



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**UNA LECTURA DELEUZEANA KAMISKYANA DE
SPINOZA: LA POLITICA DE LOS AFECTOS**

T E S I S

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

P R E S E N T A:

MARCO SAID GARCÍA GÁLVEZ

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOSÉ AGUSTIN EZCURDIA CORONA**



MÉXICO, CDMX., 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS

Primeramente agradezco a mi asesor el Dr. José Ezcurdia Corona, por el apoyo que me brindo, por la atención que me proporciono a lo largo de toda la investigación. Ya que sus observaciones, correcciones etc., fueron fundamentales para la realización de la presente tesis. Pero sobre todo agradezco su amistad y las pláticas enriquecedoras en torno a temas variados no solo en el ámbito académico. Agradezco también a mis sinodales por sus valiosas observaciones y aportaciones que asestaron los pincelazos finales para que esta tesis se lograra de la mejor manera.

Agradezco especialmente el apoyo brindado a través de la beca otorgada para tesis de licenciatura del proyecto IA 400717 “*Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista*”.

Con ello agradezco también a la UNAM por ser mi segundo hogar, por brindarme la mejor formación académica y por regalarme momentos y personas invaluable en mi vida.

A mi familia

A mi madre Ma. De los Ángeles Gálvez Flores, le agradezco por su invaluable apoyo, por inculcarme lo necesario para poder lograr y realizar mis metas en la vida, por la motivación que siempre me ofreció, por creer en mí hasta el final, por darme la independencia necesaria para hacer las cosas por mí mismo y por tener la paciencia de llevar mano a mano este proceso. Agradezco a mi querida tía Lourdes Gálvez, por todo el apoyo, por ser siempre un ejemplo de estudio y esfuerzo, por estar siempre en momentos difíciles por sus palabras y sobre todo por el cariño que siempre me mostro, será siempre mi segunda madre. A mis primos Mario Alberto y Karla Navarrete por ser más que primos mis hermanos, por siempre estar a mi lado y ser mis más grandes apoyos en momentos importantes de mi vida. A mi abuela Ma. de Jesús Flores por cuidarme siempre y ser también como una madre para mí. A mi primo-hermano Arturo Gálvez por enseñarme tantas cosas inculcarme el deporte y darme siempre los mejores consejos, por ser siempre un ejemplo a seguir y pasar tantos momentos divertidos. A Mauricio García por todo el apoyo que me brindo, por estar en momentos difíciles y ser como un padre para mí. Agradezco en general a toda mi familia hermanos, tíos, tías, primos etc., por ser todos y cada uno de ellos a su manera una parte fundamental de mi desarrollo y del impulso para poder lograr cada proyecto.

A mis amigos

Agradezco también a todos mis amigos por ser siempre un apoyo y una gran compañía. Cada uno tiene un lugar especial en mi corazón. Sin embargo agradezco especialmente a Alonso Caudillo por cada estimulante plática, por ser una gran persona y un académico brillante, por estar en cada discusión filosófica y por ayudarme a ensanchar mi conato con cada idea. A Andrés Muñoz por ser una persona digna de toda mi admiración, por no rendirse nunca ante las circunstancias, por estar siempre presente, por ser una gran persona y estar siempre en las buenas y en las malas.

A la banda

Agradezco a M.A.S. (Metal Armónico Simple) mi amada banda por ser la forma de aplicación más directa de lo aprendido en mí también amada carrera. Por ser el proyecto que me ha dado tantos momentos memorables y por nacer casi a la par de mi viaje filosófico en el colegio de letras. Agradezco a cada integrante que paso por sus filas, a su talento a la música y los actuales integrantes del proyecto que son como mis hermanos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA	
La sustancia única Spinoziana.....	7
Lo absolutamente infinito.....	8
Los atributos.....	8
El monismo.....	10
<i>Deus sive natura</i>	11
La inmanencia.....	12
La expresión.....	14
La <i>complicatio</i> y la <i>explicatio</i>	15
El entendimiento infinito de Dios.....	17
El amor intelectual a Dios.....	18
Dios es vida.....	19
CAPÍTULO II	
LOS MODOS	
La determinación natural.....	20
Los modos como afección de la sustancia.....	21
La distinción cuantitativa.....	21
Distinción cualitativa en los modos.....	23
El hombre puede conocer.....	25
Claridad y distinción.....	26
El autómata espiritual.....	26
Ideas adecuadas.....	27
Imaginación e ideas inadecuadas.....	28

CRÍTICA A LA METAFÍSICA DE LA TRASCENDENCIA

Lógica de géneros y especies.....	30
Los cuerpos.....	33
La capacidad de afectar y ser afectado.....	35
El conato y el deseo.....	38
El bien, el mal y las relaciones modales.....	39
Afecciones alegres y afecciones tristes.....	42
La virtud.....	47
Servidumbre voluntaria y dicha-pasión.....	49

CAPÍTULO III

LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN Y LA INTUICIÓN

Dichas pasivas, activas y nociones comunes.....	61
Lo útil al hombre y la comunidad.....	67
El derecho natural y el individuo superior.....	71
La multitud y la producción de lo común.....	77
Tercer género de conocimiento y beatitud.....	82
Conclusiones.....	89
Bibliografía.....	93

Introducción

Hace ya varios años que comencé a leer con profunda atención a Spinoza; desde el primer momento ha sido un autor que me ha atrapado en su compleja escritura esotérica y críptica. Pero más allá de su forma de escribir, que exige un gran esfuerzo de comprensión desde el primer momento, es también un autor que me ha ofrecido respuestas para seguir comprendiéndome y a mis afectos. Es un autor que me ha hecho sentido a la vida, y, como afirma Deleuze y Kaminsky, es una filosofía que resulta práctica por su manera de plantearla y afrontarla. He desarrollado en estos años un respeto y admiración por diversos autores, sin embargo el holandés es de esos pocos pensadores que también se han robado mi cariño, que se ha quedado una parte de mí.

Es por ello que el propósito de la presente investigación es hacer un análisis del papel que desempeña en la filosofía el pensamiento de Spinoza, especialmente en el campo de la ética y la política, que es lo que más nos interesa. Comenzaremos por identificar y explicar sus conceptos fundamentales, tales como: sustancia, atributo, modo, afección, etcétera; especialmente en la *Ética*. Intentaremos desmenuzar el pensamiento del judío, pasando desde la metafísica, la ontología y la epistemología.

Para ello partimos, entonces, de los primeros tres libros de la *Ética* de Spinoza donde se encuentran sus conceptos básicos fundamentales. A manera de ejercicio hermenéutico, nos apoyaremos en diversos autores, aunque más que nada en Gilles Deleuze, Gregorio Kaminsky, y Antonio Negri. El nombre de la presente tesis fue pensado para darle relevancia e importancia a las lecturas que hacen de Spinoza el francés y el argentino principalmente. Sin embargo, en última instancia no resulta del todo correcto, ya que nos apoyamos a lo largo del escrito en una gama variada de autores que veremos a lo largo de la investigación.

Ésta se realizará en el marco conceptual que ofrece la filosofía clásica del siglo XVII, {Ello} a propósito de abordar el pensamiento de Spinoza desde su propio contexto y así poderlo reactualizar para revisar su impacto en la actualidad y ver qué alternativas nos ofrece el autor especialmente en el campo de lo ético-político ya en el siglo XX y XXI.

Los principales objetivos de esta investigación son tres a saber: 1) Analizar y actualizar, en la medida de lo posible el pensamiento de Spinoza a través de algunos autores contemporáneos; 2) plantear y hacer una crítica a la modernidad desde el horizonte de la crítica a la metafísica de la trascendencia planteada por Spinoza y actualizada por Deleuze; y 3) revisar la analítica de las pasiones spinoziana para, junto con nuestros autores, rescatar el papel de dichas pasiones frente al sometimiento que la modernidad ejerció sobre ellas como estorbo para la razón.

En ese sentido es quizá el análisis de las pasiones la parte más importante de nuestra investigación, ya que es a través de las pasiones y/o afectos que podremos ser libres o ser esclavos de nosotros mismos y de otros. Nuestra tesis reside en plantear y explicar el papel de los afectos en la época actual y cómo es que Spinoza ya nos había mostrado que es a través de éstos que los embaucadores afectivos, como él los llama, nos han dominado en varios niveles. En el tiempo del holandés era la iglesia católica la que ejercía un dominio consciente e inconsciente a través de arquetipos y figuras esencialmente religiosas. Lo que nosotros nos hemos propuesto es mostrar cómo ahora la situación es aún peor de lo que Spinoza hubiera imaginado.

Es nuestro tiempo la mayor prueba de que Spinoza tenía razón en muchos puntos, ya que no es sólo la iglesia católica y la política los medios de dominio a vencer, sino que se unen a ellos algunos más refinados y potentes como los medios masivos de comunicación y el internet, que si bien pueden servir para fines de liberación y producción de lo común, la mayoría de las veces son usados como armas para el engaño, la imposición y el esparcimiento de la ignorancia y la estupidez.

Con lo anterior buscaremos mostrar que la filosofía de Spinoza sigue ofreciendo un amplio espectro de soluciones, pero sobre todo de preguntas, a diversos problemas en torno a la ética, la política y la existencia misma como, por ejemplo,: ¿Es posible que un buen gestionamiento de los afectos nos convierta en sujetos más libres? o ¿será que la producción de lo común y un conato democrático nos podrán acercar a una conformación social mejor y más deseable?, o ¿es la noción de Dios spinoziana la que nos podrá acercar los unos a los otros y la que nos podrá enseñar cómo amar a la naturaleza al amarnos a nosotros mismos?

Para lograr nuestra tarea iremos exponiendo ordenadamente el pensamiento de Spinoza. El presente escrito consta de tres capítulos. En el primero nos plegaremos exclusivamente a explicar la metafísica y la ontología de nuestro autor, plantearemos los conceptos básicos de sustancia, Dios, atributos y modos. Con ello haremos un recorrido a través de su monismo y la concepción que el holandés tiene de la naturaleza. Veremos cómo el autor hace de Dios y/o la naturaleza dos caras de la misma moneda con su famosa frase *Deus sive natura*.

Veremos su famosa filosofía de la inmanencia, asimismo entraremos en el término “expresión” que Deleuze recupera de manera formidable en su tesis doctoral “*Spinoza y el problema de la expresión*”. Para cerrar nuestro primer capítulo expondremos las nociones de *complicatio* y *explicatio* que Spinoza utiliza para explicar la naturaleza inmanente de Dios. Por último, se desarrollará lo que para Spinoza es el entendimiento infinito de Dios y el amor intelectual de éste, desde la perspectiva de la sustancia misma.

En nuestro segundo capítulo nos encargaremos primero de explicar algunos otros conceptos que nos ayudarán a pasar de lo descriptivo a lo crítico. Es en éste en el que comienza realmente el planteamiento central de la tesis.

Para ello comenzaremos dicho capítulo abordando la noción de modo spinoziano desde sus distintas atribuciones y dimensiones. Se verá cómo es que los modos pueden ser entendidos como las afecciones de la sustancia desde un horizonte ya sea cuantitativo y otro cualitativo. Por lo que, como se planteará, el hombre como modo inmanente singularizado de la sustancia tiene capacidades específicas dada su propia disposición existencial corpórea, mental y afectiva.

También veremos cómo es que Spinoza retoma la noción cartesiana de claridad y distinción para dar paso a la idea de autómatas espirituales que le abrirá camino para exponer su propio planteamiento entorno a lo que él llama las ideas adecuadas. Tales ideas son aquellas que tienen un sustento epistémico independiente de las cosas, es decir, son ideas que deben poseer en su seno definiciones genéticas de las cosas. Son verdades matemáticas, o al menos en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, resulta así. Ya para la ética veremos cómo es que tales ideas tienen también un correlato de correspondencia con el mundo y con los afectos de cada modo. Así como hay ideas adecuadas, hay también ideas inadecuadas o de la imaginación que se sustentan con afectos de tristeza, en los cuales no hay conocimiento y nos llevan a terrenos de inseguridad existencial en todo nivel.

Ya que hemos planteado estas distinciones, nos metemos al terreno de la crítica a la metafísica de la trascendencia a través de la crítica que el holandés hace de la lógica aristotélica de géneros y especies. Es cuando comienza a tomar forma la crítica ontológica y política que se realiza desde el plano de la inmanencia. Es en este punto que abordamos ya al hombre como modo con capacidad de afectar y ser afectado. Es cuando nos ponemos críticos y planteamos a través de las nociones de conato y deseo cómo es que el hombre puede ser influido o liberado según la capacidad que tenga para gestionar sus propios afectos y en ese sentido sus propios deseos.

Intentamos explicar cómo es que el judío entiende las nociones de bien y mal que están totalmente relacionadas con la cuestión del conato, el deseo y los afectos del hombre. El bien y el mal son un tema que hemos tratado de exponer clara pero brevemente ya que es un tema que por sí mismo daría para una investigación mucho más amplia. Habiendo explicado la cuestión de los afectos, el bien y el mal, el deseo y parte de su dimensión ético-política, pasamos al tema de la virtud y cómo es que Spinoza entiende tal concepto que ha sido tratado de maneras diversas por las distintas tradiciones.

En este sentido Spinoza tiene una concepción novedosa de la noción de virtud que iremos exponiendo a lo largo del presente escrito. La virtud para nuestro autor es la realización de la esencia del sujeto, en tanto realización de su propia potencia, es decir que mientras más se afirme el propio conato se es más virtuoso. No hay determinaciones morales ni imperativos categóricos que sirvan de mediadores para determinados mandatos que siempre resultarán heterónomos.

Spinoza denuncia contundentemente cómo es que a través de los afectos se subyuga a los hombres y se les hace esclavos, siervos de otros hombres pero también de

sí mismos en el mal sentido. Se da lo que denomina “servidumbre voluntaria”, concepto que ya había acuñado Étienne de La Boétie.

Es a través de un análisis ético-político de los afectos que exponemos nuestro planteamiento en torno al estatus que tales afectos tienen en la época actual. Ya en nuestro tercer capítulo nos volcamos de lleno a la cuestión política. Para realizar tal análisis exponemos lo que son para Spinoza las dichas pasivas, activas y las nociones comunes que son fundamentales en su pensamiento. Para nuestro autor lo útil al hombre y a la comunidad es la cooperación, la potenciación mutua y en ese sentido la producción de lo común.

Se deja de lado la noción de derecho natural como algo conveniente al hombre y se plantea la noción de individuo superior como un cuerpo democrático en el que todas las partes participan y se componen unas con otras para hacer de su derecho algo de mayor alcance y más potente. Hay claramente un alejamiento y crítica a Thomas Hobbes en sentido político. La multitud y la democracia como la forma de gobierno que Spinoza considera la más deseable es lo que genera tal distanciamiento.

Para cerrar esta investigación nos ocuparemos del tercer género de conocimiento y la beatitud como la entiende Spinoza. Este género de conocimiento también postulado como conocimiento intuitivo es un tipo de conocimiento que no es de carácter imaginativo ni racional, es una especie de conocimiento mucho más elevado y en naturaleza muy distinto a los demás. Es un tipo de conocimiento que algunos han calificado de supra racional o incluso místico. Es la posibilidad de ver las cosas bajo la especie de la eternidad, o dicho de otra forma, ver las cosas como las ve Dios en su entendimiento infinito. Intentaremos dilucidar y al mismo tiempo explicar cómo es que Spinoza puede plantear semejante cosa. Para alcanzar lo que Spinoza denomina beatitud es preciso alcanzar el tercer género de conocimiento, sentir, como él lo llama, un “amor intelectual a Dios”, colmar nuestro ser de dichas activas y ver las cosas como son en Dios. Eso sería entonces lo que nuestro autor denomina la vida beata.

Veremos cómo es que llegar a esa circunstancia es muy complejo y requiere una vida de esfuerzo, de búsqueda y de buen gestionamiento de los afectos, sin embargo para nuestro autor, es deseable buscarlo y ser digno de ponerse los lentes con los que Dios mira la faz del universo entero.

La presente investigación intentará en la medida de su propio alcance responder de la mejor manera a tales preguntas y a muchas otras que irán surgiendo a lo largo de la investigación. Sin duda quedarán abiertas muchas interrogantes, no pretenderemos dar la última palabra ni la última interpretación a temas tan complejos, pero intentaremos ser precisos y dejar nuestra postura clara ante estos temas, que es lo que nos corresponde.

Capítulo I

Metafísica y ontología en la *Ética* de Spinoza

La Substancia única Spinoziana

Desde el *Tratado breve* Spinoza comienza a dilucidar la concepción que tiene de Dios como Sustancia infinita, y ya en la *Ética* hace un tratamiento mucho más acabado de la noción de Dios. Para el holandés, Dios es una sustancia eterna e infinita, es decir única, que es causa de sí misma, que no necesitó de otra cosa para surgir. Es una sustancia que es en sí misma y por sí misma y cuya esencia implica su existencia.

Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa (Spinoza, 2007, pág. 67).

Y también apunta al respecto:

Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente (Spinoza, 2007, pág. 66).

Para Spinoza, tanto en el *Tratado breve*, como en la *Ética*, la sustancia tiene infinita potencia de existir en tanto que su esencia es infinita. Dios es un ser definido por Spinoza como absolutamente infinito y perfecto, que tiene como característica ser ilimitado, es decir que no puede ser contenido por nada más puesto que toda sustancia debe ser ilimitada en tanto no puede ser acotada por otra cosa ni por alguna otra sustancia. De manera que el Dios de Spinoza es causa libre, es decir que existe en virtud de su propia necesidad; existir en virtud de la propia necesidad implica necesariamente la unicidad, perfección e ilimitación de la sustancia etc., en este sentido nos dice Deleuze:

Spinoza demuestra con esmero que toda sustancia (calificada) debe ser ilimitada. El conjunto de argumentos del *Tratado breve* y de la *Ética* se presenta así: si una sustancia estuviera limitada, debería estarlo o bien por ella misma, o bien por una sustancia de igual naturaleza, o bien por Dios que le habría dado una naturaleza imperfecta (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 62).

Nos dice el francés que el holandés nos demuestra que toda sustancia debe ser ilimitada en función de su infinidad. Apunta que si una sustancia estuviera limitada tendría que estar limitada únicamente por ella misma, ya que no pueden existir dos sustancias infinitas de la misma naturaleza, puesto que tal cosa sería una contradicción. Si la sustancia fuera limitada tendría que tener una naturaleza diferente de la infinidad o, dicho de otra manera, sería limitada, finita y por ello imperfecta, es decir, que Dios sería imperfecto y eso no puede ser así.

Lo absolutamente infinito

Nos dice Spinoza en la Definición VI del libro I de la *Ética* que Dios es un ser absolutamente infinito no en su género, puesto que no hay una diversidad de sustancias y por ello comprende la totalidad de lo real. Dicha definición aleja al holandés de la noción de Dios que se tenía en la tradición judeo-cristiana, ya que en el judeo-cristianismo se tiene la idea de un Dios trinitario y antropomórfico. A diferencia de esta concepción, el Dios de Spinoza es un Dios-sustancia, eterno, que posee infinitos atributos, ilimitado, que es en sí y se concibe por sí. Es un Dios presente a todas las cosas, causa de sí mismo, no antropomórfico, que como bien señala Deleuze leyendo a Spinoza, no es sólo un ser absolutamente perfecto, sino que, más allá de eso, como nos aclaró en la definición VI, es también un ser absolutamente infinito, al cual pertenecen todas las esencias y todo cuanto expresa su esencia. Apunta Spinoza:

Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna (Spinoza, 2007, pág. 68).

Spinoza nos deja muy en claro que lo absolutamente infinito no puede ser en su género, ya que si fuera en su género no sería único. Y no podríamos atribuirle infinidad de atributos; a lo absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa existencia. Por lo que la sustancia única se expresa en la existencia y la esencia de todas las cosas del universo. Lo absolutamente infinito no puede ser por ello una propiedad, sino que es la naturaleza misma de la sustancia.

El Dios de Spinoza es un ser único, parecido al Dios de Plotino, pero que es absolutamente infinito, expresivo, autoproducido y que a su vez produce todo, que se piensa a sí mismo, cuya esencia implica su existencia y que contiene una infinidad de atributos y de modos. Dios es pura potencia de existir y de actuar, al respecto argumenta Deleuze:

El Dios de Spinoza es un Dios que es y que produce todo, como el Uno-Todo de los platónicos; pero también un Dios que se piensa y que piensa todo, como el primer motor de Aristóteles. Por una parte, debemos atribuir a Dios una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia formal o correspondiente a su naturaleza (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 110).

De manera que como bien señala Deleuze, el Dios de Spinoza es un Dios que produce todo, que crea en su propia autoproducción el cosmos mismo. La sustancia única spinoziana tiene, una infinita potencia de existir, de pensar, de actuar e infinitos atributos en tanto la sustancia misma es ilimitada y eterna.

Los atributos

Es menester aclarar ahora qué es lo que el judío entiende por atributos de la sustancia. Para el holandés, los atributos son como puntos de vista de la sustancia, son la esencia de la sustancia que se expresa en una infinidad de ellos. Los atributos son lo que el

entendimiento percibe de la sustancia y que constituye su esencia. Spinoza en la Definición IV del libro primero de la *Ética* define atributo de la siguiente manera:

Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma (Spinoza, 2007, pág. 67).

A diferencia de Descartes para el cual existían dos sustancias, la sustancia extensa y la sustancia pesante, para Spinoza sólo son dos atributos de entre una infinidad que posee la sustancia. Los atributos pertenecen a la sustancia única que expresan la esencia de la misma y que son lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de ella.

Los atributos -como puntos de vista sobre la sustancia desde el horizonte de lo absoluto- son punto de vista sobre sí mismo. Es como Dios se comprende y se percibe a sí mismo. Nosotros al poseer un entendimiento finito, determinado y limitado, sólo comprendemos y percibimos dos de ellos que son de los que estamos constituidos inmediatamente, aunque los atributos como puntos de vista siempre serán interiores a la sustancia misma. La sustancia en su infinita potencia de pensar siempre comprenderá en sí su propia infinitud y en ese sentido, sus infinitos puntos de vista. Al respecto señala Deleuze:

Los atributos son como puntos de vista sobre la sustancia; pero, en el absoluto, los puntos de vista dejan de ser exteriores, la sustancia comprende en sí la infinidad de sus propios puntos de vista (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 18).

El hecho de que a través de nuestro entendimiento finito sólo seamos capaces de percibir dos atributos, no implica para nada que sean los únicos que existen, sino que es la prueba misma de la finitud de nuestro entendimiento. Dios está compuesto por una infinidad de atributos que él mismo percibe como esencia propia. Sin embargo, cada atributo de la sustancia infinita se debe concebir por sí mismo, es decir, como independiente de los demás atributos en tanto esencia. Nos dice Spinoza en la Proposición X del libro primero de la *Ética*:

Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí. (Spinoza, 2007, pág. 76)

Cada atributo es expresivo y expresa la esencia misma de la sustancia, pero ya desde la singularidad propia de cada atributo que se distingue. Sin embargo, la esencia que cada atributo expresa no deja de ser la esencia misma de la sustancia. Siempre hay una identificación entre sustancia y atributos. Como nos dice el holandés en el *Breve Tratado*, Dios no es Dios sin ellos; pero no es Dios por ellos. La sustancia se expresa en sus atributos que son los que constituyen su esencia. Al respecto dice Deleuze:

La sustancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada. [...] La sustancia y los atributos se distinguen, pero en tanto cada atributo expresa una cierta esencia. El atributo y la esencia se distinguen, pero en tanto cada esencia se expresa como esencia de la sustancia y no del atributo. [...] Una esencia es expresada por cada atributo, pero como esencia de la sustancia misma. Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la sustancia a la que se refieren. [...] Es por los atributos que la esencia se distingue de la sustancia, pero es por la

esencia que la sustancia misma se distingue de los atributos (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 23).

Los atributos, son en consecuencia, como nos dice Deleuze, la existencia de una esencia particular, eterna e infinita que es expresada por la sustancia. Ya que la sustancia siempre es expresiva y los atributos son sus expresiones. Pero la esencia que se expresa es la expresión de la esencia de la sustancia misma, y no del atributo. Cada atributo expresará una esencia determinada según el atributo mismo, ya sea extenso o pensante, pero siempre desde la sustancia a la cual expresa. Es decir que siempre los atributos remitirán a la sustancia única, y es por ellos que la esencia se puede distinguir de la sustancia. La naturaleza del atributo, como señala Deleuze, es relacional, es decir, que relaciona su esencia con la de un Dios-Uno que es inmanente, que es principio y resultado de todo y que por tanto tiene en sí mismo una necesidad metafísica fundamental. La noción de expresión que es la piedra angular de la interpretación de la lectura deleuziana de Spinoza es la que responde a la complejidad que representa la noción de atributo como expresión de la esencia de la sustancia.

El monismo

Nos dice Spinoza que sólo puede existir una única sustancia, ilimitada, infinita y eterna en tanto que no puede ser contenida, limitada ni producida por alguna otra sustancia, de manera que en la Proposición VI del libro primero nos dice el holandés:

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia (Spinoza, 2007, pág. 72).

La concepción que el judío tiene de la naturaleza de la sustancia es que posee univocidad e ilimitación. La sustancia como autoproducción es una respuesta metafísica brillante que el judío nos brinda a la pregunta por la diversidad de sustancias que se seguía debatiendo en el siglo XVII. Y que posibilita en el desarrollo su *Ética* un tratamiento más eficaz de todo lo que se sigue a partir de la noción de Dios como sustancia única, que consta de infinitos atributos, eterna e ilimitada. Tal concepción presupone a la Naturaleza como un solo ente, derivado de sí mismo, que es inmutable, dada su propia naturaleza absolutamente infinita. Al respecto de la concepción mono sustancial del judío, Kaminsky nos dice lo siguiente:

Spinoza desarrolla, y por otra parte ratifica, la concepción mono sustancial que presupone a la Naturaleza como un solo Individuo, inmutable en su totalidad (E, II, Lemas 1 a 7 y Post.) a partir de una compleja fenomenología física de la naturaleza (Kaminsky, 1998, pág. 31).

Kaminsky señala que Spinoza desarrolla y propone un monismo sustancial que presupone a la totalidad de lo real como un solo individuo. El ser como inmutable en su totalidad hace que en el planteamiento spinoziano podamos encontrar una filosofía de la identificación entre Dios y la Naturaleza, que es causa de sí misma, ilimitada, infinita, eterna y también causa de su propia potencia infinita.

Deus Sive Natura

La famosa sentencia del holandés: *Deus sive Natura*, que se traduce como “Dios o la Naturaleza”, resulta de suma relevancia para el mejor entendimiento de su ontología. En función de su concepción mono sustancial, Spinoza nos pone sobre la mesa una doble distinción, dos caras de Dios que son dos caras de la misma moneda, a través de la cual el judío nos hace ver cómo es que Dios puede ser visto o ya sea desde la *Natura naturada* o ya sea desde la *natura naturante*, puesto que son dos formas muy distintas de hablar de él. En Spinoza existe una identificación directa de Dios y la Naturaleza como un mismo ser. Por un lado, la *natura naturante* es la concepción de Dios como lo que es en sí y se concibe por sí, es decir como sustancia absolutamente infinita, ilimitada y eterna, o, dicho de otra manera, como causa libre. Y, por otro lado, está la *Naturaleza naturada*, que es todo aquello que se sigue o que se deriva de la naturaleza de Dios, pero ya desde el horizonte de la naturaleza que se afirma en el universo como diversidad ilimitada y que obedece a sus propias leyes naturales. Nos dice el autor de la *Ética* en el escolio de la Proposición XXIX del libro I:

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí -o más bien advertir- qué debe entenderse por *Naturaleza naturante*, y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17*), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse (Spinoza, 2007, pág. 100).

Nos dice Spinoza que si bien hay dos maneras de referirnos a Dios siempre estamos hablando de una única sustancia. La diferencia radica en que cuando hablamos de Dios en función de la naturaleza naturante lo hacemos como la sustancia única que es en sí misma y por sí misma, es decir, Dios como sustancia que es auto productiva, que se expresa en una infinidad de atributos, que expresan a su vez una esencia eterna e infinita que engloban la totalidad de lo real. Y cuando hablamos de la sustancia como naturaleza naturada lo hacemos desde el horizonte de los individuos en su propio despliegue, es decir, que ya como naturaleza naturada es como se da la identificación de Dios como Naturaleza expresado en infinidad de modos que obedecen sus propias leyes. Sin embargo, no existe alejamiento alguno, ni corporal ni esencial del Dios-sustancia spinoziano, ya que es tanto causa eficiente como causa formal de todos los modos inmanentes de la existencia.

Señala Spinoza que Dios no es sólo causa eficiente de todas las cosas, es decir, una causa primera que no es causada por otra cosa y que es a su vez causa material de todo, sino que también es causa de la esencia de todas las cosas. Lo que esta idea pretende explicar es el englobamiento que implica la noción de sustancia que el holandés nos presenta. Para decirlo en pocas palabras, Dios es causa de todo cuanto

existe y no puede existir algo de lo que Dios no sea causa. Apunta Spinoza en la Proposición XXV del libro I de la *Ética*:

Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia (Spinoza, 2007, pág. 96).

Por ello es que, si existiera algo que fuera en contra de la naturaleza de Dios o tuviera una naturaleza diferente, sería algo por tanto inexistente¹. Ya sea desde la naturaleza naturante o desde la naturaleza naturada, todo cuanto se encuentra en la faz del universo entero pertenece a Dios y viceversa.

La inmanencia

Por un lado, tenemos a Dios como causa eficiente, es decir como causa primera no causada, que es en sí misma y por sí misma y que no necesitó de otra cosa para formarse, que no es efecto de nada. Y, por otro lado, tenemos a Dios como causa inmanente, es decir, que siempre está presente y es interno a todas las cosas. Por lo que, al ser siempre presente no puede ser transitivo. Al respecto apunta Spinoza en la Proposición XVIII del libro I de la *Ética*:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (Spinoza, 2007, pág. 91).

Apunta el holandés que la sustancia inmanente tiene como característica no ser transitiva de todas las cosas, ya que siempre está presente. La inmanencia implica entonces un “adentro”, es decir que es interno a todo y no externo o trascendente a la naturaleza. Ya no es una emanación sino una inmanación². Dios siempre es presente a

¹ Nada hay que pueda estar fuera de la esencia de la sustancia y por tanto, nada puede existir que le sea contrario. Es aquí cuando en el *Breve tratado* Spinoza nos ofrece un ejemplo acerca de los demonios que resulta muy interesante. Nos dice nuestro autor en la parte primera del capítulo XXV: “Si el demonio es una cosa totalmente contraria a Dios y no tiene absolutamente nada de Dios, viene a coincidir exactamente con la nada...” (pág. 162). Es claro que nada puede caer fuera del entendimiento divino y de su propia potencia. Si fuera así, como nos aclara Spinoza en el texto citado, sería lo mismo que reducir tal cosa a la nada.

² Si bien la noción de inmanencia hace del pensamiento spinoziano algo innovador y fresco para la época, es un concepto que tiene su propia historicidad. Spinoza hace un rastreo y va trabajando y refinando desde los cimientos neoplatónicos que dejó el concepto de “causa emanativa”. Para el neoplatonismo la idea de participación no es una cuestión meramente inmaterial, imitativa o demoníaca, sino que pasa a ser emanativa. Emanación que implica una causa que dona a quien recibe es una donación productiva. Al respecto señala Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 166: “Ya Plotino mostraba que lo Uno es necesariamente superior a sus dones, que da lo que no tiene o que no es lo que da. La emanación en general se presentará bajo la forma de una tríada: el donador, lo que es donado, lo que recibe.”

El Uno como Plotino lo llamaba, nos explica Deleuze, es necesariamente superior a todas sus partes. Lo Uno no es lo que da, sino que siempre será más. La emanación siempre estará constituida por tres partes: el donador, lo que es donado y lo que recibe. Y por último también señala el francés en el mismo texto: “Las teorías de la emanación y de la creación, se acordaban para reusar a la participación todo sentido material. Al contrario, en Spinoza, es el principio mismo de la participación el que nos obliga a interpretar

todas las cosas y todas las cosas son presentes a Dios. De manera que la causa siempre es presente al efecto, y por tanto no existe ni se da ninguna clase de alejamiento ni degradación entre la sustancia única y la diversidad natural que siempre es presente a la sustancia única, y en ese sentido interna, como nos dice Deleuze:

Una causa es inmanente [...] cuando el efecto mismo es <<inmanado>> en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretada como una degradación (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 167).

Deleuze nos habla de la causa inmanente como inmanación y no como emanación, es decir como causa que se expresa en el efecto, en tanto el efecto expresa a la causa. A su vez la causa inmanente está en ella misma, así como en otra cosa, sin embargo, el efecto permanece también en la causa, en este sentido la distinción que existe entre causa y efecto no puede ser interpretada ya como una jerarquía, alejamiento o degradación³. La inmanencia, en la filosofía de Spinoza, requiere por su propia naturaleza un ser único como principio de igualdad capaz de ser interno a la totalidad, garantizando así su presencia y su necesidad. El Ser-Uno no es más que la propiedad fundamental de la sustancia, es su principal característica. Es un punto común de convergencia total, una comunicación directa entre el productor y el producto, pero ya desde la horizontalidad de un Ser-igual, y no desde la verticalidad ontológica de un Ser superior, como bien apunta Deleuze:

La inmanencia implica por su cuenta una pura ontología, una teoría del Ser en la que el Uno no es sino la propiedad de la substancia y de lo que es. Y aún, la inmanencia en estado puro exige el principio de una igualdad del ser o el planteamiento de un Ser-igual: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Y la Causa, igualmente cercana en todas partes: no hay causa alejada (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 168).

En la inmanencia en “estado puro” no hay alejamientos ontológicos y todo el orden natural pertenece en horizontal a una misma sustancia con diversidad de formas comunes. La causa expresa al efecto y el efecto a la causa. Es una participación

ésta como una participación material y cuantitativa. Participar es tomar parte, ser una parte” (pág. 178). Deleuze observa que estas teorías emanativas dejaban de lado toda participación en un sentido material, pero en Spinoza el principio mismo de participación al ser inmanente nos obliga a ver e interpretar esto necesariamente como una participación material y cuantitativa, es decir que participar para Spinoza es tomar parte, pero también es ser parte de.

³La causa emanativa presupone una gradación ontológica jerárquica, imagen y semejanza, o en último término, superioridad o supremacía, en la que cada ser está totalmente diferenciado de la causa primera. Según el grado de alejamiento que cada criatura tenga será el estatus que mantendrá dentro de la jerarquía establecida. Al respecto señala Deleuze: “La emanación sirve pues de principio a un universo jerarquizado; la diferencia de seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica; cada término es como la imagen del término superior que lo precede, y se define por el grado de alejamiento que le separa de la causa primera o del primer principio.” (Deleuze, 1996, pág. 168).

inmediata y positiva de todo cuanto existe, pero no como eminencia sino como inmanencia que se afirma en formas positivas. Nos dice el francés al respecto:

Más aún, la inmanencia al estado puro exige un Ser unívoco que forma una Naturaleza, y que consiste en formas positivas, comunes al productor y al producto, a la causa y al efecto. (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 168)

Para Spinoza, la causa siempre estará presente en el efecto y viceversa, por lo que no encontraremos en su concepción de la sustancia ninguna clase de alejamiento entre ella y su producción. Por lo que siempre cuando se habla del Dios de Spinoza se habla de un Dios profundamente filosófico y terreno que se descubre inmanente a la totalidad y que se afirma siempre en formas positivas comunes.

La expresión

Spinoza en la *Ética* utiliza un término que para Deleuze es de suma relevancia, pero que había sido echado en saco roto por la mayoría de los exégetas. Me refiero al término “expresión”, que es la piedra angular de la lectura e interpretación que el francés hace del holandés. Sin duda, la noción de expresión es fundamental si se quiere entender más cabalmente la ontología de Spinoza. Nos dice el Judío en la Definición VI del libro I, que Dios es un ser absolutamente infinito que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales “expresa” una esencia eterna e infinita. Por lo que, es desde la noción de expresión que se podrá hablar de inmanencia y horizontalidad ontológica.

Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Spinoza, 2007, pág. 68).

Para Deleuze el concepto de expresión en Spinoza está expuesto como la unidad y la complicación de lo múltiple. Nos plantea a Dios como eterno, infinito, ilimitado y como él mismo expresado en el mundo y al mundo como la expresión y explicación de Dios; de un Dios-Uno. En el ámbito expresivo Dios pierde todo límite, toda finitud y es partícipe inmediatamente del mundo. Dios ahora es interno, terreno y material, ya no es foráneo o trascendente. Al respecto Deleuze señala:

La expresión aparece como la unidad del múltiple, como la complicación del múltiple y la explicación del Uno. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es. El mundo es promovido en Dios de manera tal que pierde sus límites o su finitud, y participa inmediatamente de la infinitud divina (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 171).

Con la noción de expresión Spinoza hace que su planteamiento sobre la sustancia divina tenga una participación directa y una implicación con todo el orden natural y la totalidad de lo real. El Dios de Spinoza es expresivo, se expresa en cada cosa del universo y cada cosa del universo expresa a Dios y su esencia. Deleuze dice que la expresión es como una suerte de radiación que nos lleva o nos conduce a Dios, el cual se expresa en las cosas, al tiempo que éstas lo expresan a él. La expresión resulta ella misma expresante puesto que se extiende a todo; no está limitada, por lo que, como señala el francés, la expresión indica inmanencia.

La expresión es como una radiación que nos conduce a Dios, que se expresa a las cosas expresadas. Siendo ella misma expresante (y no expresada), se extiende igualmente a todo, sin limitación, como la esencia divina misma. [...] En efecto, la teoría de la similitud expresiva, implica una cierta inmanencia. (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 174)

La sustancia es ella expresante y no es expresada por otra cosa. Es la esencia de todo cuanto se encuentra en la faz del universo ya que se extiende ilimitadamente expresándose en una infinidad de atributos que a su vez se expresan en una infinidad de modos. Se puede afirmar entonces, como propone Deleuze, que la expresión, necesariamente implica inmanencia.

La *complicatio* y la *explicatio*

Para Deleuze existe una pareja de términos que resultan de profunda relevancia al abordar el tema o la noción de “expresión”, a saber, los términos *explicare e involvere*. O lo que es lo mismo la *explicatio* y la *complicatio*. Más que sinónimos, como explica Deleuze, dichos términos resultan correlativos a la noción de expresión spinoziana. Nos explica el francés que la expresión no sólo expresa la naturaleza de la cosa, cualquiera que sea, sino que también la engloba y la explica. Así como los atributos no solamente expresan la esencia de la sustancia, sino que la explican y la engloban. Apunta Deleuze:

[...] Más importante son los correlativos, que precisan, acompañan la idea de expresión. Esos correlativos son *explicare e involvere*. Así, la expresión no solamente se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la *engloba* y la *explica*. Los atributos no sólo expresan la esencia de la sustancia; ora la explican, ora la engloban (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 12).

La noción de expresión se ve reforzada y mejor explicada por estos conceptos que le son correlativos. La dupla *complicare-explicare* se engancha también a la explicación de lo que implica en sentido amplio la noción de inmanencia. Ya que es a través de tales conceptos que se redondea de forma clara y distinta la concepción de Dios como presente a todas las cosas que complica, y todas las cosas presentes a Dios que lo explican y lo implican. Tales conceptos no son algo que Spinoza invente o, dicho de otra forma, el holandés no es original a este respecto. Las nociones que constituyen la noción de expresión son tomadas directamente del neoplatonismo cristiano y judío. Evidentemente dichos conceptos sufren una evolución y cambios durante la Edad Media y el Renacimiento los cuales Spinoza retoma para exponer su propio arsenal conceptual. Nos dice Deleuze:

Este encaje de nociones constituye la expresión; en este sentido caracteriza una de las formas esenciales del neo-platonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Ha podido decirse, desde este punto de vista, que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento del Renacimiento (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 13).

La expresión es una categoría que nos viene desde la Edad Media y el Renacimiento, y que se ha heredado a su vez de otras categorías. Implicación, explicación, englobar y desarrollar son las nociones que se traducen correlativas al concepto de expresión spinoziano y que vienen de una larga tradición filosófica que ha sido siempre atacada y tachada de panteísta a la cual el mismo Spinoza se adscribe. Nos dice Deleuze:

Implicación y explicación, englobar y desarrollar, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 12).

La dupla de conceptos de la *explicatio* y la *complicatio* son conceptos que históricamente remiten a una tradición filosófica siempre acusada de panteísmo que se encuentra próximo al inmanentismo. Ambos conceptos presuponen siempre cierta expresión y viceversa. Como bien señala Deleuze:

La tradicional pareja *explicatio-complicatio* testimonia históricamente de un vitalismo siempre próximo al panteísmo. (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 14)

Es a través de estos conceptos que se da una identidad entre la expresión y la inmanencia, es decir, que ambos términos se presuponen mutuamente. De igual forma, con la *complicatio* y la *explicatio* vemos la correlación que existe entre Dios y la naturaleza como identificación esencial y corporal. Dios y la naturaleza son una y la misma cosa, ya que todas las cosas son presentes a Dios y Dios es presente a todas las cosas. Es una complicación, explicación e implicación mutua entre Dios y la faz de todo el universo. Ninguna cosa en el universo deja de permanecer en Dios ya que cada cosa lo explica y lo implica. Por lo que el concepto de inmanencia no es completo sin sus correlativos y en última instancia se define por ellos. Todas las cosas son y permanecen inherentes a Dios que las complica y Dios a su vez permanece siempre implicado en todas las cosas que son las que lo explican. Por lo que Dios se explica a través de todas y cada una de las cosas que se encuentran en la faz del universo entero. Nos dice Deleuze:

Todas las cosas son presentes a Dios que las complica, Dios es presente a todas las cosas que lo explican y lo implican. A la serie de emanaciones sucesivas y subordinadas se sustituye la co-presencia de dos movimientos correlativos. Pues las cosas no dejan de permanecer en Dios, en tanto ellas lo explican o lo implican, como tampoco Dios no permanece en sí para complicar las cosas. La presencia de las cosas a Dios constituye la inherencia, como la presencia de Dios a las cosas constituye la implicación. A la jerarquía de las hipóstasis se sustituye la igualdad del ser; pues es al mismo ser que las cosas son presentes y el que, él mismo, es presente en las cosas. La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación. Las cosas permanecen inherentes a Dios que las complica, como Dios permanece implicado por las cosas que lo explican (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 170).

Si se puede hacer un resumen de lo que son o lo que implica la dupla de conceptos de la *explicatio-complicatio*, sería que en tanto Dios es la “complicación” universal, todo está en él. Y en tanto él es la explicación universal de todo, se dice que Dios está en todo. Es decir, todo está en Dios y Dios está en todo. Para Spinoza el mundo como correlativo a la Naturaleza y al Universo entero pasa necesariamente por la concepción inmanentista, que presupone una serie de categorías y conceptos propios de la jerga spinoziana. Explicación, implicación, englobamiento, desarrollo, involucramiento, son conceptos correlativos que hacen de la expresión y la inmanencia términos complejos que dan cuenta de un Dios siempre terreno, que se encuentra anclado al mundo, que se mira a sí

mismo a través de la diversidad infinita de formas. De ahí se sigue que Dios sea correlativo a la naturaleza y por tanto inmanente. Como señala Deleuze:

Es Dios complicando el que se explica a través de todas las cosas: «Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la explicación universal, en ese sentido está en todo» (Deleuze, Gilles, 1996, págs. 170-171).

Por lo que, son estos elementos en conjunto los que terminan por redondear la noción de expresión y así mismo el concepto de inmanencia. La expresión presupone inmanencia y viceversa, además de contener dentro de sí los conceptos de complicación, explicación, inherencia e implicación. Podemos decir sin miedo a equivocarnos que para el francés todas las nociones anteriores son correlativas y se identifican una con la otra. Todas las nociones sugieren la unidad de lo múltiple como principio sustancial. Como nos dice Deleuze:

La expresión comprende todos estos aspectos: complicación, explicación, inherencia, implicación. Estos aspectos de la expresión son también las categorías de la inmanencia; la inmanencia se revela expresiva, la expresión inmanente, en un sistema de relaciones lógicas en el que ambas nociones son correlativas (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 171).

Para Deleuze la expresión se rebela inmanente, la inmanencia expresiva y ambas se afirman como parte de todo el bagaje conceptual que presuponen y engloban. Inherencia, englobar, complicación, explicación y desarrollo son las nociones que el francés leyendo al holandés ve como la piedra angular de su pensamiento en torno a la expresión y la inmanencia. Para poder generar un rendimiento conceptual metafísico sólido, Spinoza se apoya en dichos conceptos, los cuales le aseguran una teoría de Dios como naturaleza que se afirma terreno y no externo o trascendente al mundo.

El entendimiento infinito de Dios

Todo cuanto se encuentra en el universo ya sea finito o infinito cae dentro del entendimiento infinito de Dios. Es un entendimiento que implica, complica y engloba la totalidad de lo real en toda su multiplicidad inmanente. De manera que el entendimiento infinito de Dios resulta la complicación de todos los atributos y sus modos, que se realiza como infinito poder de pensar. Como señala Ezcurdia:

Así, este principio uno e inmanente, el entendimiento infinito de Dios, resulta síntesis o *complicatio* de todos los infinitos atributos y sus modos, y se determina, por ello, como un *infinito poder de pensar* (Ezcurdia, 2005, pág. 40).

En el pensamiento del holandés, el entendimiento infinito de Dios aparece como principio de inmanencia, es decir, como el principio por el que se articulan los infinitos atributos y los infinitos modos inmanentes. Dicho principio, como señala el mismo Spinoza, debe ser siempre realizado y remitido en la *natura naturada*, y no a la *natura naturante*. Como Spinoza nos lo confirma en sus cartas:

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

Para el judío, desde la perspectiva de la *natura naturada*, se puede establecer de inmediato la identificación de Dios con el mundo. El Dios de Spinoza no es un Dios trascendente sino inmanente a la totalidad del orden natural que se encuentra enraizado en cada cosa del universo. Es un Dios que se encuentra interno a cada cosa. No existe en el holandés una concepción de Dios fuera del mundo, como vigilante, con mejores y peores prospectos o criaturas celestiales que tienen un “rango” ontológico mayor o menor. O desde la perspectiva de las criaturas mismas, no hay mejores ni peores, sino individuaciones que poseen cada una su propia potencia. Para la filosofía de Spinoza, Dios en tanto Naturaleza es terreno, es material, es cuerpo. La conciencia que Dios tiene de sí mismo se da en el horizonte del entendimiento infinito que tiene la naturaleza de sí misma, es decir, que la conciencia de Dios es literalmente también la conciencia del mundo. Es una conciencia terrena que se afirma y pertenece a la *natura naturada*, con la que Dios y/o la Naturaleza se conoce a sí misma tal cual es. Tal y como señala Zac al respecto:

La conciencia es del mundo. No hay dos sectores, la conciencia y la naturaleza. La conciencia que Dios tiene de sí mismo, Spinoza lo repite en múltiples ocasiones, pertenece a la *natura naturada*; la Naturaleza se devela a sí misma tal como ella es (Zac, 1959).

La conciencia que Dios tiene de sí mismo es la conciencia que el mundo tiene de sí en tanto totalidad natural. Tal conciencia es el espejo donde Dios se mira a sí mismo tal cual es como *natura naturada*. Esta concepción es lo que para otros autores como Schelling y algunos románticos se denominara “el alma del mundo”.⁴

Es a través de la *natura naturada*, que Dios se conoce a sí mismo, que se revela a sí mismo tal cual es en función de su propio entendimiento infinito que complica toda forma del universo y que se expresa en infinitos atributos. En última instancia, el entendimiento infinito de Dios y las cosas por él entendidas son una y la misma cosa. Al respecto nos dice Spinoza en el escolio de la Proposición VII del libro II:

[...] esto parece haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo (Spinoza, 2007, pág. 134).

El amor intelectual a Dios

Desde el horizonte inmanente-expresivo que afirma a Dios como terreno y correlativo a los conceptos de complicación y explicación, se da lo que Spinoza denomina un amor intelectual. Dicho amor no es de carácter pasional, es un tipo de amor de otra naturaleza, es el amor con que Dios se ama a sí mismo, es un amor “intelectual” infinito y perfecto que va siempre acompañado por la idea de sí mismo. En tanto que Dios se sabe cómo

⁴ En este punto es interesante consultar *La relación del arte con la naturaleza* de Schelling, en el que Alfonso Castaño Piñan en su interpretación crítica señala lo siguiente: “Por otra parte Spinoza causaba en aquellos momentos un gran entusiasmo en Alemania porque había dado una explicación unitaria de la naturaleza y del espíritu, como doble manifestación del ser divino en su plenitud. El hecho de que el gran poeta Goethe, de un modo personal y propio, se adhiriese a esta concepción unitaria y viviente de la naturaleza, ejerció un influjo decisivo en el vigoroso y profundo pensamiento germánico., Goethe sustituye la consecuencia matemática y su necesidad mecánica por la idea concreta de la unidad viviente de la naturaleza, resucitando así la visión del Renacimiento.” Pág. 31.

causa propia de sí, se ama a sí mismo y en ese sentido al todo. Como nos dice Spinoza, en la Proposición XXXV y su Demostración en la *Ética*:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, es decir la naturaleza de Dios goza de una infinita perfección, y ello va acompañado por la idea de sí mismo, esto es por la idea de su propia causa, y esto es lo que hemos dicho que era amor intelectual (Spinoza, 2007, págs. 407-408).

En tanto Dios es absolutamente infinito y perfecto, en consecuencia, se ama a sí mismo de la misma forma. De manera que, no se puede dar en la naturaleza algo que sea contrario a dicho amor intelectual, puesto que siempre es Dios amándose a sí mismo. Como nos dice el holandés en la Proposición XXXVII de la *Ética*:

Nada hay en la naturaleza que sea contrario a ese amor intelectual, o sea, nada hay que pueda suprimirlo (Spinoza, 2007, pág. 410).

Desde el punto de vista de la sustancia, nada hay que pueda suprimir el amor con el que Dios se ama a sí mismo, ya que a todas luces sería una contradicción. En tanto Dios se entiende a sí mismo se ama en un vaivén con el todo universal.

Dios es vida

Dios es pura potencia de existir, infinita e ilimitada y por tanto es vida. La sustancia al desplegarse en su propia necesidad engloba o entraña su propia forma que se afirma como diversidad de vida inmanente. Y de igual forma la potencia que Dios tiene de existir se afirma en las *leyes de la naturaleza*. Al respecto nos dice Spinoza:

La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la Vida. (*Pensamientos metafísicos*, cap. VII)

Por tanto, la fuerza o potencia de existir de Dios, va siempre de la mano con la noción de vida, y por ello de expresión y de inmanencia. El Dios spinoziano al afirmarse inmanente, expresivo, complicativo etc., da lugar a la infinidad de manifestaciones de vida que a su vez se manifiestan como parte de la sustancia infinita. Apunta Ezcurdia:

Esta determinación de la sustancia como fuerza o poder existir, va aparejada a la noción de *vida*. La vida es precisamente la capacidad expresiva o explicativa por la cual la sustancia da lugar a la manifestación en la que se constituye como tal (Ezcurdia, 2005, pág. 28).

Por ello es que Dios al ser pura potencia de existir es pura actividad, y por tanto se constituye como vida. La potencia de existir y la vida son los principios constitutivos que hacen de la sustancia una manifestación siempre viva y dinámica que se nos presenta en el pensamiento de Spinoza como *natura naturada*. Es decir, que se nos presenta como la diversidad de modos inmanentes de la existencia que a continuación explicaremos.

Capítulo II

Los modos

La determinación Natural

El Dios de Spinoza no sólo se manifiesta como pura potencia de existir o vida, sino también como el conjunto de leyes naturales a las que estamos sometidos. Allí radica el determinismo spinoziano, todas las cosas o modos del universo están sometidos a sus propias leyes naturales que los determinan. Como apunta Spinoza en la Proposición XXIX del libro I de la *Ética*:

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera (Spinoza, 2007, pág. 99).

Para el holandés, la determinación natural es de carácter necesario y atañe a toda la multiplicidad del universo sin excepción alguna. Por ello es que Dios al afirmarse y constituirse como *natura naturada*, se determina al mismo tiempo como los modos infinitos que obedecen sus propias leyes naturales, dependiendo de su propia forma y disposición dentro del orden natural. Al respecto nos dice Ezcurdia:

El Dios de Spinoza aparece no sólo como poder de existir o vida, sino como una serie de leyes naturales que se realizan en tanto orden necesario de toda multiplicidad. Dios, al constituirse en su manifestación, en la *Natura naturada*, se determina como los modos infinitos o leyes naturales en los que ésta afirma su forma (Ezcurdia, 2005, pág. 30).

Todas las leyes naturales que recaen bajo el entendimiento infinito de Dios y que se siguen de la necesidad su naturaleza eterna e infinita se manifiestan en infinitas cosas de infinitos modos. Como el mismo Spinoza apunta en la Proposición XVI del libro I de la *Ética*:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito) (Spinoza, 2007, pág. 86).

El orden natural cae bajo el entendimiento infinito de Dios, el cual se expresa de infinitas maneras. El entendimiento de Dios al ser infinito es capaz de captar todo cuanto existe en la faz del universo entero del cual es causa directa. O, dicho de otra manera, todo está en Dios y Dios está o se expresa en todo⁵. Dios se expresa en las leyes naturales que determinan a todos los modos inmanentes de la existencia.

⁵ A este respecto Giordano Bruno ya había planteado a su manera desde el horizonte del panteísmo que Dios se expresa en todas y cada una de las cosas del universo y por tanto del mundo. No se tienen registros claros, sin embargo pareciera que el holandés conocía y había leído la obra de Bruno que fue quemado en la inquisición por sostener tales ideas. Cabe mencionar que Bruno fue acusado de herejía, título que también se ganó Spinoza para pasar a formar parte de los pensadores malditos.

Los modos como afección de la sustancia

Así como Spinoza mismo procede de manera sistemática y va desplegando su metafísica y su ontología, trataremos de seguir por el mismo camino. Ahora explicaremos qué es lo que entiende el holandés por los modos inmanentes de la sustancia. Los modos son concebidos por Spinoza como las afecciones de la sustancia, como las expresiones de los atributos de manera determinada y singularizada. Cada modo tiene su propia densidad ontológica que se constituirá como su propia potencia de existir. En la Definición VI del libro primero de la *Ética*, el judío define modo de la siguiente forma:

Por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido (Spinoza, 2007, pág. 68).

Los modos como los concibe Spinoza son como su nombre lo indica modificaciones de la sustancia, en su determinación atributiva en tanto pensamiento y extensión. Los modos son entes singulares, que se diversifican y afirman como el orden natural visto desde el horizonte de la *natura naturada*, que responde a las determinaciones de las leyes de la naturaleza. Deleuze señala que Dios siempre será el productor de todo en diversas modalidades, en tanto Dios es infinito las modificaciones también van a ser infinitas, o, dicho de otra manera, los modos serán las afecciones infinitas de Dios. Los atributos expresan la esencia de la sustancia y en este sentido, como señala nuestro autor, se encuentran de nuevo las nociones de complicación y de explicación, en tanto la sustancia se expresa en los atributos y a su vez los atributos se expresan en los modos que son las afecciones de la sustancia. Nos dice Deleuze:

Es siempre Dios el que produce directamente, pero bajo modalidades diversas: en tanto es infinito, en tanto es modificado de una modificación ella misma infinita; en tanto es afectado de una modificación particular [...] cada atributo expresa la esencia de la sustancia. Se vuelve a encontrar aquí el doble movimiento de la complicación y de la explicación [...] *La sustancia se re-expresa, los atributos se expresan a su vez en los modos*” (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 180).

Deleuze nos explica claramente el movimiento re-expresivo de la sustancia infinita y su desdoblamiento infinito y terreno. La sustancia se expresa en los infinitos atributos y éstos a su vez se expresan y diversifican en infinitas modalidades, que son las afecciones mismas de la sustancia. Aunque dichas modificaciones son individuaciones determinadas que encontramos en la naturaleza.

La distinción cuantitativa

Los modos son al igual que los atributos infinitos, y se constituyen como la diversidad de cosas que hay en el universo, un micro organismo, un perro, una hormiga, un hombre, etc., pero también son los ríos, los mares, los árboles, las estrellas, los planetas y toda la diversidad infinita del universo en su conjunto. Por lo que en la teoría modal spinoziana la potencia de Dios se expresa modalmente en su diferencia cuantitativa. En este sentido, el hombre, como bien señala Deleuze, es parte de esta diferencia cuantitativa, es un modo inmanente más, y por ello pierde todos los privilegios que

ontológicamente le eran propios desde la perspectiva de una participación imitativa propia del cristianismo. Señala Deleuze:

La potencia de Dios se expresa o se explica modalmente, pero solamente por y en esta diferenciación cuantitativa. Es por ello que en el spinozismo el hombre pierde todos los privilegios que debía a una pretendida cualidad propia, y que solamente le pertenecían desde el punto de vista de una participación imitativa (Deleuze, 1996, pág. 178).

Cada modo responde a su propia cadena causal que lo determina, sin embargo nunca hay una separación, ya que cada modo expresa también la esencia de Dios. Los modos siempre expresarán en su esencia la esencia de Dios, pero de una manera individuada y singularizada. Cada modo tendrá para sí una cadena causal propia dependiendo de a qué modo nos estemos refiriendo. Esto implica que, si bien cada ser humano expresa a su manera la esencia de Dios, también expresa en su propia esencia la esencia de todo un proceso causal determinado por otros modos. Esta idea sin duda refiere a que los modos no proceden directamente de Dios sino de otros modos inmanentes, es decir que en el caso del modo humano, hay madre, padre, antepasados etc. Al respecto nos dice Deleuze:

Los modos se distinguen cuantitativamente: cada modo expresa o explica la esencia de Dios, por mucho que esa esencia se explique ella misma por la esencia del modo, es decir, se divida según la cantidad correspondiente a ese modo (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 178).

Los modos se van a distinguir cuantitativamente. Y cada modo va a expresar o explicar la esencia de Dios, sin embargo, también cada modo se va a explicar a sí mismo por su propia esencia, es decir, que se va a explicar cuantitativamente según su propia modalidad. De manera que, en la teoría modal en tanto *natura naturada* podemos afirmar con más claridad que los modos son las afecciones de la sustancia y la manera en como ella se afecta a sí misma en el despliegue modal infinito, que ha tomado una diversidad e infinidad de formas.

En la teoría modal spinoziana no hay rangos ni jerarquías, de manera que se da una horizontalidad inmanente y no una concepción vertical de la misma. No hay mejores ni peores copias de un ser trascendente, sino un Dios terreno siempre inmanente al mundo, o como nos dice el francés:

Los modos de un mismo atributo no se distinguen por su rango, por su proximidad o su lejanía de Dios. Se distinguen cuantitativamente, por la cantidad o capacidad de su esencia respectiva que participa siempre de la sustancia divina (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 178).

Deleuze señala que los modos de un mismo atributo no se van a distinguir ya por jerarquía, cercanía o lejanía de Dios, sino que se van a distinguir cuantitativamente. Esto es dependiendo de la cantidad o capacidad de su esencia respectiva o bien de su propia potencia. Aunque a su vez cada modo singular siempre participará directamente de la sustancia divina, ya que desde el plano de la expresión-inmanencia, y la *complicatio-explicatio*, estarán siempre implicados. Apunta al respecto el francés:

Si consideramos las esencias de los modos finitos, vemos que no forman un sistema jerárquico en el que los menos potentes dependerán de los más potentes, sino que una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 179).

Los modos finitos ya no estarán ordenados jerárquicamente puesto que los menos potentes no dependerán de los más potentes, sino que serán un conjunto o una colección infinita de modos finitos, los cuales serán todos iguales ontológicamente, aunque diferirán en su esencia particular. Estos convivirán en una red compleja de implicaciones mutuas, en la que cada esencia convendrá en lo que le sea correspondiente con las demás, además de que todas estarán implicadas entre sí en una producción infinita y compleja; todos los modos se convendrán con los demás⁶. Todos los modos son determinados según su propia potencia de existir, sin embargo, como señala Deleuze, no están alejados de Dios:

Así Dios produce directamente cada esencia con todas las demás. En fin, los modos existentes mismos tienen a Dios por causa directa (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 179).

Dios produce directamente las esencias y que todos los modos existentes tienen por causa directa a Dios, es decir que no hay ninguna lejanía, sino que se implican.⁷ Cada modo depende directamente de la esencia y la expresión divina, de manera que Dios está presente en todos los modos existentes, y todos los modos existentes son presentes a Dios, de ahí el inmanentismo o panteísmo de Spinoza.

Distinción cualitativa en los modos

Dentro de los modos existentes, para Deleuze, se deben distinguir tres cosas. La primera, es que cada modo posee una esencia intrínseca, que hace que ese modo singular tenga un cierto grado de potencia dependiendo de su propia composición y estructura. La segunda, son las relaciones en las que dicho modo se expresa, es decir, cómo es que este modo se desenvuelve en función de un contexto y los encuentros que

⁶ Spinoza desarrolla y propone un monismo sustancial que presupone a la totalidad de lo real como un solo individuo. A partir de una compleja red de encuentros, composiciones, correspondencias, pliegues, despliegues y repliegues, se propone en la *Ética* una fenomenología física, o, dicho de otra manera, una etología de los modos inmanentes de la existencia y las pasiones que los acompañan. Al respecto señala Gregorio Kaminsky en *La política de las pasiones* “Spinoza desarrolla, y por otra parte ratifica, la concepción monosustancial que presupone a la Naturaleza como un solo Individuo, inmutable en su totalidad (E, II, Lemas 1 a 7 y Post.) a partir de una compleja fenomenología física de la naturaleza” (1998, pág. 31).

⁷ Para Spinoza y su concepción de la Naturaleza, no existen jerarquías, ni una estructura piramidal de mejores y peores. Por otro lado, más bien lo que hay son una serie de relaciones complejas que se dan en función de potencias, intensidades, poderes asimétricos que siempre son distintos y desiguales según su propia naturaleza e individuación. El orden natural no se concibe a través de ninguna especie de gradación ontológica, lo que existe son modos que se relacionan e interactúan a cada momento en una reciprocidad e intercambio volitivo constante. Apunta Kaminsky: “El orden natural de las cosas no concibe una jerarquía piramidal y descendente, sino sólo un interjuego de potencias y poderes asimétricos, desiguales y no recíprocos” (Kaminsky, 1998, pág. 127).

lleva a cabo en cada momento, dependiendo de su propio entorno. Y la tercera, es la relación de sus partes extensivas, entendidas como todos los cuerpos de los que se compone el modo singular, que se corresponden entre ellas, y bajo otras relaciones, lo que abre un panorama relacional múltiple y que podríamos denominar infinito, o al menos incuantificable. Estos son los tres niveles de los modos existentes.

En un modo existente, debemos distinguir tres cosas: la esencia como grado de potencia; las relaciones en las que ella se expresa; las partes extensivas subsumidas bajo esa relación. A cada uno de esos niveles corresponde un orden de la Naturaleza (Deleuze, 1996, pág. 228).

Por lo que de cada modo se va distinguir un grado de potencia y una naturaleza intrínseca correspondiente. Si bien no hay jerarquías dentro de la ontología spinoziana, sí se dan niveles de potencia que hacen de cada criatura algo singular y por tanto se puede hablar de que siempre habrá modos más potentes y poderosos que otros. Por ello es que Spinoza denomina cosas “finitas en su género” a aquellas cosas “modos” que pueden ser limitadas por otras cosas. Nos dice Spinoza en la Definición II del libro I de la *Ética*:

Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo un pensamiento es limitado por otro pensamiento [...] (Spinoza, 2007, pág. 67).

De manera que, siempre habrá cuerpos más potentes que otros y pensamientos más potentes que otros. Podemos observar que en la ontología del holandés son claras las determinaciones y los límites de cada modo, cada modificación de la sustancia, estará determinada según su propia esencia y su disposición existencial.

Sin embargo, aunque cada modo tiene sus propios límites y determinaciones, siempre dichos límites y determinaciones se dan en el campo de la inmanencia y la igualdad. Estos son los criterios fundamentales de la filosofía spinoziana para generar siempre una cercanía entre la sustancia y sus infinitos modos, dejando de lado la trascendencia. Como bien apunta Ezcurdia:

La filosofía spinoziana no pone el énfasis en los motivos de la *trascendencia* y la *jerarquía*, sino en los de la *inmanencia* y la *igualdad* (Ezcurdia, 2005, pág. 34).

Ya en la *natura naturada*, cuando hablamos de los modos inmanentes siempre lo hacemos desde la igualdad ontológica, sin trascendencia ni jerarquías. Sólo de esta manera se puede realizar un acercamiento más eficaz de Dios y su producción. Deleuze nos explica que los modos son también expresivos puesto que explican también cualitativamente la esencia de la sustancia, es decir que los modos participan directa y activamente de Dios. Sin embargo, se van a distinguir cuantitativamente en tanto producción infinita determinada y autoafectiva de la sustancia.

Los modos son precisamente expresivos en tanto implican las mismas formas cualitativas que las que constituyen la esencia de la sustancia (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 180).

El hombre puede conocer

Vemos entonces que existen dos maneras de abordar la teoría modal spinoziana, por un lado, como cantidad y por otro como cualidad modal. Al final, son dos expresiones que remiten a lo mismo, pero visto desde distintas perspectivas. La otra determinación cualitativa del modo del atributo pensamiento es la de “conocer”. Tal determinación modal aparece en la figura del hombre, que es el modo al que le es dado el pensar. Nos dice Spinoza en el Axioma II del libro II de la *Ética*:

El hombre piensa (Spinoza, 2007, pág. 127).

El hombre es para el holandés un modo de la existencia al cual le es dado formar ideas, puesto que posee “alma”, la cual es precisamente una cosa pensante. A la esencia del hombre pertenece el pensar. Dado que la naturaleza del hombre está constituida por el atributo pensamiento, entonces le es propio formar ideas. El hombre como modificación del atributo pensamiento tiene la capacidad de conocer en diversas facetas. Entonces, para el judío, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Es la idea y el conocimiento la gran distinción del hombre como modo inmanente. Al respecto nos dice Spinoza en la Demostración de la Proposición XI del libro II de la *Ética*:

La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, de todos los cuales es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana (Spinoza, 2007, pág. 140).

Por lo que la esencia del hombre desde el atributo pensamiento está constituida por la capacidad de generar ideas. Para Spinoza el conocimiento no se reduce a la adecuación de la mente a la cosa, sino que se determina como la afirmación del sujeto en tanto modificación del atributo pensamiento. El sujeto al participar inmediatamente del atributo pensante está sujeto a sus leyes, por lo que es capaz de generar sus propios objetos de conocimiento, sus propias ideas y conceptos. Spinoza señala en la *Ética libro II, Definición III*:

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

Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma. (Spinoza, 2007, pág. 126)

Como aclara Spinoza es una acción del alma misma la que determina la propia capacidad de generar ideas. Pero, como bien señala el autor, más que una percepción es un concepto, ya que es el alma la que se expresa por sí misma sin necesidad de objetos externos que la determinen a producir alguna idea.

Claridad y Distinción

Spinoza sigue pensando en los criterios modernos de claridad y distinción propuestos por el francés Descartes, a quien admiró profundamente. Los criterios de claridad y distinción son el camino a seguir por Spinoza para poder acuñar la noción de idea adecuada, la cual posee a la verdad como criterio intrínseco. Nos dice Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

Por lo tanto, de ninguna manera deberemos temer figurarnos algo, si percibimos la cosa clara y distintamente [...] (Spinoza, 2011, pág. 31).

Y posteriormente en la Definición del libro II de la *Ética*:

Entiendo por *Idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. (Spinoza, 2007, págs. 126-127)

De manera que, una idea adecuada al igual que la noción de claridad y distinción no necesita de un correlato externo para poseer verdad intrínsecamente. Son un tipo de ideas que consideradas en sí mismas resultan epistemológicamente autosuficientes.

El autómatas espiritual

Para Spinoza el hombre tiene la capacidad intrínseca de pensar, conocer, y una autonomía gnoseológica como parte del atributo pensamiento. Y aunque no posea un entendimiento infinito como sólo le es dado a la sustancia, tiene una capacidad muy amplia de entender y de generar ideas “automáticamente”. El entendimiento se puede bastar a sí mismo dada la potencia de pensar y capacidad de producir ideas. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza nos aclara la noción de “autómatas espiritual”. Al respecto nos dice el autor:

Así pues, la forma del pensamiento verdadero debe residir en este pensamiento mismo sin relación con otros; no reconoce como causa un objeto, sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento (Spinoza, 2011, pág. 35).

Por lo que, para Spinoza el pensamiento mismo tiene la capacidad de deducir ideas claras y distintas, es decir verdaderas, por ejemplo, la idea de Dios que ha podido ser deducida y determinada por el entendimiento mismo sin necesidad de un objeto externo. Nos dice Spinoza:

Por consiguiente, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de ser buscado en el pensamiento mismo y ser deducido de la naturaleza del entendimiento (*idem*, pág. 36).

Para el holandés en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el entendimiento es capaz por sí mismo de auto corregirse para llegar a ideas claras y distintas, en este sentido sigue tomando prestado al cartesianismo algunos planteamientos que en la *Ética* tomaran formas más decisivas y contundentes para el pensamiento de Spinoza. Para el judío el alma obra según sus propias leyes determinadas. Dicha manera en la que el alma obra, es precisamente lo que Spinoza entiende por el “autómatas espiritual”. En el *Tratado de la reforma...* apunta el judío:

[...] lo que viene a ser lo mismo que dijeron los antiguos, a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos; con la diferencia de que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros aquí, que el alma obra según leyes determinadas y a la manera de un autómatas espiritual (Spinoza, 2011, pág. 43).

Y más adelante señala en la *Ética*:

Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce (Spinoza, 2007, pág. 176).

Spinoza sigue a Descartes cuando le otorga al sujeto una autonomía epistémica y un despliegue racional autónomo. Por ello es que algunos autores han visto en Spinoza un precursor del idealismo alemán, el cual plantea sujetos con una conciencia autónoma, autoproducida. Aunque es desde el horizonte de la immanencia que Spinoza le otorga al sujeto la autonomía epistémica, ya que Dios al expresarse y constituirse como atributo pensante del cual el hombre es un modo constitutivo, ve en el sujeto mismo su principio de afirmación inmanente. En este sentido el sujeto retiene y produce para sí los criterios de verdad, claridad y distinción.

Ideas adecuadas

Las ideas claras y distintas son para Spinoza el principio con el cual se podrá satisfacer cabalmente la forma activa del entendimiento y producir así lo que llamará “ideas adecuadas”, que son las ideas que poseen a la verdad como forma intrínseca. Por lo que lo verdadero no se distingue de lo falso por una mera denominación extrínseca, sino que es ante todo por una denominación intrínseca. Ya que es el pensamiento en su autorregulación que puede concebir ideas aunque nunca lleguen a tener una contrastación empírica o nunca lleguen a ser realizadas. Como el mismo Spinoza nos aclara en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

Porque, en cuanto a lo que constituye la forma de lo verdadero, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue no solamente por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. En efecto, si algún obrero concibe en su debido orden una obra, aunque tal obra nunca haya existido, ni haya de existir nunca, su pensamiento es, sin embargo, verdadero y el pensamiento es el mismo, exista la obra o no (Spinoza, 2011, págs. 34-35).

En tanto el sujeto expresa el carácter activo del atributo pensamiento, es capaz de crear ideas que, únicamente en función de su propia adecuación interna, garantizan su certeza. Es entonces en función de su garantía interna que podemos hablar de ideas adecuadas, independientemente de si éstas tienen un correlato externo o no.

Hasta este punto pareciera que no existe ningún vínculo entre los dos atributos de los cuales participa el hombre, o sea el atributo pensante y el atributo extenso. Sin embargo, en la epistemología spinoziana se da una correspondencia entre ambos atributos que se funda en su participación inmediata de un mismo orden inmanente. En este sentido toda verdad o idea adecuada encuentra su paralelo en las cosas físicas, extensas o esencias formales. En tanto Spinoza nos dice que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas hayamos dicho paralelismo. Por lo que la determinación de una idea adecuada se encuentra tanto en la determinación del

atributo extenso como en la del atributo pensante. Apunta el holandés al respecto en la Carta LX de su correspondencia:

Entre la idea verdadera y la idea adecuada no reconozco ninguna diferencia, como no sea la de que verdadero se dice sólo con referencia a la conveniencia de la idea con aquello de lo que ella es idea; el nombre adecuado se refiere, en cambio, a la naturaleza de la idea considerada en sí misma; de modo que no se da diferencia alguna entre la idea verdadera y la adecuada, excepto aquella relación extrínseca (Spinoza, 2011, pág. 70).

En la filosofía spinoziana podemos observar que la adecuación de las ideas no recae como en Descartes en un mero solipsismo epistémico. Las ideas adecuadas responden al orden inmanente, y por ello la verdad se abre a la determinación de las esencias formales o cosas físicas. Para Spinoza dar cuenta de una idea o cosa extensa, es dar cuenta al mismo tiempo de las cosas que la hacen posible, es decir, de las ideas o cosas en las que tienen su fundamento, su principio, su génesis. En última instancia, estamos hablando de las leyes naturales como principio y determinación de todos los modos inmanentes. Si entendemos cabalmente las leyes de la naturaleza, estaremos entendiendo entonces el principio objetivo y funcionamiento de las cosas mismas. Mientras más entendemos a la naturaleza y sus leyes más nos acercamos a la verdad y al mejor entendimiento de la naturaleza de Dios.

La determinación de las ideas y las cosas extensas se da con base en la definición de su esencia. La epistemología spinoziana enfatiza no sólo el aspecto descriptivo, sino también el constructivo o “genético” de la definición. Porque es en la definición genética de las cosas que se explica cómo se realiza la ley natural en una serie de casos concretos. Entonces no es sólo el carácter activo y creativo de la razón por sí misma, la claridad y la distinción, sino el aspecto genético de la definición lo que le darán forma y determinarán lo que son para Spinoza las ideas adecuadas y verdaderas.

Imaginación e ideas inadecuadas

Es a partir del horizonte de las ideas adecuadas que Spinoza nos presenta y distingue entre razón e imaginación, entre conocimiento adecuado e inadecuado. Por un lado, tenemos que la razón es activa, capaz de crear sus propios objetos de conocimiento, capaz de autorregularse según sus propias exigencias metodológicas de la claridad y la distinción como criterio de verdad autónoma. Y por otro lado tendremos que la imaginación es pasiva, es limitación, supone nociones oscuras y confusas. Spinoza nos habla de las falsedades del pensamiento como ficciones que se producen fortuitamente, y que siempre nos sobrevienen de causas externas a nosotros, por lo que la imaginación nos hace seres pasivos. Nos dice Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

Así hemos distinguido, entonces, entre la idea verdadera y las demás percepciones y hemos mostrado que las ideas figuradas, las falsas y las demás tienen su origen en la imaginación, es decir, en algunas sensaciones fortuitas, y (por decir así) sueltas, que no nacen de la potencia misma del Alma, sino de causas externas [...] O, de preferirlo,

entiende aquí por imaginación lo que quieras, con tal que sea algo distinto del entendimiento y por lo cual el alma tenga una condición de paciente; pues lo mismo da que entiendas cualquier cosa una vez que sabemos que la imaginación es algo vago [...] (Spinoza, 2011, págs. 42-43).

La imaginación, para el judío, es la adopción de la pasividad del sujeto y del entendimiento, abriendo paso al embate de ideas de origen puramente externo. En el terreno de la imaginación no hay verdad sino confusión, quedan desplazadas las ideas adecuadas que suponen definiciones genéticas, y sólo quedan ficciones del pensamiento, es decir, lo que Spinoza llama “ideas inadecuadas”. Las ideas falsas o de la imaginación son ideas que carecen de un conocimiento objetivo de las cosas de la naturaleza, por lo que dichas ideas no nos pueden enseñar ni aportar nada acerca de la esencia del pensamiento. Como señala nuestro autor:

Las ideas falsas y las ideas figuradas no tienen nada de positivo (como hemos mostrado ampliamente) en virtud de lo cual sean llamadas falsas o figuradas; es solo un defecto de conocimiento que se las considera así. Por lo tanto, las ideas falsas y las figuradas, en cuanto tales, nada pueden enseñar acerca de la esencia del pensamiento. (Spinoza, 2011, pág. 54)

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza nos plantea las ideas de la imaginación como carentes de todo conocimiento sin cosa positiva alguna. Deleuze señala que en dicho estado de imaginación o “primer género de conocimiento” nos encontramos al azar de los encuentros padeciendo por el efecto que aquéllos tienen sobre nosotros. Apunta el francés:

El primer género [imaginación] está constituido por todas las ideas inadecuadas, [...] y su concatenación. Este primer género corresponde primeramente al estado de naturaleza: percibo los objetos al azar de los encuentros, según el efecto que tienen sobre mí (Deleuze, Gilles, 1996, pág. 283).

Por lo que el primer género de conocimiento, que es el de la imaginación, se sitúa en el ámbito de las ideas pasivas, falsas, confusas etc., es decir inadecuadas. Es por ello que en este primer nivel no hay un conocimiento adecuado. El hombre en el estado imaginativo toma dichas ideas como si fueran las cosas mismas. Sin embargo, es un estado primario en el que se percibe desde la pura inmediatez, tanto de sí mismo, como la de los objetos, no hay conocimiento objetivo⁸. Ésta es una faceta del conocimiento que reacciona puramente ante estímulos extrínsecos. Nos dice Kaminsky al respecto:

El hombre “toma las afecciones de su imaginación por las cosas mismas”; en la *inmanencia* del mundo forja trascendencias ilusorias que “no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la *contextura de su imaginación*” [E, I, Ap. (s/nº)] (Kaminsky, 1998, pág. 45).

⁸ Los géneros de conocimiento en Spinoza no son solamente eso, sino también formas de vivir, de percibir, son incluso una visión del mundo. Nos dice también que el primer género de conocimiento, que es el de la imaginación, se sitúa en el ámbito de las ideas inadecuadas, de afecciones pasivas, además en este primer nivel no hay un conocimiento adecuado, es un estado primario en el que se percibe desde la pura inmediatez, tanto de sí mismo, como la de los objetos y se actúa de la misma manera. Ésta es una faceta del conocimiento que reacciona puramente ante estímulos extrínsecos.

Nos dice el autor que el problema con la imaginación es que el hombre la toma como si fueran las cosas mismas. De manera que nos forjamos a través de la imaginación ilusiones que para nada reflejan lo que son las cosas en realidad, la imaginación en este sentido no nos proporciona ni nos indica la naturaleza de las cosas. La imaginación tiene un papel limitado y primario en el acercamiento con los objetos, es decir, que únicamente estamos en el plano de la subjetividad y en la textura de nuestra propia imaginación, cosa que en primera instancia no arroja objetividad de nuestros encuentros sino solo invenciones⁹.

Crítica a la metafísica de la trascendencia

Lógica de géneros y especies

Las ideas inadecuadas llevan siempre consigo la incapacidad de darnos cuenta de cómo son las cosas en realidad. Es por ello que el holandés lleva a cabo una dura crítica de corte nominalista a los conceptos propios de la lógica de géneros y especies. Spinoza argumenta que mientras el entendimiento este sometido a dicha lógica, no puede dar cuenta de las leyes de la naturaleza que aparecen como el fundamento del orden inmanente de toda la multiplicidad. La lógica de géneros y especies supone a los géneros mismos como las causas o formas trascendentes, que son copia o realidad degradada. La crítica spinoziana a la tradición aristotélico-tomista, se basa en su rechazo a los llamados “universales”, ya que ellos no dan cuenta de las esencias particulares, sino que, por el contrario, la ocultan por la indefinición y vaguedad de su forma, lo que dificulta su aplicación concreta. Nos dice Spinoza al respecto:

Pero, antes de seguir adelante hay que señalar aquí, de paso, que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la esencia de otra es la misma que existe entre la actualidad o la existencia de la misma cosa y la actualidad o la existencia de otra cosa. De tal modo que, si, por ejemplo, quisiéramos concebir la existencia de Adán sólo por la existencia en general, sería lo mismo que si para concebir la esencia prestásemos atención a la naturaleza del ser y definiésemos finalmente a Adán como un ser. Así, cuanto más en general se concibe la existencia, tanto más confusamente también se la concibe y tanto más fácilmente puede uno figurársela con respecto a cada cosa. Por el contrario, cuanto más particularmente se la concibe, tanto más claramente se la conoce y tanto más difícilmente uno se la figura, aunque no se preste atención al orden de la Naturaleza, con respecto a algo que no sea la cosa misma (Spinoza, 2011, págs. 26-27).

⁹ Sin embargo, hay que mencionar que Spinoza no rechaza el papel y el poder que tiene la imaginación en la vida del hombre. Lo que le preocupa al holandés, como veremos más adelante, es el uso perverso que se le puede dar al confundirla con el entendimiento; y cómo el entendimiento mismo se puede valer de ella para confundir y hacer que otros hombres sigan cosas que en realidad son falsedades, dogmas, cierto tipo de creencias etc. En última instancia, el uso político que se puede dar a la imaginación es lo preocupante, no propiamente la imaginación misma. Señala Kaminsky: “Spinoza nunca rechaza el poder de la imaginación sino su uso sustitutivo y perverso del entendimiento dentro de los propósitos nada trascendentes y bien mundanos que esto conlleva” (Kaminsky, 1998, pág. 45).

La crítica nominalista que realiza nuestro autor sigue el camino que ya algunos otros autores como Ockam habían propuesto. Basta con recordar la famosa frase del autor en la que argumenta que los universales no existen fuera del cerebro humano. Sin embargo, la crítica de Spinoza a los distintos conceptos que para él son producto de la imaginación y por tanto, ideas inadecuadas, no se reduce a la lógica de géneros y especies. Dentro de su crítica aparecen también las ideas entorno a causas finales, la creación del mundo a partir de la nada y libertad divina entendida como libre albedrío.

El problema central de la crítica a la lógica de géneros y especies, radica en la incapacidad de reconocer la diversidad e ilimitación de cosas sujetas a leyes. Por lo que los objetos quedan reducidos a la vaguedad y oscuridad de los conceptos universales, incapaces de aparecer como causa eficiente de los objetos. El planteamiento de esta lógica supone un Dios trascendente a toda multiplicidad, de lo que todo no es más que una mala copia. No es posible predicar algo sobre Dios, sino por mera analogía. Pero, en el caso de Spinoza, por el contrario, Dios es idéntico a su manifestación terrena, por lo que es posible referirse a Él en el mismo sentido que a la Naturaleza. Esto, siempre y cuando nos encontremos el terreno de la claridad y distinción, de las ideas adecuadas, y definiciones genéticas. Mientras más entendemos las leyes de la naturaleza, más entendemos a Dios¹⁰.

El judío hace énfasis en el carácter pasivo de las ideas de la imaginación dada su forma inadecuada, y la lógica de géneros y especies, las causas finales etc., son claramente ideas de la imaginación y no de la razón. Todas estas ideas son de carácter extrínseco, es decir, que tiene su origen en una serie de datos de la experiencia, en imágenes de carácter sensible que carecen de contenido específico alguno, por lo que no hay conocimiento ni definiciones genéticas. Es precisamente la propia limitación imaginativa del ser humano la que hace que pensemos en universales. Al ser nuestra imaginación desbordada, el hombre busca lo que es común a cada cosa y no atiende la singularidad de cada una de las cosas. Sin embargo, dicho proceso lleva consigo una

¹⁰ Es interesante cómo la noción que Spinoza acuñó de Dios como la naturaleza y el conjunto de sus leyes se propagó e influyó en grandes mentes como la de Albert Einstein. Cuando Albert Einstein fue interrogado vía telegrama por el rabino Herbert S. Goldstein sobre si creía o no en la existencia de Dios, Einstein respondió: “*Creo en el Dios de Spinoza, quien se revela a sí mismo en una armonía de lo existente, no en un Dios que se interesa por el destino y las acciones de los seres humanos*”.

En una entrevista de 1930 publicada en el libro *Glimpses of the Great* de G. S. Viereck, Einstein amplía su explicación aún más:

“Tu pregunta es la más difícil del mundo. No es algo que pueda responder con un simple sí o no. No soy ateo. No sé si pueda definirme como un panteísta. El problema en cuestión es demasiado vasto para nuestras mentes limitadas. ¿Puedo contestar con una parábola? La mente humana, no importa qué tan entrenada esté, no puede abarcar el universo. Estamos en la posición del niño pequeño que entra a una inmensa biblioteca con cientos de libros de diferentes lenguas. El niño sabe que alguien debe de haber escrito esos libros. No sabe cómo o quién. No entiende los idiomas en los que esos libros fueron escritos. El niño percibe un plan definido en el arreglo de los libros, un orden misterioso, el cual no comprende, sólo sospecha. Ésa, me parece, es la actitud de la mente humana, incluso la más grande y culta, en torno a Dios. Vemos un universo maravillosamente arreglado, que obedece ciertas leyes, pero apenas entendemos esas leyes. Nuestras mentes limitadas no pueden aprehender la fuerza misteriosa que mueve a las constelaciones. Me fascina el panteísmo de Spinoza, porque él es el primer filósofo que trata al alma y al cuerpo como si fueran uno mismo, no dos cosas separadas”.

limitación de conocimiento tal que se encuentra en el ámbito de lo imaginario y lo inadecuado. Nos dice Spinoza al respecto:

De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como «hombre», «caballo», «perro», etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes –por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno etc.) [...] Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas (Spinoza, 2007, pág. 173).

Entonces la lógica de géneros y especies al poner el acento en las imágenes de los sentidos y generar con base en ellos conceptos universales carentes de contenido alguno, son ideas de la imaginación. Y tampoco desde esta perspectiva se puede dar cuenta de las leyes de la naturaleza que son la causa eficiente de los particulares. Para nuestro autor, conocer algo es conocerlo por su esencia, es decir por su causa próxima, es por ello que el conocimiento sensible nunca cumplirá con el rigor de carácter genético. El conocimiento sensible sólo revela las causas inmediatas de las cosas y por ende es incapaz de ofrecernos la verdad sobre las cosas finitas.

Cuando nos acercamos a las cosas por medio de los puros sentidos estamos sometidos a la inmediatez que los sentidos nos ofrecen y podemos más que generarnos ideas incompletas de las cosas. Para ilustrar dicha cuestión Spinoza nos recuerda la idea del infinito que se puede generar de algún objeto si sólo lo captamos con los sentidos. La determinación de la forma de un objeto captado sensiblemente, requerirá indagar la causa del objeto en el objeto finito anterior que fue su causa, y de esta manera, remontarse ilimitadamente al infinito.

Por lo que la experiencia sensible queda descartada de las ideas adecuadas y genéticas de las cosas. Dado que el sujeto queda desbordado por una infinidad de causas mediatas que se le van apareciendo en una red inagotable de las mismas. Este tipo de conocimiento por su naturaleza finita, nunca es capaz de llegar a las verdades eternas e infinitas, a las causas próximas y definiciones genéticas que son la verdad objetiva de las cosas. Nos dice el holandés en la Proposición y Demostración XXXI del libro II de la *Ética*:

Acerca de la duración de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.

Demostración: En efecto, cada cosa singular, al igual que el cuerpo humano, debe ser determinada a existir y obrar de cierta y determinada manera por otra cosa singular, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito. Ahora bien, puesto que hemos demostrado en la proposición anterior, a partir de dicha propiedad común a las cosas singulares, que nosotros no tenemos, acerca de la duración de nuestro cuerpo, sino un conocimiento muy inadecuado, debe seguirse, acerca de la duración de las cosas singulares, la misma conclusión, a saber: que no podemos tener de ella sino un conocimiento muy inadecuado (Spinoza, 2007, pág. 166).

El cuerpo al ser de naturaleza sensible al igual que los objetos, no resulta el principio para determinar la esencia de éstos. El conocimiento que se tiene de los objetos en el

cuerpo, es puramente extrínseco, pasivo y limitado, no nos presenta las leyes de la naturaleza que sí son el principio genético de las cosas. Por otro lado, el conocimiento corpóreo, parece más bien ser el detonante de una serie de principios universales que son caracterizados por ser ideas de la imaginación dada su oscuridad y vaguedad.

Para dar más fuerza y énfasis a las ideas hasta ahora expuestas, cabe señalar que para Spinoza la matemática y la geometría son las ciencias paradigmáticas en las que realiza a cabalidad el carácter adecuado de las ideas y la potencia activa del sujeto. Es precisamente a partir de la matemática y la geometría que se afirma la potencia del entendimiento del hombre y que se puede llegar a definiciones genéticas. Para el judío, de alguna manera es a través de estas ciencias que el hombre le puede acceder al entendimiento divino en tanto es la matemática y la geometría la que nos da cuenta de cómo funcionan las leyes de la naturaleza.

Spinoza ve en la matemática y en la geometría discursos que satisfacen las exigencias de la razón en su máximo esplendor. En la medida en que estas ciencias no dan cuenta de los objetos con base en percepciones diversas y difusas, causas finales, géneros y especies etc., sino que lo hacen según los criterios de claridad y distinción, serán las ciencias de las ideas adecuadas y del orden inmanente. Apunta el judío en el Apéndice del libro I de la *Ética*:

Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese oculta eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad; y además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas (Spinoza, 2007, pág. 116).

Entonces, la geometría y la matemática se articulan en una serie de inferencias de carácter claro y distinto y presentan por sí mismas una adecuación interna. Esta dupla, es la manifestación cabal del poder creativo del sujeto y de la afirmación de su capacidad para generar ideas verdaderas. Es la expresión más acabada del sujeto como atributo pensante en su aplicación práctica. De esta manera, es como el sujeto puede producir ideas que son objeto su propio conocimiento y que serán a su vez principio de nuevas ideas. Dichas ideas al ser conocidas pueden a su vez generar nuevas ideas y así sucesivamente.

Los cuerpos

Spinoza nos dice que el atributo se expresa en los modos de tres maneras distintas, pero que en realidad todas son diferentes caras de lo mismo. Dichas expresiones son: el modo infinito inmediato, el modo infinito mediato, y el modo infinito existente. Los modos infinitos inmediatos de lo extenso, son el movimiento y el reposo y la faz o la figura del universo entero. Spinoza define esto a propósito de poder identificar la naturaleza de los cuerpos en varias dimensiones. Por un lado, desde la dimensión cuantitativa, como movimiento y reposo, como puntos y líneas, es decir desde la perspectiva *more geometrico*.

Y, por otro lado, la parte cualitativa de los cuerpos ya en sus determinaciones intrínsecas dependiendo de su propia disposición corporal, su capacidad de percibir y ser afectado. La misma noción de cuerpo en Spinoza es clasificada en la categoría de extensión, es decir, como materia que expresa de una determinada manera la esencia de Dios. Nos dice Spinoza en la Definición I del libro II de la *Ética*:

Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa [...] (Spinoza, 2007, pág. 126).

De manera que, todo cuerpo es extenso y siempre será determinado por la sustancia divina de la cual es expresión. La sustancia contiene a todos los modos existentes que se distinguirán cuantitativamente y que estarán, como nos dice el holandés, en movimiento o en reposo según sea su disposición, a menos que otro cuerpo los saque de su estado original. En primera instancia Spinoza habla de los cuerpos no en sus determinaciones cualitativas, sino que habla de ellos como mera extensión geométrica, como puntos y líneas. Es la física de Spinoza la que nos introduce la noción que tiene de cuerpo como extensión, rapidez y lentitud etc., es un planteamiento muy parecido al que Hobbes hace de los cuerpos como materia en movimiento.¹¹ Nos dice Spinoza en el Axioma I y Lema I del libro II de la *Ética* respectivamente:

Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo. (Spinoza, 2007, pág. 144)

Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia. (Spinoza, 2007, pág. 145)

Y también señala en el Lema III del libro II de la *Ética*:

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito. (Spinoza, 2007, pág. 145)

Cuando el judío habla de los cuerpos desde la perspectiva de su física, su diferencia únicamente radica en su disposición y constitución material y no en razón de la sustancia. Los cuerpos son determinados entre ellos mismos a mantener estados de movimiento y de reposo, de rapidez y lentitud. Se trata de múltiples cadenas causales extenso-materiales que engloban a todos los modos extensos del universo sin excepción. En este asunto Spinoza es profundamente cartesiano-hobbesiano, ya que al igual que el francés y el inglés, concibe un universo corpóreo, material y terreno.

Sin embargo, para Spinoza el cuerpo es también un conjunto de otros muchos cuerpos, de igual o distinta magnitud e incluso de diversa naturaleza. Es decir que, para el holandés, el cuerpo es un compuesto. Todo cuerpo es un “individuo compuesto” de muchos otros cuerpos. Como señala Spinoza en el Postulado I del libro II de la *Ética*:

¹¹ Tales planteamientos serán también retomados y planteados por Isaac Newton quien los volverá famosos y les dará el estatuto de leyes universales para la física clásica. La famosa primera ley de Newton que dice: “*Todo cuerpo permanecerá en reposo o con un movimiento rectilíneo uniforme a no ser que una fuerza actúe sobre él.*” No fue algo original ni propio del inglés. Ya varios pensadores como Leonardo, Galileo, Descartes, Leibniz, Hobbes y el mismo Spinoza, había intuido dicha cuestión. Aunque no fue hasta que Newton la bautizara como la “ley de la inercia” que tomaría relevancia.

- I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto (Spinoza, 2007, pág. 150).

En este sentido cuando el judío habla del cuerpo, si bien, lo hace desde su física también lo hace con una profunda conciencia de la composición y estructura biológica de los cuerpos vivos. Spinoza siempre tuvo presente que los cuerpos se componen de otros muchos cuerpos que pueden ser fluidos, blandos, duros etc., y que a su vez estos cuerpos estarán formados de otros más y así sucesivamente. Por consiguiente, el cuerpo humano será afectado de muchísimas maneras ya que cada cuerpo, a su vez compuesto de otros, se afectará diferente según su propia constitución. Apunta Spinoza en el Postulado II Y III del libro II la *Ética*:

- II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros blandos, y otros en fin duros (Spinoza, 2007, pág. 150).
- III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores (Spinoza, 2007, pág. 150).

Nos dice nuestro autor que el cuerpo humano está compuesto de diversos cuerpos, los cuales se afectan cada uno de diversa manera. En este sentido es que el cuerpo humano en tanto modo compuesto de modos, es susceptible de ser afectado por un mismo cuerpo de muchísimas formas distintas. Al respecto Señala Kaminsky:

[...] el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de naturaleza diferente, y, en consecuencia, puede ser afectado por un solo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos (Kaminsky, 1998, pág. 54).

Dada determinada constitución corporal es como Spinoza introduce la segunda dimensión del cuerpo, a saber, la capacidad de afectar y ser afectado por los cuerpos exteriores. Pero ya no es una afectación puramente inercial sino que es una afectación de carácter psicológico.

La capacidad de afectar y ser afectado

Para Spinoza existe una doctrina de la correspondencia entre las dos sustancias, a saber la extensa y la pensante. Para todo modo del atributo extenso existe su correspondiente del modo pensante que es su idea. Por lo que el alma humana no se determina sólo como modo del atributo pensamiento, sino también como la idea del atributo extenso. El cuerpo, en este sentido, aparece como objeto del alma en tanto éste es lo ideado por ella. Señala Spinoza en la Proposición XIII y Corolario del libro II de la *Ética*:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.

De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos (Spinoza, 2007, págs. 142-143).

Entonces, en tanto el alma es la idea del cuerpo, la forma del alma se encuentra determinada por la forma del cuerpo. De manera que el contenido de la idea que tiene al cuerpo por su objeto, es dado precisamente por la determinación material que el cuerpo mismo provee. Así, el conocimiento que el sujeto puede tener encuentra su principio en su cuerpo. En la medida en que el cuerpo es afectado y percibe diversidad de objetos, es

que el sujeto podrá tener una idea de ellos. Nos dice el holandés en la Proposición y Demostración XIV del libro II de la *Ética*:

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo.

En efecto: el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Ahora bien, todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano deben ser percibidas por el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta etcétera. (Spinoza, 2007, pág. 151)

Spinoza plantea que en la naturaleza del cuerpo se encuentra la capacidad de afectar y ser afectado de múltiples formas. Lo que padece el cuerpo padece el alma que es la idea del cuerpo. Todo el tiempo el cuerpo humano está sometido a estímulos dados por los cuerpos del atributo extenso que nos dejan “huellas” en el alma la cual genera sus propias ideas del objeto. Sin embargo, cuando somos afectados por algún cuerpo externo, tal afección implica no solamente la naturaleza del objeto, sino también la naturaleza y disposición de nuestro propio cuerpo. Señala Spinoza en la Proposición y Demostración XVI del libro II de la *Ética*:

La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior.

En efecto, todas las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza de ese cuerpo afectado, y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; por eso, la idea de aquellas implica necesariamente la naturaleza de ambos cuerpos; y, de esta suerte, la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo (Spinoza, 2007, pág. 152).

Mientras más contacto tenga el sujeto con cuerpos externos, más capacidad tendrá de afectarse y por ello mayor capacidad de acción. A mayor exposición al mundo extenso mayor disposición ganara el cuerpo para afectar y ser afectado. Así como también ganara más en términos de conocimiento. Por ello, es que el cuerpo en el pensamiento de Spinoza es de vital importancia, ya que no aparece como materia opaca e inerte, ni como cárcel del alma a la forma de Platón. Por el contrario el cuerpo, en su pensamiento, aparece como materia viva de la cual se determina la forma del alma misma, en tanto el alma es justamente la idea del cuerpo. El cuerpo en Spinoza es sintiente, dinámico, con la capacidad de afectar a su vez a otros cuerpos, y también un modo que expresa la vida de Dios inmanente.

Ya que el cuerpo puede ser afectado de múltiples e incuantificables maneras según su propia disposición, y más aun siendo todo cuerpo un compuesto, Spinoza nos dice que “nadie sabe hasta ahora lo que puede un cuerpo”. Puesto que nadie ha sido afectado de todas las formas posibles ni tiene para sí todo el conocimiento, nadie entonces es capaz de saber qué es lo que puede un cuerpo en virtud de sus propias leyes

naturales y hasta qué grado puede ser afectado. Al respecto señala el holandés en el Escolio de la Proposición II del libro III de la *Ética*:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora conoce la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones [...] (Spinoza, 2007, pág. 204).

Spinoza le otorga al cuerpo un gran peso a lo largo de su obra, no sólo como principio desde el que el alma toma sus ideas y contenidos, sino como modo inmanente que expresa a Dios. El cuerpo es materia viva y por ello expresa la vida divina y el orden inmanente que se encuentra tanto en la extensión como en el pensamiento, atributos de los cuales participa directamente. El cuerpo se determina según sus propias leyes naturales, por lo que no depende de los designios del alma sino que depende de sí mismo, es decir de su propia determinación existencial. Las leyes naturales son su principio y su determinación. No existe una gradación ontológica entre el alma y el cuerpo, ya que según Spinoza lo que sucede en el cuerpo sucede a su vez en el alma. Dado que ambos representan aspectos del absoluto poder de existir de Dios, como causa inmanente.

Para el judío, alma y cuerpo son una y la misma cosa, ya sea visto desde el atributo extenso, ya sea visto desde el atributo pensante. Ontológicamente se da un paralelismo que deja a ambos atributos en un mismo rango, sin jerarquías, dándole así al cuerpo el peso que en otras tradiciones, a saber, el judeo-cristianismo, el platonismo y otras, le habían negado. Señala Spinoza en el Escolio de la Proposición II del libro III de la *Ética*:

Esto se entiende de un modo más claro por lo dicho en el Escolio de la Proposición 7 de la Parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una y la misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden y concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma (Spinoza, 2007, pág. 203).

Nos dice nuestro autor que entre cuerpo y alma no hay diferencia ya que son una y la misma cosa. Lo que padece el cuerpo padece el alma y viceversa; con este tratamiento del problema del dualismo que tantas dificultades le causo a Descartes, Spinoza logra darle la vuelta al llamado problema de la unión o “comunicación” entre el cuerpo y el alma.

Al plantear el problema desde la perspectiva del monismo o desde una única sustancia, y no en tanto dos sustancias separadas, logra conseguir la comunicabilidad entre ambas, y además, logra al mismo tiempo darles la misma jerarquía ontológica. En este sentido, Spinoza señala que las afecciones del cuerpo y las ideas del alma son una y la misma cosa, puesto que son manifestaciones del mismo principio inmanente.

El conato y el deseo

Entonces cuando hablamos del modo singular hombre, como lo caracteriza Spinoza, hablamos de un modo dotado y constituido de cuerpo y alma, el cual afirma su existencia a través de la dupla de atributos extenso y pensante. Pero no sólo eso, sino que el hombre aparece también como fuerza, como intensidad, como poder de afirmar su existencia en tanto modo inmanente. A dicha fuerza para afirmar su existencia, Spinoza lo denomina “conato”, o el esfuerzo que realiza cada cosa para perseverar en su ser o su existencia. Como señala el judío en la Proposición y Demostración VI del libro III de la *Ética*:

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

En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser (Spinoza, 2007, págs. 209-210).

La esencia de cada cosa estará definida y determinada por su propio conato o la manera en que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser. Por lo que el perseverar pertenece a la esencia de cada sujeto y lo define. Toda cosa del universo ya sea humana o no, dispone de un conato que le permitirá perseverar en su ser dependiendo de su propia densidad ontológica, o su propia fuerza inmanente, Gregorio Kaminsky señala:

Cada cosa, natural y/o humana, dispone de la fuerza propia para esforzarse en seguir siendo, en cuanto su potencia o fuerza inmanente se lo permita. (Kaminsky, 1998, pág. 41)

En este sentido, cada cosa existente humana o no humana tiene un conato que le es propio, lo único que va a variar será la potencia de dicho conato, es decir que cada cuerpo tiene una potencia de existir distinta de todos los demás cuerpos dependiendo de su disposición para afectar y ser afectado. Además de que para el holandés hay una identificación directa entre conato y esencia, sin embargo es en este contexto que Spinoza señala que la esencia misma del hombre se articula en el deseo. El deseo es el principio por el cual la esencia de cada sujeto se realiza en tanto afirmación de su propia esencia, es decir, su propia manera de perseverar en el ser, ya que para el judío los hombres siempre son seres deseantes siempre intentaran perseverar en su ser. Aunque Spinoza puntualiza que cuando el esfuerzo refiere al alma se llama “voluntad” y cuando refiere a su vez a alma y cuerpo se le llama “apetito”, apunta nuestro autor en el Escolio de la Proposición IX del libro III de la *Ética*:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación cosas que, por tanto el hombre está determinado a realizar. Además entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, sino es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, es cuanto que son conscientes de su

apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo* (Spinoza, 2007, pág. 211).

Es el deseo entonces la esencia misma del hombre por la que se determina como conato y se afirma como poder de existir. Además de que el deseo se define y se determina como el apetito con conciencia de sí mismo. Para Spinoza los sujetos son esencialmente sujetos deseantes, es la naturaleza misma del hombre realizarse como un ser que tiene el deseo como la constante existencial. Es en el deseo que se satisface el carácter activo de la sustancia y que se resuelve como su principio inmanente.

El bien, el mal y las relaciones modales

Es en el ámbito del deseo que el hombre encontrará el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal. Es el cumplimiento y la satisfacción del deseo lo que llevará al hombre a discernir lo que es bueno de lo que no lo es, en tanto dicha satisfacción le lleve a perseverar en el ser. Mientras los objetos puedan satisfacer cabalmente el deseo del hombre, son buenos, y, en tanto lo contrarían, son malos, ya que le impiden promover su conato y afirmar su existencia.

Para el holandés no existe un “Mal” o, un “Bien” metafísicos que estén más allá del deseo y el poder de perseverar en el ser. Es decir, que las cosas no son buenas ni malas en sí mismas, las cosas son buenas o malas sólo en la medida en que resultan objeto de deseo para el ser humano. Es por ello que Spinoza nos dice que “no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque las deseamos” apunta el judío en el Escolio de la Proposición IX del libro III de la *Ética*:

Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos (Spinoza, 2007, pág. 212).

Mientras el deseo se vea satisfecho, será el principio para la determinación del valor que el hombre le dará a lo bueno y lo malo. Todo aquello que favorezca la potencia de obrar del hombre ensanchando su densidad ontológica será catalogado como bueno. Y por el contrario, todo aquello que merme o disminuya la potencia de obrar del hombre, disminuyendo su densidad ontológica, será catalogado como malo.

Spinoza rechaza la idea de que el bien y el mal sean universales, y los plantea como concernientes a los deseos particulares y la satisfacción que cada modo logra de ellos. Es por ello que a la pregunta: “¿qué es el mal?”, Deleuze nos responde que no es más que la disminución de nuestra potencia de obrar, la insatisfacción de los deseos y la descomposición de relaciones modales. Al respecto apunta el francés:

¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de nuestra potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá pues del mal la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o tal modo (Deleuze, 1996, pág. 238).

El mal es definido por Spinoza, no como un universal, sino como la composición de relaciones entre los modos existentes. Si un modo no se compone con otro modo, se dirá de esta relación que es mala; todo tiene que ver con la disposición de los cuerpos, de si se aumenta o se disminuye su potencia de obrar. En este sentido, el mal depende de las correspondencias y los puntos de vista de cada modo, no existe un bien o un mal general. Cada ser buscará lo que le sea útil, lo cual equivale a decir que buscará lo bueno; toda cosa que aumente mi potencia y se componga conmigo lo consideraré bueno. Por esto, es que Spinoza nos dice, que no desearemos las cosas por que sean buenas, sino que serán buenas porque las deseamos.

Es entonces para el judío el bien y el mal algo más cercano a puntos de vista que a un bien y mal de carácter moral.¹² Lo bueno y lo malo para Spinoza recae en la utilidad que tal o cual cosa nos reporta y como tal cosa se compone con nosotros. Nos dice Deleuze al respecto:

Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista; y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre. Por ejemplo, no se nos ocurre hablar de un mal cuando, para alimentarnos, destruimos la relación bajo la que existe un animal. Pero en dos casos, hablamos de «mal»: cuando nuestro cuerpo es destruido, nuestra relación descompuesta, por la acción de otra cosa; o bien cuando nosotros mismos destruimos un ser semejante a nosotros, es decir un ser cuyo parecido basta para hacernos pensar que convenía en principio con nosotros, y que su relación en principio era componible con la nuestra”. (Deleuze, 1996, págs. 238-239)

Para Spinoza cada modo juzgará el mal desde su propio punto de vista y su utilidad. Por ejemplo, si para alimentarnos, como nos dice el autor, recurrimos a destruir las relaciones bajo las que un animal existe, esto no será malo para nosotros, pero sí para el animal. Por lo tanto, hablaremos de mal siempre y cuando nuestras relaciones modales de existencia se vean amenazadas o veamos disminuida nuestra potencia de obrar; y/o

¹²La *Ética* de Spinoza no es para nada una moral, sino que se puede entender más bien como una etología. La etología normalmente es definida desde la biología o la psicología experimental como el estudio del comportamiento de los humanos o animales no humanos en su medio y las relaciones que sostienen entre ellos y su entorno. Precisamente es lo que quiere hacer Spinoza al hacer un análisis más detallado del hombre, la forma en cómo se afecta, las relaciones físicas que se dan entre los modos y su entorno, y por tanto los afectos e intensidades que caracterizan a cada cosa. Nos dice Kaminsky que él lo entiende como el estudio de las relaciones de velocidad y lentitud y poderes de afectar y ser afectados de cada cosa. Por ello es que, la *Ética* constituye en sí misma un estudio más profundo de la naturaleza humana en sus distintas variantes. En dicho texto se puede encontrar diversidad de tema mezclado y entrecruzado que convierten la arquitectura de la obra en algo sumamente complejo, pero rico y desbordante en contenido. Desde la política, la ética, la antropología, la psicología, e incluso la ecología que podemos encontrar en el libro, hasta las críticas más severas a sus interlocutores, pasando por el tremendo vitalismo que caracteriza su pensamiento e incluso el estilo con el que el holandés escribió, podemos afirmar con seguridad, que la *Ética* es uno de los libros mejor logrados de la historia de la filosofía. Señala el autor: “La *Ética* de Spinoza no tiene nada que ver con una moral, él la concibe como una etología... (o sea) el estudio de las relaciones de velocidad y lentitud, de poderes de afectar y ser afectados que caracterizan a cada cosa” (Kaminsky, 1998, pág. 148).

también se puede dar el caso de considerar mala una acción, que destruya o perjudique alguna cosa que consideremos lo bastante semejante a nosotros como para intuir o incluso saber que aquella cosa se podría componer, o de hecho se compone con nosotros. El mal será siempre los malos encuentros y la descomposición de relaciones.

La cuestión del bien y el mal recae entonces en las relaciones modales de composición que se dan de manera distinta en cada modo inmanente de la existencia. De manera que, una comida nutritiva y deliciosa para unos es asquerosa e indigesta para otros, e incluso puede resultar que lo que es bueno para algunos sea veneno para otros. Deleuze nos recuerda el famoso ejemplo de Adán para explicar dicho problema, nos dice nuestro autor:

Spinoza insiste sobre este punto cuando interpreta un ejemplo célebre: Adán ha comido el fruto prohibido. No debe creerse, dice Spinoza, que Dios haya prohibido algo a Adán. Simplemente, le reveló que ese fruto era capaz de destruir su cuerpo y de descomponer su relación: «Es así que sabemos por luz natural que un veneno da la muerte» (Deleuze, 1996, pág. 239).

Queda de esta forma ejemplificado de una manera contundente la noción que Spinoza nos plantea acerca del bien y el mal. Utilizando un ejemplo célebre de las escrituras. Nos dice que Dios no ha restringido a Adán el fruto prohibido del Edén sólo por un capricho, o por mero mandato, sino que advirtió a Adán que dicho fruto podía descomponer sus relaciones, destruyendo su cuerpo. De esta forma, es que la idea que Spinoza tiene del bien y el mal, siempre está en función de las correspondencias de los cuerpos. Otro ejemplo con el que Spinoza es muy insistente es el del veneno. Si nosotros ingerimos algún veneno, de inmediato nuestras relaciones se verían destruidas, puesto que el veneno es contrario a nuestra naturaleza.

Es por ello que, tanto en el ejemplo de Adán, como en el del veneno, el mal, no es otra cosa que ponernos en una relación inconveniente, de descomposición, de destrucción, o simplemente, en una relación de inutilidad con otros cuerpos¹³.

En términos de las relaciones modales de composición, lo malo es ponernos en una mala relación con alguna otra cosa. Dependiendo de las capacidades de cada modo puede entrar y salir de dichas relaciones de composición y descomposición. Apunta Deleuze:

Si se considera la acción de golpear (por ejemplo alzar el brazo, cerrar el puño, mover el brazo de arriba hacia abajo), se ve que expresa alguna cosa de una esencia en tanto un cuerpo humano puede hacerlo conservando la relación que lo caracteriza. Pero en ese sentido, esta acción «es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano». Ahora, que esa acción sea agresiva, que amenace o destruya la relación que define a otro cuerpo, eso manifiesta bien un encuentro entre dos cuerpos cuyas relaciones son incompatibles bajo ese aspecto, pero nada expresa de una esencia (Deleuze, 1996, pág. 241).

¹³ Se puede consultar el epistolario completo de Spinoza en el que se encuentran las famosas “cartas del mal”, con las que el holandés se enfrasca en un debate en torno al tema con Guillermo de Blyenbergh. Es una amplia discusión donde Spinoza explica a detalle varias cosas que no explica en ningún otro texto, es un debate profundo que abarca cerca de diez cartas con una duración de casi seis meses que va del 12 de Diciembre de 1664 al 3 de Junio de 1665.

Para Spinoza el problema del mal es un problema que no es reducible a ningún orden de lo moral. Es un problema más complejo en tanto se habla de estructuras y potencias modales, es decir, que si determinado cuerpo tiene la capacidad para llevar a cabo determinada acción es porque su esencia, potencia y estructura así se lo permite. Por ejemplo, si por alguna razón, un caballo le da una patada a otro animal, es porque el caballo puede generar esta acción, ya que su propia esencia y estructura se lo permite, pero si nosotros juzgáramos esta acción como “mala” sería un error, puesto que lo que en realidad sucede, es que dos cuerpos han entrado en una relación de correspondencia incompatible, generando así un daño para alguna de las partes o para ambas. Dicho de otra forma, ninguna acción en tanto capacidad modal puede juzgarse como expresión directa de la esencia de ningún ser en el sentido moral.

Incluso si pensáramos que hubo una intencionalidad de por medio, tendríamos que decir que hemos creado una imagen mental de un objeto, llevando a cabo una acción, unida a la imagen de otro objeto que ha sido perjudicado o destruido por dicha acción, y en ese sentido, que han entrado en una relación de incompatibilidad. Lo malo siempre estará en función de aquellas cosas que se hallan incompatibles las unas con las otras. Apunta el francés al respecto:

No hay mal sino en la medida en que esta acción toma por objeto a algo o a alguien cuya relación no se combina con la de la que depende. Se trata siempre de un caso análogo al del veneno (Deleuze, 1996, pág. 242).

No se puede hablar de que en el pensamiento de Spinoza exista el bien o el mal. Sin embargo, sí podemos decir que hay lo bueno y lo malo dependiendo de los encuentros de los modos, para que esto se pueda dar se tiene que tomar por objeto a algún otro modo que nos sea incompatible. Por ejemplo, en el caso famoso del veneno, no es que el veneno sea malo por sí mismo, sino que es malo en tanto no se compone con mi naturaleza. Entonces queda totalmente descartada la noción del mal universal. Así, para nuestro autor, las cosas valen porque se desean, el bien y el mal son producto de la racionalidad y disposición humanas.

Afecciones alegres y afecciones tristes

Es a partir de la noción de deseo como conato y su satisfacción que Spinoza plantea las dos afecciones fundamentales, a saber, la alegría y la tristeza. Estas dos afecciones primarias serán la génesis de todas las demás. Otro tipo de afecciones como el amor, el odio, admiración etc., serán derivaciones de las dos afecciones principales. Si bien Spinoza hace de su planteamiento de los afectos algo diferente a lo hecho hasta la época, no es el primero en plantear dichos afectos como la fuente de todos los demás. Ya Descartes en *Las pasiones del alma* había incursionado en este tema, postulando justamente como las seis pasiones principales del alma: amor, odio, alegría, tristeza, deseo y admiración. Aunque cabe mencionar que el tratamiento que ambos autores le

dan a las pasiones o afectos es muy diferente. Para el holandés en la medida que el sujeto es capaz de lograr la satisfacción de su propio deseo y, por ello, el incremento de su potencia de actuar o de perseverar en el ser, experimentará alegría. De lo contrario, al ver impedida la satisfacción de su deseo y ver menguada su existencia, disminuyendo su potencia de actuar, experimentará tristeza. En el caso de la alegría es definida por Spinoza en la *Ética* como el paso del hombre de una menor a una mayor perfección. Y en el caso de la tristeza, es lo contrario, es decir, el paso del hombre de una mayor a una menor perfección. Apunta Spinoza en las Definiciones de los afectos del libro III de la *Ética*:

II. La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección.

III. La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección (Spinoza, 2007, pág. 262).

También nos dice Kaminsky al respecto:

El deseo es el esfuerzo consiente por perseverar en el ser, la pasión expresiva de la esencia toda del hombre. De la esencia proceden las dos pasiones fundamentales: la alegría (laetitia), que es la pasión por la cual el alma pasa a una perfección mayor; y la tristeza (tristitia), pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor (Kaminsky, 1998, pág. 49).

Son entonces, estas dos afecciones el principio de todas las demás, toda otra afección será derivación de la dos primeras. Sin embargo, hay otro par de afecciones que resultaran de suma importancia en la filosofía spinoziana, nos referimos al amor y el odio.¹⁴ Cuando el sujeto asocia una causa al objeto que determina su alegría, sentirá amor hacia esa causa y, de igual manera, cuando asocia una causa al objeto de su tristeza, experimentará odio hacia ella.¹⁵ Todos los afectos como la ira, la gratitud, el

¹⁴ De esta dupla de afectos se van a derivar muchos más. Sin embargo es interesante notar que para Spinoza en el caso del odio, únicamente sustituyéndolo por otros afectos de alegría es que se puede sortear, fuera de eso el odio únicamente puede engendrar más odio. Pero en el caso del amor, si bien puede volverse más fuerte o generar amor más intenso, también el amor puede derivar en odio muy profundo si no se le sabe canalizar. El mayor de los odios se da como la inversión de un amor poderoso que sentíamos hacia alguna cosa. Cuando dicho amor no se puede prodigar a la cosa amada se comienza a frustrar y a contaminar de otros afectos que se encadenan y concatenan hasta llevarnos a sentir odio y aversión hacia la cosa que antes amábamos. Intentamos desesperadamente librarnos del amor que antes sentíamos por el otro ser, cambiando el amor por otros afectos. Dependiendo de la intensidad con la que hayamos amado, será igualmente proporcional la intensidad con la que podremos odiar, de manera que el odio más potente surge a su vez del amor más fuerte. Como bien señalan algunos otros autores, la fluctuación afectiva es tanta y tan fuerte que el afecto más deseable y puro, si no se canaliza de buena forma, puede de inmediato devenir en los peores afectos y en los peores deseos. Señala Kaminsky: “El mayor o peor de los odios pasionales es aquel que nace del amor que no se puede prodigar a la cosa amada. El impedimento del amor genera, por esta misma causa, “...mayor odio como si no la hubiera amado jamás, y tanto mayor cuanto más grande haya sido nuestro amor” (E, III, 38) (Kaminsky, 1998, pág. 92).

¹⁵ En el pensamiento del judío la cuestión afectiva es sumamente compleja y abarca muchos sub puntos que resaltan por su relevancia a la hora de abordar su pensamiento. Para Spinoza en términos afectivos solemos ser extensivos y simpáticos o antipáticos con terceros. Lo que esta idea implica es simplemente que cuando imaginamos que un tercero afecta ya sea de tristeza, ya sea de alegría, a la cosa que odiamos

menosprecio, la soberbia¹⁶, los celos¹⁷ etc., son, como las llama el judío, afecciones “compuestas”, derivadas de las cuatro pasiones fundamentales de la alegría y la tristeza, el amor y el odio. Estas afecciones, especialmente la alegría y la tristeza, junto con el deseo, serán la determinación de la forma en la que el hombre afirmará su existencia afectiva, pasando de una menor a una mayor perfección y viceversa. Nos dice nuestro autor en el Escolio de la Proposición XI del libro III de la *Ética*:

u amamos según sea el caso, tenderemos a odiar u amar extensivamente a ese tercero. Es decir, que seremos afectados de una manera proporcional hacia el tercero que afecte de tristeza o de alegría a la cosa que su vez nos afecta a nosotros de alguno de dichos afectos. Hay un desplazamiento afectivo, que se da en función de la contigüidad, semejanza etc., de nosotros mismos o de terceros con la cosa que nos afecta. Señala Kaminsky: “Los efectos-afectos de condensación, desplazamiento, contigüidad-semejanza, contrariedad, etc. También se movilizan conjuntamente. Si imaginamos que alguien afecta de alegría a quien odiamos, *desplazamos*, por un lado, el afecto de odio hacia el “tercero” y, por el otro, la alegría que prodiga el tercero nos suscita, inversa y contrariamente, más odio hacia aquél. En contrario, amaremos a este “tercero” si éste prodiga más tristeza a quien odiamos” (Kaminsky, 1998, pág. 69).

¹⁶ Aunque Spinoza no considera directamente afectos como la vanidad, la arrogancia o la petulancia, parecen claramente derivaciones o subproductos de la soberbia. Estas afecciones son producto de consideraciones imaginarias sobrevaloradas que tenemos acerca de nosotros mismos y de los demás. A través de la imaginación nos podemos estar engañando pensando que somos gratos a los demás cuando en realidad somos indeseables e insoportables. Recordemos que la soberbia la define el holandés como la sobreestimación de nosotros mismos. Al respecto señala Kaminsky: “La *vanidad*, la *arrogancia*, la *petulancia*, etc. Proceden de la inevitable consideración imaginaria de las alegrías propias y ajenas. Estos afectos no son explícitamente considerados por el autor, pero parecen claros subproductos de la soberbia” (Kaminsky, 1998, pág. 87).

¹⁷ Los celos, como los concibe Spinoza, son un amasijo de afectos o vacilaciones afectivas. Los celos son un afecto complejo que se compone a la vez de amor y de odio hacia la cosa amada. Quizá los celos sean el ejemplo perfecto de las fluctuaciones afectivas complejas que podemos sentir cotidianamente y que a veces por más que queramos no se controla, o no del todo. Simplemente nos afectamos y ya sea a través de razones o de la pura imaginación no podemos evitar sentir tales afectos. En este sentido nos vemos constantemente rebasados por nuestros propios afectos, aunque claramente cada afecto tiene un correlato externo del cual tampoco escapamos. Señala el argentino: “La conjunción o amasijo de afectos de amor y envidia constituye los *celos*, que se anexionan a las insoportables vacilaciones simultáneas de amor y odio a la cosa amada” (Kaminsky, Spinoza: la política de las pasiones, 1998, pág. 91). El celoso se encuentra constreñido a un estado delirante que nada tiene de deseable. El celoso todo el tiempo imagina a la cosa amada unida al cuerpo “sexuado” de otro, de manera que dicho estado le genera una doble afección, por un lado, el amor que no puede dejar de sentir por la cosa amada, y por el otro lado, odio hacia la cosa amada y el otro que la “posee”. Para el celoso siempre existirá el íntimo deseo de que las cosas vuelvan ser como antes, sin embargo, es un deseo frustrado puesto que el celoso no dejara de imaginar a la cosa amada en posesión de otro. Por tanto, los celos son indeseables en todo sentido, ya que el celoso está sometido siempre a afecciones de tristeza que disminuyen su potencia de obrar. Nos dice el autor: “El celoso delira, pues, con los ojos abiertos; un delirio que nada tiene de envidiable, en especial por el “horroroso” constreñimiento imaginario al que se ve, necesariamente, sometido: imagen del ser amado unida al cuerpo sexuado del otro. Para el celoso, la mirada de la cosa amada ya no es la misma, aunque siempre guardará el íntimo deseo de ‘eterno retorno’ de las experiencias vividas con anterioridad” (E, III, 36 y Dem.) (Kaminsky, 1998, pág. 92).

Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de la alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo «placer» o «regocijo», y al de la *tristeza*, «dolor» o «melancolía». [...] Por lo que toca al *deseo*, he explicado lo que es [...] y, fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario: mostraré, efectivamente, a continuación que los demás surgen de esos tres (Spinoza, 2007, pág. 213).

Spinoza despliega su explicación y análisis de los múltiples afectos, con base en la alegría y la tristeza. Y de esta forma, es como articula y relaciona en una red compleja de asociaciones la satisfacción del deseo y la afirmación del conato. Cada afección remitirá a un afecto, que será a su vez compuesto por otros y así sucesivamente. Hay en la analítica de las pasiones spinoziana una distinción clave para entender el tránsito de “una menor a una mayor perfección” y viceversa. La clave para entender dicho tránsito será el de la distinción en afecciones activas y afecciones pasivas. Tal distinción se resolverá en el incremento o decremento del perseverar en el ser o dicho de otra forma, en el aumento o disminución de la potencia de obrar de los sujetos.

Las afecciones activas son todas aquellas emociones que aumentan la potencia de actuar de los sujetos, ensanchando su densidad ontológica. Estas afecciones provienen directamente de la alegría y hacen pasar a los individuos a un estadio de activo, ya que son la mayor expresión del poder de existir que constituye la forma humana. Las pasiones, por el contrario, son las afecciones que ponen al sujeto en un estado de pasividad. Aunque estas últimas pueden ser alegres o tristes, ya que no se siguen de la esencia misma del hombre. Es decir, que al igual que las ideas de la razón, se distinguen de las de la imaginación por presentar un carácter activo y seguirse de las leyes de la naturaleza del propio sujeto. Las afecciones activas se distinguirán de las pasiones por expresar la potencia de obrar del sujeto mismo, y no por su inactividad y pasividad que es propia de las afecciones tristes o pasiones.

Por un lado, tenemos la afección como pasividad que remite solamente a los vestigios que los cuerpos exteriores dejan sobre nosotros en la inmediatez, nos dice Kaminsky:

Este nivel de afección es la “affectio”, y remite a un *estado más bien pasivo del cuerpo propio* afectado por un cuerpo exterior afectante (Kaminsky, 1998, pág. 34).

En el estado de afección pasiva, nuestro cuerpo se encuentra despotenciado puesto que únicamente somos presa de objetos externos y en ese sentido de causas externas que nos determinan. Por ello, es que el estado de afección representa un estado de limitación y desconocimiento tanto de nosotros mismos como de las cosas.

A diferencia de las afecciones activas que suponen afectos alegres y por ello el paso a una mayor perfección y un aumento en nuestra potencia de obrar. Como señala el argentino:

La afección-affectus revela los pasajes vividos o duraciones intensivas por las que pasamos a una mayor perfección (o menor, según el caso) en la potencia de nuestro obrar (Kaminsky, 1998, pág. 34).

El afecto, a diferencia de la afección, se revela activo en tanto aumenta nuestra potencia de obrar. Aunque no necesariamente los afectos nos hacen pasar a una mayor perfección. En el pensamiento de Spinoza, las afecciones activas sí presuponen un dominio sentimental o emocional más acabado de nosotros mismos. Son como nos dice nuestro autor, pasajes vividos o duraciones intensivas que se afirman activas en tanto aumentan nuestra densidad ontológica y presuponen el paso a una mayor perfección y una mayor realidad.

Ahora bien, en tanto el alma y el cuerpo son una y la misma cosa, y el alma padece lo que padece el cuerpo etc., y son aspectos del conato en el que se determina el hombre como perseverar en el ser, las afecciones activas se identificarán con las ideas adecuadas o de la razón. Y las afecciones pasivas o pasiones, con las ideas siempre confusas y mutiladas de la imaginación o ideas inadecuadas. Nos dice el judío en la Proposición I y Corolario del libro III de la *Ética*:

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras.

De aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene (Spinoza, 2007, pág. 202).

Por lo que el sujeto se determina como conato que ve en las ideas adecuadas y las afecciones activas la satisfacción de su deseo, es decir, de su esencia. Las afecciones pasivas o llamadas también pasiones, hacen que el alma experimente ideas confusas y contrariedades afectivas que no le permiten salir de dicho estado. Apunta Kaminsky al respecto:

Las ideas del alma “envuelven” tanto los rastros del objeto exterior como la naturaleza de mi propio cuerpo. Debido a ello, el alma experimenta una infinidad de vicisitudes, impactos, cambios, aumentos y contrariedades, a todas las cuales las denominamos, genéricamente, *pasiones* (Kaminsky, 1998, pág. 49).

Nos dice el argentino que las ideas del alma son tanto internas como externas, es decir, que se encuentran en dos registros. Por un lado, los objetos son percibidos por el cuerpo por medio del atributo extenso. Por otro lado, las cosas quedan plasmadas en nosotros ya en forma de idea por medio del atributo pensamiento. De manera que, las ideas en general llevan rastros tanto de lo extenso como de lo pesante, de lo objetivo y de lo subjetivo, por ello es que el alma tiende a experimentar una serie de dificultades, cambios, y fluctuaciones. Todos estos cambios e inconstancias que sufre el alma en el pensamiento de Spinoza, se entenderán como pasiones, éstas no dependen propiamente de nosotros, sino que son las primeras impresiones que se quedan plasmadas en nosotros, las cuales son limitadas en todo aspecto.

La virtud

Llegado este punto es cuando Spinoza introduce la noción de “virtud”. El holandés entiende por virtud el incremento del conato del sujeto, gracias a la realización de su principio vital que es precisamente el propio incremento de la potencia. Todo aquello que resulte útil en los términos spinozianos se entenderá como la realización de la virtud. Apunta el judío en la Definición VIII del libro IV de la *Ética*:

Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza (Spinoza, 2007, pág. 292).

Más adelante aclara también en la Proposición XX del libro IV de la *Ética*:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser-, en esa medida es impotente (Spinoza, 2007, pág. 310).

En el pensamiento de Spinoza la virtud es la realización de la esencia del sujeto, en tanto potencia de obrar, es decir en tanto conato. Al expresar una multiplicidad de afectaciones alegres e ideas adecuadas el sujeto afirma su existencia. La virtud siempre será la búsqueda de lo que es útil, de lo que reporta a cada hombre un aumento de su propia potencia y por ello es que Spinoza rechazará la idea de virtud como sujeción del cuerpo y la conducta a parámetros morales o leyes trascendentes impuestas desde la exterioridad.

Es por ello que la virtud tampoco responde, como si lo hará para Kant, a imperativos categóricos o leyes morales. Ya que, para el holandés, la multiplicidad y variabilidad sensible y afectiva tendría que plegarse a dichos imperativos, lo que haría de la virtud algo sujeto a la exterioridad de mandatos impuestos. La virtud debe ser, para el judío, la afirmación de la vida, entendida la vida como la búsqueda del incremento del conato y/o la promoción de afectaciones alegres.

Para Spinoza se da necesariamente una identificación entre razón, utilidad y virtud. Porque actuar conforme a la virtud no es otra cosa que obrar según las leyes de la propia naturaleza, es decir afirmar el conato conservando el propio ser. Es por ello que para el holandés la virtud debe ser apetecida por sí misma, y no por alguna causa externa. La virtud siempre tendrá como correlato un entendimiento consciente de sí mismo y de lo que apetece o aborrece para sí, traducido como lo que juzga bueno y malo. Como ya se había señalado anteriormente, es siempre en función de la utilidad que la virtud podrá discriminar entre lo que es bueno y malo entendido esto como lo que aumenta o disminuye nuestra potencia de actuar. Al respecto señala Spinoza en la Proposición y Demostración XIX del libro IV de la *Ética*:

Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo.

El conocimiento del bien y el mal es el afecto mismo de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él, y, por ende, cada cual apetece necesariamente lo que juzga bueno y al contrario, aborrece necesariamente lo que juzga malo. Ahora bien, este apetito no es otra cosa que la esencia o la naturaleza misma del hombre. Por consiguiente, cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, etcétera (Spinoza, 2007, pág. 310).

Mientras más nos esforcemos en buscar todo aquello que nos sea útil mayor será nuestra felicidad y más potentes tenderemos a ser y seremos más virtuosos. Y por el contrario, mientras más descuidemos la búsqueda de nuestra utilidad y conservación, nuestra existencia se verá mermada y despotenciada en la misma proporción. Seremos más impotentes mientras menos hagamos por nuestra utilidad y felicidad. Nos dice nuestro autor en la Proposición XX del libro IV de la *Ética*:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser–, en esa medida es impotente (Spinoza, 2007, pág. 310).

Para el judío, perseverar, utilidad y virtud son distintas formas de referirse o de designar a la potencia. La potencia, como ya hemos señalado, es lo que constituye la esencia misma de lo humano, en tanto la fuerza que cada cosa o individuo imprime para perseverar en su ser. Nadie que no sea embestido por causas externas, deja de apetecer su propia utilidad, ni deja de intentar perseverar en el ser. Por lo que para Spinoza el deseo de la muerte o la extinción y cese de las partes extensivas de un cuerpo, no es algo que se pueda apetecer a menos que sea por presión o condicionamiento de causas exteriores. Nos dice el autor en el Escolio de la Proposición XIX del libro IV de la *Ética*:

Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión por los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano [...] forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas [...] Pero el hombre que se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite (Spinoza, 2007, pág. 311).

La cuestión en torno al suicidio es un tópico que ha causado múltiples problemas, debates e interpretaciones en torno al pensamiento de nuestro autor. Para Spinoza el suicidio siempre será un acto heterónomo mediado por fuerzas que nos han segado y nos han obligado a actuar contra nosotros mismos. Es la fuerza de las causas exteriores lo que nos orilla a tomar una decisión de tal dimensión. Aunque la postura de nuestro autor es muy clara, es un debate abierto que se puede rastrear en diversos pensadores que a diferencia de Spinoza ven en el suicidio una decisión autónoma y de carácter libertario como afirmación de la propia autodeterminación existencial. ¿Si puedo decidir sobre mi vida, por qué no también sobre mi muerte? Hoy en día existen debates en torno a la eutanasia y problemas éticos afines.

La filosofía de Spinoza es entonces una meditación en torno a la vida y no en torno a la muerte. Y es, en este sentido, que el conato como perseverar en el ser, fungirá siempre como el motor, principio y fundamento de toda virtud. Sin el conato no se puede dar ninguna clase de virtud, ya que es en la afirmación de la propia potencia que puede asentarse una vida feliz, libre de toda determinación extrínseca. Apunta al respecto el autor en el Corolario de la Proposición XXII del libro IV de la *Ética*:

El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él y, sin él, no puede concebirse ninguna virtud (Spinoza, 2007, pág. 312).

Para el holandés entonces la virtud no tiene que ver con el cumplimiento de ninguna ley moral o ningún imperativo, la virtud siempre estará en función de cumplir con nuestro propio deseo en tanto la búsqueda de nuestra propia utilidad. Claro que la virtud siempre va acompañada de un segundo nivel de conocimiento, es decir, que siempre es racional y va de la mano de ideas adecuadas, las cuales son su sustento. Sin adecuación de las ideas no hay vida virtuosa.

Servidumbre voluntaria y dicha-pasión

Cuando un individuo deja de esforzarse por ser virtuoso, es decir que deja de buscar aumentar su propio conato y su propia utilidad, entonces para Spinoza tal individuo se encuentra en un estado de *servidumbre*. La *servidumbre* es el cese de toda actividad potenciadora y el sometimiento de los individuos a las fuerzas externas que los determinan. Es un estado de impotencia, carencia y limitación de las fuerzas para moderar y “reprimir” los afectos. Señala Spinoza en el Prefacio del libro IV de la *Ética*:

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna [...] (Spinoza, 2007, págs. 279-280).

También Kaminsky señala el limitado poder que la razón tiene cuando se trata del estado servil del hombre:

A este estado restrictivo, Spinoza lo denomina *servidumbre*; estado que no es carencia ni tampoco falta, sino el limitado poder de las fuerzas propias, incluidas las de la razón. La potencia humana circunscrita y determinada no es su negatividad esencial sino su natural limitación (Kaminsky, 1998, pág. 123).

Nos dice el argentino que el estado de limitación autogestora de los afectos es a lo que Spinoza llama *servidumbre*. No es carencia ni tampoco falta, sino, como señala el autor, una limitación e incapacidad de gestionar nuestras pasiones. No hay como tal una negatividad esencial sino una limitación natural de cada individuo que se encuentra en el proceso propio de entendimiento de sus propios afectos. Todos nos encontramos en la *servidumbre* hasta que somos capaces de superar la metafórica minoría de edad que nos mantiene inconscientes del todo y de nosotros mismos. Es un proceso de conquista existencial, que no es sencillo, pero es necesario¹⁸.

¹⁸ Dicho proceso de conquista es tratado por Spinoza desde la perspectiva de la prudencia como buena gestión afectiva. La prudencia implica una justa razón pasional que no se reduce a quedarse al margen o

El hecho de que nos encontremos con tal limitación y pasividad no implica que los individuos lo sepan y sean conscientes de ello. Vamos por allí pensando que somos libres porque sabemos o somos “conscientes” de nuestras acciones, sin embargo somos ignorantes de las causas que nos han determinado a obrar de una determinada manera. Esto último es lo que Spinoza nos menciona como parte del engaño que ejercemos sobre nosotros mismos. Es por ello que el holandés nos exhorta a cuestionarnos en torno a este engaño, para poder salir de la servidumbre que nos tiene encadenados. Nos dice el judío en el Escolio de la Proposición XXXV del libro II de la *Ética*:

Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determina (Spinoza, 2007, pág. 168).

Aunque es de notar que Spinoza reconoce en las afecciones alegres y su promoción una forma de alcanzar una vida feliz, no son tales pasiones a las que el cuerpo y el hombre tiende. El hombre está constantemente sometido y encadenado al flujo de las pasiones tristes e ideas de la imaginación. El ser humano es constantemente puesto en el camino laberíntico y confuso que suponen las ideas inadecuadas. La mayor parte de la vida y del tiempo se tienen ideas confusas y limitadas.

Somos arrastrados por la corriente de la limitación e ignorancia. En este sentido el conato no es aquello que siempre es procurado por el cuerpo. Hay ideas que son estimadas como un sumo bien, pero que en realidad nos mantienen encadenados y en servidumbre constante. Las ideas de honores, riqueza y libido son algunas de las principales, aunque son muchas y muy variadas. Nos dice nuestro autor en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

En efecto, las cosas que de ordinario se dan en la vida y que los hombres, por cuanto se puede colegir de sus obras, estiman como el supremo bien se reducen a estas tres: riqueza, honor, libido. De tal manera ellas distraen el alma, que de ningún modo puede pensar en ningún otro bien (Spinoza, 2011, pág. 7).

El holandés nos dice que estas ideas, más allá de no aportarnos nada, impiden nuestro crecimiento y nos hacen perder más de lo que ganamos. Todo hombre que es seducido

inafectado. En esto, el planteamiento de Spinoza se parece bastante a la prudencia de Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, en la cual precisamente plantea la *Phronesis* o prudencia a través del famoso “justo medio”, que presupone mantenerse en el justo equilibrio emocional, sin caer en los extremos. Aunque para Aristóteles habrá ocasiones en que el justo medio de alguna circunstancia sea ser más arrojado, o más cobarde, o a veces más valiente etc., lo que este justo medio implica es una especie de adaptación a las circunstancias, es un proceso complejo de evaluación que siempre se nos presenta en función de un contexto. Aclarado lo anterior, es de notar que, tanto para Aristóteles como para Spinoza, y otros autores como Maquiavelo, la prudencia responde a una evaluación que va más allá de recetas. La “razón pasional” es una razón que tiene como función ordenar y gestionar las pasiones, pero a su vez, dejarse llevar y gestionar por las pasiones, es decir que no es que la razón sea esclava de las pasiones como lo propuso Hume, y viceversa, que la razón sea la que lleve totalmente la batuta como lo pretendería Kant. Para Spinoza, la razón y los afectos son un híbrido que coexiste, en el que no pesa más uno que otro y del cual se espera armonía en la medida de lo posible. Apunta Kaminsky: “Ni pesimista ni optimista, la prudencia es una “justa” razón de lo pasional” (Kaminsky, 1998, pág. 95).

por estas ideas pronto sucumbe y lo pierde todo, puesto que mientras los hombres depositen sus deseos y su amor en cosas materiales o banales, siempre serán miserables.¹⁹ Nos dice el judío en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

En cambio, todas aquellas cosas que el común de los hombres busca no sólo no aportan remedio alguno para la conservación de nuestro ser, sino que hasta le impiden y con frecuencia son causa de la perdición de aquellos que la poseen y siempre son causa de la perdición de aquellos que son poseídos por ellas (Spinoza, 2011, págs. 7-8).

Es por ello que al principio del *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza apunta que después de profundas meditaciones hubo en él un desencanto, un despertar de tales ideas y es por ello que tenía que buscar un bien superior y un camino por el que se va mejor al conocimiento verdadero de las cosas. Para poder salir del estado de servidumbre y decadencia del hombre hay que reformar el entendimiento y buscar ideas que si nos sean de utilidad y que aumenten nuestra potencia de actuar. Sólo a través de tal método es que los hombres se podrán liberar.

Aunque, llegado este punto, es importante subrayar que para Spinoza aún las ideas que no son producto de la actividad del sujeto, pero que afirman su esencia, así como las pasiones dichosas, son bien recibidas y bien vistas. Ya que, al menos en un primer momento, estas ideas representan objetos útiles y beneficiosos para aumentar, aunque sea parcialmente, nuestra potencia de obrar. Por lo que, para nuestro autor, la imaginación no debe ser objeto de eliminación total, y es incluso hasta necesaria como parte de la conversión y transformación que el entendimiento sufre. El alma, para Spinoza, no yerra por el hecho de imaginar. Nos dice el judío en la Proposición XII del libro III de la *Ética*:

El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (Spinoza, 2007, pág. 214).

La sensibilidad y la imaginación no son algo que se tenga que negar *a priori* porque aten al alma al embate de las ideas inadecuadas. Mientras las ideas de la imaginación

¹⁹ Es sabido que “Caute” es el término que acompañaba al holandés al firmar las cartas. Spinoza siempre llevaba consigo el anillo con dicha inscripción, es bastante sintomático saber este tipo de datos, ya que se podría decir que, si revisamos en general su vida, podemos ver que siempre fue bastante consecuente y congruente con sus ideas y propuestas filosóficas. Claro está que no necesariamente le podemos atribuir a un autor que sea totalmente congruente con todo lo que escribió, o, dicho de otra forma, un autor no es necesariamente lo que escribe ni lo que predica. En el caso del judío es de notar que vivió, como sabemos, expulsado, perseguido y con el famoso “jerem” a cuestas, el cual le costó tener que vivir en el anonimato y precisamente siempre con mucha cautela, con mucha precaución y prudencia. Spinoza es un personaje que poseía pocas cosas materiales puesto que tenía que moverse constantemente. De manera que nuestro autor vivió y adoptó su propia filosofía de los buenos y malos encuentros, de la gestión de los propios afectos y la presión que en su momento ejerció el poder sobre su persona. Para decirlo en pocas palabras, Spinoza no fue un filósofo de escritorio o de academia que hablaba desde la comodidad de su salón o cubículo, sino que experimentó en carne propia su *Ética* desde la vida misma y no desde la pura teoría. Por ello es que, para afrontar la vida, el holandés nos exhorta a vivir al máximo ensanchándonos lo más que podamos ontológicamente a través de nuestras experiencias y afectos, pero al mismo tiempo nos invita a vivir con precaución y prudencia en todo sentido.

sean útiles para llevar a cabo un incremento del conato del sujeto, serán motivo y motor, a partir de los cuales se puede comenzar a realizar la virtud.

Es en la imaginación que el hombre encuentra su primer refugio existencial sobre el que va escalando poco a poco. Pero no sólo se trata de un hombre sino de la sociedad entera, la cual tiene como sustento el estado imaginativo. La imaginación es la argamasa en la que la sociedad encuentra su expresión más inmediata. Ello no implica que eso no deba ser superado, pero es sin duda en la imaginación que lo psicosocial encuentra su primera parada. Como señala Kaminsky:

Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa o cemento de lo social. Para Spinoza (al que aún, inexplicablemente, se sigue enrolando en el puro racionalismo), la imaginación no es excrecencia de la razón, sino la modalidad propia de esa singularidad existente denominada *hombre* (Kaminsky, 1998, pág. 101).

Para el holandés la imaginación no es una mera excrecencia de la razón o algo totalmente indeseable. Al contrario, la imaginación cumple un papel fundamental y decisivo en el pensamiento del judío, es -como nos dice el argentino- la argamasa de lo social, el mecanismo y la condición de posibilidad para podernos acercar a otros niveles de conocimiento. Es nuestro primer nivel de conocimiento, el puerto del cual zarpamos, y la primera modalidad que singulariza a los hombres en función de su propia y única forma de imaginar. Además de que Spinoza mismo nos dice que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino que eso depende de otros factores. Aunque, si bien, en la imaginación no hay un conocimiento claro y distinto, no siempre la imaginación se equivoca.

El reclamo que hace Kaminsky en torno al encasillamiento del holandés en el puro racionalismo es totalmente justificado por varias razones: 1) un tópico fundamental en Spinoza son los afectos analizados de forma orgánica a través de la analítica que se establece en la *Ética*; 2) para Spinoza la imaginación tiene un papel fundamental y no es el mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, ni excrecencia de la razón, sino que es el cimiento de lo psicosocial y 3) la filosofía de Spinoza tiene elementos empíricos que son el fundamento de los afectos y del conocimiento que no poseemos ya de antemano, sino que se obtiene a través de la vida misma y su rendimiento vital e intensivo.

El tratamiento que Spinoza hace de los afectos se torna cada vez más rico y completo. Nos encontramos frente a una red compleja de relaciones afectivas que no se reducen a la alegría y la tristeza. No se trata únicamente de sentir alegría y aumentar nuestra potencia, o de sentir tristeza y verla disminuida, sino que hay diversidad en las alegrías, en las tristezas y deseos, así como en los afectos derivados de ellos. Apunta Spinoza en la Proposición LVI del libro III de la *Ética*:

Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos –como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos – amor, odio, esperanza, miedo etcétera-, como clases de objetos que nos afectan (Spinoza, 2007, pág. 255).

Hay intersecciones, mezclas, fluctuaciones y vacilaciones afectivas que tornan la analítica de las pasiones spinoziana algo más profundo. Todo afecto puede derivar en otro o en otros aunque ni siquiera nos demos cuenta de ello. Incluso en la vida cotidiana hay abundantes ejemplos de esto. Nos dice Kaminsky al respecto:

Sucede que aquello que la relación que promueve en mí un afecto de alegría puede, y no por motivos secundarios, inducir también pasiones tristes. El niño se alegra porque irá a jugar al parque, pero vacila y manifiesta los signos de ambivalencia porque, yendo al parque, deja de ver los dibujos animados por la TV (Kaminsky, 1998, pág. 104).

Nos dice nuestro autor que, aunque no lo queramos así, los afectos son ambivalentes y vacilantes en nosotros. La relación que promueve cualquier afecto puede ser modificada de un momento a otro intempestivamente por diversos factores que la mayoría de las veces no dependen de nosotros. El ejemplo que nos pone el argentino acerca del niño arroja mucha luz al respecto del problema, aunque es bastante genérico, puesto que podríamos fácilmente poner innumerables ejemplos similares y hasta propios de cómo es que vivimos en la ambivalencia afectiva casi todo el tiempo.

Dicho de una manera muy popular: “son unas por otras”, es decir que, como el ejemplo del niño, todo el tiempo estamos tomando decisiones que afectan nuestro quehacer diario, modificando también en ese sentido no sólo nuestro actuar, sino también nuestros afectos y en última instancia nuestro entendimiento y nuestra percepción. El ámbito y la intensidad afectiva es modificada a cada instante puesto que no seremos afectados de la misma forma en el cine que en el parque o que en la escuela etc. De manera que la vacilación no depende de nosotros sino del contexto de afectación y nuestra disposición sensorial.

Es en este sentido es que Spinoza habla de la fluctuación de los afectos y de la dicha-pasión como una alegría parcial que no es todavía activa. Puede que aumentemos nuestra potencia de obrar, pero no somos aun causa activa de nosotros mismos, como señala Deleuze:

Es por ello que Spinoza dice: la dicha-pasión no es una pasión sino que en tanto «la potencia de actuar del hombre no sea aumentada hasta el punto en que se conciba él mismo y sus acciones de manera adecuada». Es decir: nuestra potencia de actuar no es aún aumentada a un punto tal que seamos activos. Somos aún impotentes, aún estamos separados de nuestra potencia de actuar” (Deleuze, 1996, pág. 231).

Para Spinoza la dicha-pasión ya no es como tal una pasión puramente negativa. Sin embargo, en tanto que sigue siendo pasión nos sigue manteniendo separados de nuestra potencia de actuar, es decir, seguimos disminuidos y mermados tanto para actuar como para pensar. Mientras nuestra potencia de actuar no se vea aumentada al grado de ser causa de nuestros propios afectos, seguiremos separados de nuestra potencia en su grado más elevado. Por lo anterior es que Spinoza nos dice que, aunque sea una pasión dichosa, seguiremos separados de nuestra potencia de actuar. Es por ello que el holandés afirma que la alegría surgida del odio hacia alguna cosa lleva consigo algo de tristeza. Nos dice nuestro autor en la Proposición XLVII del libro III de la *Ética*:

La alegría surgida de que imaginamos que una cosa que odiamos es destruida, o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo. (Spinoza, 2007, pág. 245)

Indudablemente salir de un estado de servidumbre pasional presupone un buen gestionamiento de los propios afectos, cosa que no es para nada fácil, y es quizá lo más complicado de realizar, ya que en el terreno de las pasiones no hay reglas ni regulaciones *a priori*, estamos como “a la deriva”. Nos dice el argentino:

Sepámoslo o no, nuestro reino no es el de la espiritualidad bien temperada, sino el de la *territorialidad lábil de las pasiones*. No hay lógica que regule siquiera sus contradicciones: podemos “no saber” lo que queremos, aunque lo creamos, así como podemos estar de aquí para allá, *a la deriva*, sin orden preestablecido ni destinos manifiestos (Kaminsky, 1998, pág. 39).

Entonces, aunque lo sepamos o no, nuestro reino de control frente a las pasiones siempre es complejo e inestable. En realidad, no hay fórmulas ni recetas para controlar o mediar las pasiones puesto que no responden a una lógica preestablecida que regule sus contradicciones tanto externas como internas. Por ello, nos dice el autor que, aunque queramos no podemos saber qué es lo que en realidad queremos sin primero hacer un análisis existencial riguroso de nuestras propias pasiones. En este sentido, más bien nos encontramos siempre en un vaivén afectivo constante e intenso; estamos “de aquí para allá, a la deriva” sin orden, sin ideas claras, sin sentimientos claros ni destinos manifiestos frente a la vida.

Sólo por el hecho de vivir siempre afectaremos y seremos afectados por una diversidad de causas que nos son ajenas. Para Spinoza somos como barcos que son movidos caprichosamente por las olas del mar. Somos inconscientes de nuestro propio destino aunque nos sentimos libres. Por ello nos dice Kaminsky:

Las causas externas “agitan” a los hombres de diversos modos..., “similares a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, vacilamos (fluctuamos), inconscientes de nuestra suerte y nuestro destino” (E, III, 59, Esc.) (Kaminsky, 1998, pág. 98).

Los hombres somos movidos y agitados de diversos modos, así como las olas del mar son arrastradas sin saberlo ni quererlo. Dependiendo de cómo soplen los vientos las olas son transportadas, de la misma manera en que los sentimientos son movidos dependiendo de las circunstancias, vacilamos y fluctuamos de múltiples formas. Somos realmente inconscientes de nuestra suerte y nuestro destino, aunque creamos que podemos controlarlo, la realidad es que no está en nuestras manos la mayoría de las veces.²⁰ Spinoza sabe que en la naturaleza del ser humano se encuentra ser

²⁰ El común de los hombres vamos por la vida pensando que siempre somos partícipes de todo, que estamos incluidos e intervenimos en cada aspecto de nuestra vida. O, dicho de otra forma, vamos creyendo que por ser conscientes de nuestras acciones somos libres, y en ese sentido, el azar, la contingencia y la indeterminación no es algo que nos afecte. Lo que bien mira Spinoza, es que tanto el sacerdote como el político saben que somos crédulos e ignorantes en muchas cosas, de manera que somos fácilmente conducidos hacia la superstición y ya en ese punto somos engañados y sometidos existencial y afectivamente.

contradictorio, inestable, vacilante y pasional, de manera que los afectos serán siempre la piedra angular y la condición de posibilidad para el mejor entendimiento del hombre.

Mientras no seamos capaces de analizar y gestionar bien nuestros afectos, siempre estaremos en la servidumbre y seremos contrarios los unos con los otros. Siempre nos encontraremos en un estado inconveniente con el resto de los hombres y eso no hará más que disminuir nuestra potencia de obrar. Apunta el autor:

Las pasiones confrontan a los hombres, los encuentran y los componen, pero es inútil, advierte Spinoza, procurar “esterilizar” los afectos para sobrellevar o superar los conflictos y diferencias. En el territorio mismo del juego de las pasiones se debaten las políticas posibles de su elucidación (Kaminsky, 1998, pág. 105).

Sin duda alguna, las pasiones causan confrontaciones entre los hombres, los llevan a tener conflictos y desencuentros. Es por ello que la piedra angular para entender las pasiones, arreglar y subsanar los conflictos entre los hombres son las pasiones mismas. Precisamente por eso, nos dice Kaminsky, es que Spinoza nos advierte que es inútil intentar reprimir o esterilizar los afectos para superar los conflictos y diferencias. Es un error intentar, como lo hicieron otras tradiciones, dejar de lado los afectos, puesto que es en el terreno de los afectos mismos donde se debaten las políticas de su posible comprensión o su alienación y represión para el beneficio de intereses determinados.

Para el holandés nunca fue una opción hacer de los afectos algo indeseable y apelar a la mera razón y su frío cálculo de las cosas; esta postura es falsa e inoperante, ya que si por algo se mueven los hombres es por sus pasiones. Es a través de las pasiones que lo imaginario cobra fuerza y se encarna en dispositivos de poder, como Foucault los llama. Al respecto señala el argentino:

Las pasiones se invisten de entidades imaginarias psicosociales que se reúnen u oponen en *constelaciones cristalizadas* a las que denominamos: familia, iglesia, escuela, arte, moral, etcétera (Kaminsky, 1998, pág. 109).

Las pasiones pueden ser vistas como entidades imaginarias psicosociales que toman diversas formas. Las distintas formas o encarnaciones en las que pueden mutar las pasiones pueden ser las instituciones o distintas formas de moralidad que permitan justificar dichas pasiones, o que las regulen. La cuestión con este tipo de pasiones que se institucionalizan es que presuponen jerarquías, se vuelven pasiones genéricas que no son *per se* “malas”, pero que están mediadas y sometidas a grupos de poder, que hacen de ellas armas para la alienación. Las formas investidas pasionales pueden resultar benéficas y potenciadoras del conato individual y colectivo, pero al mismo tiempo tales instituciones pueden devenir en los aparatos de poder y dominación al servicio de una clase, como después denunciaron Marx, Althusser y otros autores, que por cierto conocían bien a Spinoza.

La servidumbre se concibe y es planteada también como un estado de alienación y sometimiento a fuerzas exteriores, e incluso a un determinado régimen o política que

ha sabido decodificar los afectos de los sujetos para hacer de ellos esclavos. Nos dice nuestro autor:

Las tristezas conspiran contra el esfuerzo de imaginar algo que sienta la potencia de obrar; pero, siendo la esencia del hombre pura positividad, el sentimiento de la propia impotencia *no puede tener lugar sino cuando es suscitado por el efecto de otro en uno mismo, el cual restringe o debilita las propias fuerzas o energías esenciales*. No nos parece abusivo denominar a este estado y proceso de entristecimiento intersubjetivo: *alienación* (Kaminsky, 1998, pág. 78).

Cuando estamos tristes, los esfuerzos que hacemos por imaginar las cosas que aumenten nuestra potencia quedan diluidas. Ya que la esencia del hombre tiende a la positividad, es decir, a imaginar aquellas cosas que aumentan nuestra potencia de obrar, la impotencia, o lo que es lo mismo, la tristeza, no tendrán nunca lugar en el imaginario de las alegrías. El establecimiento y estado contante de tristezas a un nivel intersubjetivo, social o colectivo es lo que nuestro autor denomina “alienación”, que no es otra cosa que la servidumbre o esclavitud psicológica, económica, social, cultural etc.

Mientras estemos alienados y por tanto entristecidos, seremos pasivos y estaremos desvinculados de nuestros afectos alegres. Para Spinoza la alienación tiene un estrecho lazo con la ignorancia y está a su vez con la superstición. La superstición es, por decirlo así, la condición de posibilidad de toda dominación y tiranía, ya que es a través de ella como se puede mantener a sociedades enteras temerosas y bajo el yugo de pasiones tristes. Señala Deleuze:

La superstición es todo lo que nos mantiene separados de nuestra potencia de actuar y no deja de disminuir ésta. También la fuente de la superstición es el encadenamiento de las pasiones tristes, el miedo, la esperanza que se concatena al temor, la angustia que nos entrega a los fantasmas. Como Lucrecio, Spinoza sabe que no hay mito o superstición dichosos. Como Lucrecio, levanta la imagen de una Naturaleza positiva contra la incertidumbre de los dioses: lo que se opone a la Naturaleza no es la cultura, ni el estado de razón, ni siquiera el estado civil, sino solamente la superstición que amenaza todas las empresas del hombre” (Deleuze, 1996, pág. 263).

Para Spinoza, mientras el hombre permanezca supersticioso también permanecerá impotente, triste e ignorante. La superstición es la causa de toda aparición de pasiones tristes como el miedo, la esperanza, la angustia y otras más, puesto que todo el tiempo estamos expectantes de causas externas que nos limitan a hacer y pensar de una manera determinada, mermando nuestra potencia de obrar. Estas causas van desde las figuras míticas, religiosas y la moral que presuponen, hasta los hombres que gestionan los mitos o religiones, es decir, los sacerdotes, curas, etc. Cuando vivimos bajo estas afecciones nos entregamos totalmente a la pasividad y depositamos toda nuestra responsabilidad existencial en otros, los cuales se hacen cargo a conveniencia de nuestro inconsciente y de toda nuestra vida.

Al igual que Lucrecio, nos dice Deleuze, Spinoza es consciente de que no hay mitos o supersticiones dichosas, por más que las pinten de esa forma. Y también nos da la apertura de pensar en la naturaleza de manera positiva sin necesidad de deidades; lo que se opone a la naturaleza, nos dirá el holandés, no es la cultura, ni el Estado, ni la razón, ni tampoco el Estado civil, sino únicamente la superstición, es la que nos

mantiene esclavos, tristes y separados de nuestra potencia de obrar, la superstición es la única cosa que amenaza toda acción y pensamiento del hombre. Así que la tarea del filósofo será denunciar todo intento de dominación que cause tristeza y todos aquellos que necesiten de ello para afianzar su poder. Es un reclamo que se encuentra muy vivo en la obra de Spinoza, ya que con gran finura señala a todos aquellos que arremeten contra la libertad de los hombres. Señala Deleuze:

Más profundamente Spinoza denuncia las potencias opresivas que no pueden reinar sino inspirando al hombre pasiones tristes de las que se aprovechan («aquellos que no saben más que quebrar las almas de los hombres...» (Deleuze, 1996, pág. 265).

La denuncia que hace Spinoza es contundente: es la de evidenciar a los opresores y tiranos que buscan encadenar y/o conmovier²¹ a los pueblos a través de engaños, religiones y políticas. Esto no se puede dar sin que primero se dé el proceso de esclavizar al grueso social a través de las afecciones de tristeza, para así aprovecharse de la pasividad e ignorancia de los pueblos y mantenerlos bajo el yugo ideológico de unos cuantos. Estos hombres siniestros que buscan a toda costa esclavizar a la humanidad son aquellos que no saben más que quebrar las almas de los hombres para mantenerlos en la servidumbre voluntaria. Toda la denuncia radica en hacer de estas prácticas algo evidente, visible y que no se va a terminar mientras sigamos en nuestro sueño dogmático que, como el cuadro de Goya expresa en su primera interpretación, el sueño de la razón produce monstruos. Es por ello que el mismo Spinoza sin tapujo alguno señala en el *Tratado teológico-político* que es por la ignorancia y superstición que los hombres luchan por su esclavitud como si lucharan por su libertad. Apunta el autor:

Porque, como ya lo hemos mostrado discretamente, observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se han cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda

²¹ Spinoza hace hincapié en cómo los hombres pueden ser más fácilmente arrastrados por las meras opiniones que por las verdaderas razones. Lo que el holandés intenta hacer es dar cuenta, *more geometrico*, de cómo es que los hombres somos fácilmente conmovidos por una diversidad de discursos que distan mucho de ser verdaderos y racionales. De manera que, la mayoría del tiempo cedemos frente a impresiones puramente emotivas y azarasas que no llevan verdad consigo; el conocimiento de lo bueno y de lo malo no necesariamente va acompañado de razones fuertes y verdaderas, sino que muchas veces tales criterios están mediados por todo género de deseos. Lo que Spinoza señala y denuncia es cómo los generadores de opiniones, sistemáticamente nos hacen creer que sus opiniones son portadoras de verdad, manipulándonos con ellas. Quizá un ejemplo que nos resulte muy claro en la actualidad es la supremacía de opinión con la que se asumen los medios de comunicación, sustentada no solamente en sí mismos, sino en la opinión pública que los respalda y que cree sus discursos y los repite como si fueran verdad absoluta. Señala Kaminsky: “Spinoza introduce, en este punto, generalizaciones que no son frecuentes a todo lo largo del texto: uno de los alcances consiste en poder demostrar ‘more geometrico’ cuál es la razón por la que *los hombres son más conmovidos por una opinión que por la razón verdadera, y por qué el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo suscita conmociones afectivas y puede ceder, a menudo, ante todo género de deseos azarasos (libidinis).*” (Kaminsky, 1998, pág. 136).

discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano (Spinoza, 2007, págs. 8-9-10)

Mientras no seamos dueños de nuestros propios afectos y seamos oprimidos por los gestores de las pasiones tristes, seremos esclavos. Mientras estemos sumidos en la tristeza, y en la ignorancia que conlleva, siempre, así veamos lo que es mejor, actuaremos de la peor manera empujados por nuestras propias pasiones o movidos por aquellos que las dominan. Tenemos que liberarnos de las cadenas y ser capaces de acceder al conocimiento verdadero de las cosas para actuar conforme a la razón. Apunta Kaminsky:

Elijo lo peor porque me veo “arrastrado” a ello por un afecto cuya fuerza es “mayor” y contraria” que el afecto que procede del conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo (una alegría o tristeza) que dispone de una fuerza más débil, limitada o restringida (Kaminsky, 1998, pág. 137).

Elegimos hacer lo peor, aun a sabiendas de lo que es lo mejor, no porque seamos “malos”, sino porque hay un afecto más potente que nos ha impulsado a hacer lo peor. Si somos presa de un afecto cuya fuerza es mayor a la que sentimos al hacer lo mejor simplemente seremos arrastrados por tal afecto a actuar haciendo lo peor. Independientemente de que poseamos el conocimiento de lo verdadero y de lo bueno, eso no importara si no sabemos gestionar y dominar nuestros afectos. Hay un entrecruce complejo de relaciones que se nos pueden presentar e impactar de forma tanto positiva como negativa. Si el afecto que se nos presenta tiene una fuerza más limitada o restringida frente al otro afecto, entonces haremos caso omiso del primer afecto para actuar en función del que tiene más fuerza en nosotros.

Pongamos un ejemplo, si estuviéramos en una situación en la que vemos que a nuestro vecino le están robando, nosotros sabríamos que lo correcto sería ayudarlo o pedir auxilio, sin embargo, si por alguna razón ese vecino es el que nos cae mal, y nuestro odio hacía él nos puede más que el conocimiento de lo que es correcto, entonces no lo ayudaremos. El ejemplo anterior expone de manera fácil a lo que Spinoza se refiere cuando, citando Ovidio, nos dice: sabemos lo que es mejor y lo aprobamos, pero decidimos hacer lo peor. Ejemplos como el anterior puede haber miles y eso no nos hace buenos o malos, más listos o más tontos, mejores o peores, simplemente nos vuelve conscientes de las complejidades afectivas que se nos presentan a cada momento y de las que no podemos escapar. El puro conocimiento, por más refinado o genético que sea, no nos va a librar de la lucha contra nuestras propias decisiones.

Comprender la naturaleza de los afectados es comprendernos a nosotros mismos y a nuestro entorno. Y más allá es desenmascarar a todos aquellos que haciendo mal uso de ellos nos ponen en una relación negativa de descomposición con la vida misma. Nos dice el argentino:

Comprender la naturaleza y servidumbre de los afectos es desenmascarar a quienes, por poder material o espiritual, capturaban la voluntad de los hombres para que hicieran lo “peor”, a pesar de que, racionalmente, vieran lo “mejor” (Kaminsky, 1998, pág. 22)

Comprender la naturaleza y servidumbre de los afectos tiene como consecuencia darnos cuenta de quienes han utilizado nuestros propios afectos a su favor. Se trata pues, de evidenciar a todos aquellos que sirviéndose de algún tipo o forma de poder ya sea material o espiritual capturan las voluntades de los hombres para generar beneficios del mismo orden, es decir, de carácter material o de orden espiritual dominando así las almas de los hombres adueñándose con ello de su inconsciente, volviéndolos esclavos de sus torcidas voluntades. Llegado este grado de dominación afectiva es como los hombres aun viendo racionalmente lo que es lo mejor para ellos y su comunidad, deciden hacer lo peor para ellos y su entorno. Para salir de dicho problema o al menos recomponer el camino hacia la conquista de nuestra propia felicidad, hay que superar lo que Spinoza denomina el estadio infantil, ya que dicho estado es miserable y de dependencia en un grado total. Apunta Deleuze:

La infancia, dice a menudo Spinoza, es un estado de impotencia y de esclavitud, un estado insensato en el que dependemos a un grado máximo de las causas exteriores, y en el que tenemos necesariamente más tristezas que dichas; jamás estaremos tan separados de nuestra potencia de actuar. El primer hombre, Adán, es la infancia de la humanidad. Es por ello que Spinoza se opone con tanta fuerza a la tradición cristiana, después racionalista, que nos presenta antes de la falta un Adán razonable, libre y perfecto. Al contrario, debe imaginarse a Adán como a un niño: triste, débil, esclavo, ignorante, entregado al azar de los encuentros (Deleuze, 1996, pág. 255).

Spinoza nos dice que la infancia es un estado de impotencia en donde dependemos al grado máximo de causas externas. Esto lo dice en un sentido real, pero también metafórico, es decir, que hay hombres que toda su vida la pasan en el estado de infancia, dependiendo en grado muy alto de causas exteriores y siendo esclavos de sus pasiones y de los tiranos que las acompañan. Siendo niños estamos separados de nuestra potencia de obrar puesto que nos dejamos llevar por afecciones tristes y somos ajenos a nosotros mismos. Por esto, es que nuestro autor, pone el ejemplo bíblico de Adán, para exponer cómo es que en la tradición cristiana nos presentan a este hombre como ya razonable, libre y perfecto, cuando en realidad debería ser todo lo contrario.

Adán se encuentra en un estado de niñez, o también se podría denominar “de naturaleza” en donde es débil, ignorante, esclavo y está entregado al azar de los encuentros. Para el holandés, éste sería un plano más realista de lo que implicaría pensar en un hombre como Adán que en realidad sería como un niño, o la infancia misma de la humanidad entera, en su sentido metafórico. Por tanto, la salida que el holandés nos invita a tomar es la de hacer un análisis minucioso de nuestros afectos para comprenderlos. En la medida que tengamos un mejor conocimiento de ellos, en esa misma medida dejaremos de ser esclavos. Apunta Kaminsky:

La conclusión a que lleva el análisis es contundente y definitiva: *a las pasiones es preferible y conveniente comprenderlas antes que vilipendiarlas; su eficacia es tan omnipresente que ni la “sana luz natural” puede redimirnos de ellas* (Kaminsky, 1998, pág. 136).

Para Spinoza siempre será más deseable entender a las pasiones que reprimirlas, negarlas o repudiarlas. Todo el tiempo somos afectados y estamos bajo el influjo de una diversidad de afectos que nos desborda, de manera que sería algo bastante insano e insensato dejar de lado a las pasiones que, como nos dice el argentino, son tan omnipresentes que ni la sana luz natural nos redime de ellas. Lo que esta idea quiere exponer es que aun siendo los seres híper racionales kantianos, es falso que podamos dejar de lado las pasiones. Y aun comprendiendo nuestras pasiones, éstas no se quedan de lado, sino que simplemente las gestionamos mejor; precisamente esto es lo que implica ser idea adecuada de nosotros mismos, es decir, comprender y ser autoprodutores de nuestros afectos. A diferencia de tradiciones anteriores, Spinoza no piensa en lo corpóreo y sus afecciones como algo indeseable que tengamos que reprimir o despreciar, por el contrario, en el pensamiento del holandés hay una aceptación cabal de las pasiones y su función existencial, así como una conciencia profunda de su rendimiento vital y ético-político.

Los afectos son tan importantes para el judío que, en la *Ética*, su magna obra, los afectos es la piedra angular de su pensamiento, nadie es libre de afectar y ser afectado, únicamente varían las formas, las intensidades, las potencias, etcétera. Lo que plantea Spinoza al respecto de las pasiones es lo que actualmente se denomina “inteligencia emocional”, aunque sin caer en psicologismos baratos y con matices mucho más profundos y complejos.

Capítulo III

Dichas pasivas, activas y nociones comunes

Para Spinoza no hay otra manera de liberarnos del yugo del poder que no sea con un dominio más acabado de nuestros propios afectos. Es a través de la razón, o como también lo llama nuestro autor, del segundo género de conocimiento, que podremos paulatinamente ascender a estratos más elevados de la conciencia. Es únicamente a través de la razón que los hombres pueden concordar los unos con los otros. Al respecto apunta Spinoza en la Proposición XXXV del libro IV de la *Ética*:

Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (Spinoza, 2007, pág. 321).

Hay un trayecto y un tránsito en el recorrer de la composiciones y encuentros, un devenir racional. Nos dice el holandés que en la medida que vivimos bajo la conducta de la razón, es decir, de las ideas adecuadas y la conciencia de los buenos encuentros, entonces necesariamente concordaremos en naturaleza puesto que ya seremos capaces de distinguir lo que se compone con nosotros de lo que no. Vivir bajo la conducta de la razón es vivir bajo la idea de la perseverancia en el ser, del potenciamiento constante de nuestro conato.

Hay que dejar de lado entonces toda pasión que disminuya nuestra potencia de obrar. Toda pasión triste es para el judío motivo de rechazo, ya que al estar envueltos por dichas pasiones no buscamos lo útil sino que estamos sometidos a los caprichos de las fuerzas extrínsecas que nos mueven según sus propios intereses. Nos dice Kaminsky:

Lo útil para sí no pueden ser afectos tales como la “humildad” o la esperanza, pasiones a las que se ha sabido disfrazar como una forma de búsqueda de lo útil o su servicio, hacia los demás, relegando lo útil para sí (Kaminsky, 1998, pág. 153).

La utilidad para sí, no puede venir nunca de afectos tales como la humildad,²² la esperanza,²³ o la abyección,²⁴ es decir, afectos de tristeza. Como bien señala Spinoza,

²² Spinoza revaloriza la noción de humildad que hasta ese punto se tenía en múltiples tradiciones religiosas. Para el holandés la humildad es un afecto de tristeza que disminuye nuestra potencia de obrar, ya que es la idea de nuestra propia flaqueza, debilidad e impotencia frente a otra cosa. Lo que nos dice Kaminsky es que la humildad logra lo que ninguna otra pasión, y eso es que el hombre se desprenda de su esencia, de sus ganas de vivir, es decir, de sus ganas de perseverar en la existencia. Considerándose a sí mismo débil y mermado para vivir, a través de la humildad el hombre pierde todo sentido de perseverancia. Como Nietzsche dirá un par de siglos más tarde: “¿Qué es lo que ha tenido que pasar en nuestras culturas cómo para que consideremos a la humildad como uno de los afectos más deseables? ¿Cómo es que hemos llegado a pensar que si nos golpean lo más deseable es poner la otra mejilla? ¿Por qué hemos llegado a pensar de esa forma?” Precisamente la respuesta radica en lo que Spinoza ya estaba denunciando, a saber, que ciertas religiones han implantado morales de la obediencia y la tergiversación afectiva. O como Nietzsche lo dijo: una moral de esclavos. Señala Kaminsky: “La *humildad* es una *tristeza* nacida de aquello que el hombre considera su impotencia (E, III, Def. afectos 26). Desmesuradamente valorizada en no pocas tradiciones religiosas y culturales, la humildad consigue lo

los embaucadores, han sabido disfrazar tales afectos para manipular y torcer el sentido, y así lograr que uno desprecie lo útil para sí. Disfrazando los afectos de tristeza, como un supuesto beneficio para los demás, o para la comunidad.²⁵ Se aprovechan de los beneficios personales que trae consigo la alienación y el engaño, llegando al grado

que ninguna otra pasión: *que el hombre tienda a desprenderse de su esencia (el deseo), y de todos sus esfuerzos perseverantes por la vida*” (Kaminsky, 1998, pág. 77).

²³ Para Spinoza la significación que tenían el temor y la esperanza sufren un cambio de visión, de perspectiva. El temor que desde el judaísmo se asocia con la obediencia, con la buena moral, con la sumisión, etc., es remplazada en Spinoza por un afecto de tristeza, a saber, el temor, que no hace más que mantenernos inactivos, mermando nuestra potencia de obrar. Es el caso también de la esperanza cristiana que siempre está cimentada con la revelación, el regreso del Cristo, la visión de una causa final, de un supuesto paraíso, o del fin de los días y nuestra posible salvación en un plano trascendente. Tanto el temor como la esperanza son para Spinoza afectos que nos debilitan, que nos mantienen en la incertidumbre existencial y por ello en la tristeza. Aunque Spinoza define la esperanza como una alegría inconstante, es una alegría que está supeditada a la idea externa de una cosa pretérita o futura de cuya realización dudamos, lo que hace que en realidad dicha realización es la total incertidumbre y en el peor de los casos es algo que no depende para nada de nosotros. Por otro lado, el temor sí es definido por el holandés como una tristeza inconstante nacida de la imagen de una cosa dudosa, en este sentido es una cosa que no entendemos o que desconocemos del todo. Ninguno de estos afectos es considerado por Spinoza como primario ni fundamental, sino que son derivaciones de la tristeza, desde esta perspectiva se da una vuelta de tuerca al sentido que se tenía desde las tradiciones judeo-cristianas, pero no sólo eso, sino que, como dirá Nietzsche dos siglos más tarde, hay una transvaloración de los valores. Precisamente es esto último lo que hace a Spinoza tan peligroso a los ojos del poder eclesiástico, no es solamente reformular las definiciones, tratamientos y diagnósticos que se habían dado hasta ese momento de las pasiones y su respectiva descabilidad, sino, además exhortar al vulgo a reconocerse en sus propios afectos, dando así la espalda a todo órgano de poder que se alce con el estandarte de los “buenos y malos valores”. Al respecto apunta Kaminsky: “Desde la perspectiva spinoziana, el temor, la esperanza y sus derivaciones pasionales pierden la significación que la tradición judeo-cristiana forjó para las mismas. El temor judaico, asociado con un mundo riguroso de obediencia y castigo; así como la esperanza cristiana cimentada con la revelación y la trascendencia antropomórfica, no *representan, para nuestro autor, ni sentimientos básicos ni pasiones auspiciosas*” (Kaminsky, 1998, págs. 62-63).

²⁴ La abyección es el afecto contrario a la soberbia y que consiste en una tristeza que hace que nos tengamos a nosotros mismos en una opinión menor de la justa. Lo que bien analiza Kaminsky es cómo este tipo de afecciones tristes son utilizadas por ciertas culturas y grupos de poder que forjan modelos ideales de trascendencia. Los gestores de las pasiones hacen de afecciones como la abyección sus armas para mudar nuestra finitud en impotencia, nublando nuestro juicio y poniéndonos a nosotros mismo en nuestra contra, promoviendo la negatividad, el engaño y la tristeza. Para Spinoza no se trata solo de definir lo que entiende por uno u otro afecto, sino de denunciar como es que se han utilizado culturalmente para moldear el imaginario colectivo en función de determinados intereses. Apunta el argentino: “La abyección consiste en tener de sí mismo, por *tristeza*, una menor opinión (estima) que la justa. Y ¿cómo no tener a la abyección dentro de culturas que forjan modelos ideales y sobrehumanos que mudan nuestra finitud en impotencia y nuestras limitaciones en negatividad?” (Kaminsky, 1998, pág. 77).

²⁵ El trastocamiento valorativo casi nietzscheano es bastante evidente en el holandés, puesto que afectos como la abyección o la humildad no son para nada afectos virtuosos como lo quisieron hacer ver las órdenes religiosas. El hombre que está bajo la influencia de dichas pasiones es un hombre siempre triste y por tanto disminuido, sin ganas de vivir, que lleva una vida de ignorancia siempre anclada a los designios de terceros. Ninguna de esas pasiones tristes tiene lugar en la deducción y encadenamiento de las alegrías y su progresiva concatenación. Señala Kaminsky: “Parece evidente, pues, que Spinoza haya sido un perseguido social y un blasfemo religioso no tanto por un supuesto ateísmo o sus adscripciones políticas sino, antes bien, por este trastocamiento (casi nietzscheano) de valores: la humildad no tiene lugar en la deducción de las alegrías; el humilde es un hombre de pasiones tristes” (Kaminsky, 1998, pág. 78).

máximo de hacer que las personas no vivan para sí mismas sino vivan para servir a otros, y ensanchar los conatos de otros.

Como ya habíamos mencionado en el capítulo anterior, tenemos dos tipos de dichas. Por un lado tenemos la dicha pasiva y por otro lado la dicha activa. La diferencia es que en la primera, si bien aumentamos nuestro conato, aún no somos causa adecuada, y en la segunda, además de aumentar el conato, sí somos causa adecuada de nosotros mismos. En las dichas activas encontramos un nivel de composición y de entendimiento mayor. Apunta Deleuze:

[...] la dicha pasiva es producida por un objeto que conviene con nosotros, cuya potencia aumenta nuestra potencia de actuar, pero del que no tenemos aún una idea adecuada. La dicha activa es producida por nosotros mismos, deriva de nuestra potencia de actuar misma, se colige de una idea adecuada en nosotros (Deleuze, 1996, pág. 267).

Spinoza hace una distinción que resulta sumamente importante, ya que matiza de muy buena forma lo que entiende por “dichas” en su doble dimensión. Por un lado, las dichas pasivas son producidas por objetos externos que puede convenir con nosotros y cuya presencia aumenta nuestra potencia de obrar, pero no del todo y sigue estando contaminada de tristeza, además de que no somos la causa de tal dicha. Por otro lado, están las dichas activas, en las cuales ya somos causa adecuada, es decir, que ya es producida por nosotros mismos, deriva de nuestra propia potencia de obrar, de nuestra razón, y es autoregulada.

Ambas dichas se distinguen por su causa, es decir, que mientras las primeras pueden solamente convenir con la razón, las segundas ya no sólo convienen con ella, sino que surgen de la razón misma. En este sentido, Spinoza sugiere que todo lo que conviene con la razón puede también nacer de ella, lo que da lugar a decir que de toda dicha pasiva puede en potencia nacer una dicha activa. Llegado este punto es que Spinoza introduce un sub nivel dentro del segundo género de conocimiento. Es un estrato de razón aún más elevado, me refiero a las “nociones comunes”. Las nociones comunes nos aportaran ideas más claras y universales de lo que conviene con nosotros y lo que no. Nos dice el francés:

He aquí lo que Spinoza llama una «noción común». La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes. Pero en este sentido, hay diferentes tipos de nociones (Deleuze, 1996, pág. 268).

En términos generales, las nociones comunes son las relaciones de composición que se dan entre los modos inmanentes de la existencia. La diferencia de las nociones comunes radica en que cada modo posee una singularidad intrínseca que hará que dichas nociones varíen de un cuerpo a otro. Mientras dos o más cuerpos convengan en naturaleza los unos con los otros aumentando entre sí sus potencias de obrar, nos encontraremos en el terreno de las nociones comunes.

Dentro de las nociones comunes encontramos unas más universales o generales que otras. Ello implica que hay algunas menos útiles y otras más útiles dependiendo de

su grado de universalidad, ya que tienen una relación directa con el poder del entendimiento para captar su entorno y el conocimiento adecuado que de él puede derivar, nos dice Deleuze:

Spinoza dice que las nociones comunes son más o menos útiles, más o menos fáciles de formar; y también más o menos universales, es decir, que se organizan según puntos de vista más o menos generales. De hecho, se distinguirán dos grandes especies de nociones comunes. Las menos universales (pero también las más útiles) son aquellas que representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista. Por ejemplo, una noción común representa «lo que es común a un cuerpo humano y a ciertos cuerpos exteriores». Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias entre modos: ellas no permanecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos. En el otro polo, las nociones comunes más universales representan una similitud o comunidad de composición, pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde su propio punto de vista. Representan pues «lo que es común a todas las cosas», por ejemplo, lo extenso, el movimiento y el reposo, es decir, la universal similitud en las relaciones que se componen al infinito desde el punto de vista de la naturaleza entera (Deleuze, 1996, págs. 268-269).

Spinoza introduce una distinción bastante interesante sobre las nociones comunes que quizá simplemente ayuda a tener más claro a que se refiere cuando nos habla de ellas. Hay nociones comunes menos universales y más universales. Las menos universales, son las que nos van a resultar más útiles, y son aquellas con las que nos componemos según nuestra propia naturaleza, lo que obviamente conviene con nosotros mismos según nuestra disposición existencial y punto de vista particular.

Pero tales nociones, aunque son las más útiles en tanto hacen comprender conveniencias entre los modos existentes, son también las más limitadas puesto que no son propiamente universales sino de un carácter más bien general o intersubjetivo. Por otro lado, se encuentran las nociones comunes más universales, de las cuales participamos todos independientemente de nuestra disposición existencial, preferencia o conveniencia; por ejemplo, nos dice el autor, lo extenso, el movimiento y el reposo.

Estas nociones son más bien la constitución y estructura de la naturaleza misma en tanto producción, es una similitud universal, no hay nada en la naturaleza que no esté en movimiento o en reposo o que no sea extenso. Recordemos que para Spinoza Dios es extenso, material.

Sin embargo, las nociones comunes son aquello que Spinoza pone sobre la mesa para darle a cada modo una singularización compositiva que resulte compatible con los demás modos. Estas nociones son vistas por el holandés también desde el horizonte biológico. Señala Deleuze al respecto:

Las nociones comunes en Spinoza son ideas biológicas, más aún que ideas físicas o matemáticas. Desempeñan realmente el papel de Ideas en una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad (Deleuze, 1996, pág. 271).

Las nociones comunes en Spinoza son ideas de carácter biológico más que cualquier otra cosa. Esta afirmación se puede desprender fácilmente de la idea que el judío tiene de la naturaleza en su conjunto, es una filosofía orgánica que considera a todos los modos inmanentes como parte de un todo conectado, de una sustancia única. La sustancia es la totalidad del orden natural y su despliegue, en este sentido, es fácil entender cómo es que en el terreno de las nociones comunes y la composición de relaciones que de ellas se presupone, hay una identificación de carácter biológico en tanto correspondencia modal. No es una mera matematización de lo real a lo Descartes, o sólo una explicación de carácter físico, sino que va más allá haciendo de la naturaleza, en última instancia, todo un ser orgánico viviente que no tiene una finalidad en sí mismo más que la que se da en función de todas sus partes extensivas, que son a su vez su propia expresión.

Las nociones comunes son ideas generales en tanto les corresponde un margen de adecuación y correspondencia modal. Como señala Deleuze, no son ideas abstractas, sino que se extraen de la experiencia misma, tienen un rendimiento vital profundo. Están sujetas a un proceso de aprendizaje largo y muy basto, cuando logramos acceder al ámbito de las nociones comunes, también lo hacemos al de las ideas adecuadas puesto que ya hay un conocimiento más acabado de nosotros mismos y del entorno. Además de que son ideas que ya se dan en nosotros mismos. Todo lo que sea común a mi cuerpo, será común también a otros cuerpos exteriores que compartan naturaleza conmigo. Apunta el francés:

Las nociones comunes son ideas generales, no ideas abstractas. Ahora bien, en tanto tales, son necesariamente «adecuadas» (Deleuze, 1996, pág. 272).

No es entonces hasta que generamos nociones comunes que podemos hacernos una idea clara de lo que es común a nosotros y a los demás cuerpos. Es un nivel de razonamiento más elevado, es un paso más cerca de comprender la totalidad y de acercarnos a lo que nos es común a todos en diversas dimensiones. Si bien la existencia misma nos orillaba a tener ideas inadecuadas y afecciones tristes en su mayoría, con las ideas adecuadas que presuponen las nociones comunes o como un refinamiento de ellas, es que nos hayamos más cerca de un razonamiento más global y como su nombre lo dice “común” al todo. Nos dice Deleuze:

Todo en la existencia nos condenaba a no tener sino ideas inadecuadas: no teníamos ni la idea de nosotros mismos, ni la idea de los cuerpos exteriores, sino que solamente ideas de afecciones, indicando el efecto de un cuerpo exterior sobre nosotros. Pero precisamente, a partir de ese efecto, podemos formar la idea de lo que es común a un cuerpo exterior y al nuestro (Deleuze, 1996, pág. 273).

Para Spinoza, la mayor parte del tiempo y de la vida misma, estamos condenados a estar sometidos al influjo de ideas inadecuadas. Sin embargo, son precisamente las ideas inadecuadas las que van a posibilitar que podamos acceder *a posteriori* a las ideas adecuadas o nociones comunes, es decir, que en este sentido la imaginación es parte importante de nuestro desarrollo existencial. A partir de los efectos que se forman en

función de las ideas inadecuadas es también cómo podemos ir formando las nociones de lo que es común o no es común a todos los cuerpos. Como su nombre ya lo indica, dichas nociones son simplemente las ideas de las cosas que nos son comunes y su formación está sujeta a un proceso de conocimiento que no se queda solo en nosotros mismos. Sino que también nos proporciona información acerca de los cuerpos exteriores, es decir que este tipo de conocimiento se hace extensivo y por lo tanto mucho más amplio y complejo.

Las nociones comunes conllevan un proceso racional más acabado, es una razón no sólo consciente de sí misma sino también de los otros modos. Es una razón que organiza encuentros, que pone también a la vista el entorno. Este tipo de razón se aleja abismalmente de la razón cartesiana que sólo sabe de sí misma y duda de la existencia de todo lo demás. Para Spinoza la razón se esfuerza por concebir las nociones comunes y todo lo que ello deriva. Nos dice Deleuze:

La razón, en su génesis, es el esfuerzo de organizar los encuentros en función de las conveniencias y de las inconveniencias percibidas. La razón en su actividad misma es el esfuerzo de concebir las nociones comunes, por lo tanto, de comprender intelectualmente las conveniencias y las inconveniencias mismas (Deleuze, 1996, pág. 273).

La razón, a diferencia de la imaginación, en donde no hay conocimiento o es un conocimiento mutilado, limitado, difuso, carente de fundamentos etc., es un conocimiento genético de las cosas. La razón sirve para Spinoza como un lente enfocador que nos ayuda a entender mejor, a organizar de buena manera los encuentros para que sean buenos o más adecuados, poniendo el acento en las conveniencias y desacuerdos que se puedan dar. La razón se esfuerza, en cuanto puede, en concebir las nociones comunes a través del filtro de las ideas adecuadas, se esfuerza en comprender cuáles son las cosas que sí se corresponden y cuáles no, para de eso extraer generalidades que le ayuden a un mejor entendimiento del todo. Cuando formamos nociones comunes, el alma se sirve de la razón como autoproducción.

Aunque las nociones comunes no se limitan tampoco a lo común sólo entre cuerpos, sino que es lo común también a los espíritus. Lo común puede derivar también en ideas comunes a más cuerpos llegando incluso a ser ideas que se arraiguen en comunidades enteras. Nos dice el francés:

«Común», sin duda, no significa solamente algo en común a dos o más cuerpos, sino que también común a los espíritus capaces de formar la idea. Pero, primero, Spinoza recuerda que las nociones comunes son más o menos comunes a todos los espíritus (Deleuze, 1996, pág. 274).

Las nociones comunes claramente no apelan para Spinoza solamente al cuerpo como composición de relaciones modales, sino que también la correspondencia se da al nivel de las ideas, de los espíritus; es por ello que podemos coincidir no sólo en cuestiones puramente corpóreas, sino también idealmente, como, por ejemplo, tener las mismas tendencias políticas, pensar que lo más deseable al alma es esto o aquello y que lo compartimos con otro grupo de individuos, ya sea grande o pequeño. En este mismo

sentido es como se puede afirmar que devenimos racionales, puesto que hay un proceso de formación, de identificación y simpatía hacia cierto tipo de ideas o razonamientos y hacia otros no. El hombre puede convenir en muchas cosas, pero siempre va a discrepar en ideologías o puntos de vista, esto es algo que Spinoza tiene muy claro. Pero sin importar eso, siempre podremos encontrar a través de las nociones comunes, las cosas que nos resulten más deseables y que se compongan con nosotros y con el mayor número de cuerpos y mentes. Aunque para el holandés sabemos que hablar de cuerpo y alma es lo mismo.

Las nociones comunes llevan consigo un aprendizaje una evolución de los niveles de conocimiento. Se trata de llegar a ser activos dejando de ser esclavos de nuestras pasiones y los que las usan a su favor. Hay sin duda detrás de las nociones comunes la conquista de un conocimiento existencial y “científico” de las cosas. Señala Deleuze:

Habiendo conquistado nuestra actividad en ciertos puntos, llegamos a ser capaces de formar nociones comunes, incluso en los casos menos favorables. Hay todo un aprendizaje de las nociones comunes, o del llegar a ser-activo: no debe descuidarse en el spinozismo la importancia del problema de un proceso de formación; debe partirse de las nociones comunes menos universales, las primeras que tengamos ocasión de formar (Deleuze, 1996, pág. 282).

Toda la cuestión de la formación de ideas adecuadas gira en torno a la creación de las nociones comunes. Para nuestro autor, la formación de nociones comunes se puede dar incluso en las condiciones menos favorables, puesto que se van gestando desde la aparición de las pasiones dichosas, hasta llegar a las dichas activas. Llegar a ellas es un proceso arduo de aprendizaje constante y concatenado de afecciones alegres que aumentan nuestra potencia de actuar.

Siempre partiremos de las nociones comunes menos universales, que son las más útiles, para llegar a las más universales que son las que comparten absolutamente todos los cuerpos. Como se puede ver, la producción de nociones comunes es un proceso de conocimiento y formación que cada modo en la medida de su posibilidad existencial debe hacer para poseer su autonomía afectiva y librarse de sus cadenas.

Lo útil al hombre y la comunidad

Ya en el ámbito de las nociones comunes, nos dice Spinoza, que no hay nada más útil al hombre que el hombre mismo, e incluso más allá de eso a diferencia de Plauto y su famosa frase, que Hobbes hizo famosa en el *Leviatán*: “El hombre es el lobo del hombre”, el holandés propone algo totalmente distinto. Para el judío el hombre es un Dios para el hombre, ya que no es sino en la intersubjetividad de su actividad social que el hombre encontrará las claves para su propio desarrollo y la afirmación de su propia esencia. Apunta Spinoza en el Corolario y Escolio de la Proposición XXXV del libro IV de la *Ética*:

No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, esto es, el hombre [...]

Lo que acabamos de decir lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: «el hombre es un dios para el hombre». Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría; y en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños (Spinoza, 2007, pág. 322).

Muy parecido a lo que ya Aristóteles había planteado con su “*zoon politikón*” o “animal político”: el hombre es un ser social que sólo puede vivir y desarrollarse en ella. Aunque a diferencia del macedonio, no es solamente por naturaleza que el hombre tiende o necesita de lo social en esencia, sino que además es para el hombre lo más deseable. Es decir, que el hombre es para Spinoza un animal social en la medida en que su mutua colaboración le permite obtener los satisfactores necesarios para poder aumentar su propio conato.²⁶ Todo hombre, sin importar de quien se trate, no podría subsistir ni adquirir aquellos bienes que al entrar en correspondencia con su naturaleza le permitan la cabal promoción de la misma. Apunta Deleuze:

Y si se pregunta en qué consiste lo que nos es más útil, se ve bien que es el hombre. Puesto que el hombre, en principio, conviene en naturaleza con el hombre; compone su relación con la suya; el hombre es útil al hombre absolutamente o verdaderamente. Cada uno, buscando lo que le es verdaderamente útil, busca pues también lo que le es útil al hombre. Así el esfuerzo de organizar los encuentros es primero el esfuerzo de formar la asociación de los hombres bajo relaciones que se componen (Deleuze, 1996, págs. 253-254).

No hay entonces nada más útil al hombre que el hombre mismo. Esto se da por el hecho de que la primera cosa que se compone con nosotros en tanto naturaleza es el hombre; nadie nace aislado, todos necesitamos de otros hombres para poder sobrevivir, desarrollarnos y potenciarnos. Cada hombre buscará lo que sea más útil, para sí y para el hombre mismo más allá de sí, es decir, que buscará la correspondencia y asociación con otros hombres que se compongan con él bajo relaciones favorables para potenciar su propio conato y el de los demás hombres.

²⁶ Para el filósofo holandés, mientras mayor sea el grueso social mayor será la potencia individual. Esta idea que está presente tanto en el *Tratado político* como en la *Ética*, muestra de manera clara cómo es que a Spinoza le interesaba la colectividad y la potenciación de todas las partes. De manera que, para el judío, siempre será lo más deseable una sociedad bien organizada, pues es el plano y el contexto básico de libertad y desarrollo. Al respecto señala Negri: “Pero, en este caso, tal unidad potencial debería confrontarse con la afirmación del *Tratado político* (cap. II, & 13) que retoma la *Ética* en ese punto, según la cual la potencia es tanto más grande cuanto más se extiende la asociación” (Negri, 2011, pág. 13).

Si se pone esto en términos de especie, se puede ejemplificar de manera más sencilla: lo que más se compone con la naturaleza de un oso, serán otros osos que le ayuden a potenciar su propio conato en una manada de osos, lo mismo sucederá con todas las especies animales y asimismo con el hombre.

Para nuestro autor, el hombre es una parte de la naturaleza, un modo inmanente más de la existencia. Por ello es que no puede apartarse, aunque quisiera, de su participación e injerencia en el devenir de la naturaleza. Cada modo tiene un impacto sobre la vida, sobre sí mismo y sobre los demás modos. Nos dice Kaminsky:

Dado que es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza, que es imposible que no interactúe con otros hombres y objetos externos, es también imposible que el hombre tenga el poder o capacidad de sustraerse a los cambios y constituirse en una aislada causa de sí (Kaminsky, 1998, pág. 43).

En el pensamiento del holandés el hombre no nace aislado del todo, ni hace de su pensamiento en torno al hombre una robinsonada. El hombre al ser parte de la Naturaleza necesariamente interactúa con ella y con otros hombres, es imposible que no lo haga. En realidad, incluso para el judío tal interacción es lo más deseable en términos políticos y existenciales. De manera que, es imposible, nos dice Kaminsky, que el hombre se sustraiga de la interacción, de los cambios y de las relaciones que se dan en la vida, por ello, es que el hombre no puede ser causa de sí, ni se constituye como causa aislada, es producto y depende de las interacciones y cambios de su entorno.

No obstante, para Spinoza todo esto constituye un proceso de reflexión y conocimiento que no llega por sí solo, sino que se tiene que pasar por todo un viaje y refinamiento de la conciencia para poder captar tales ideas. El hombre no nace racional, sino que deviene tal. Lo mismo sucede con la libertad, no se nace libre sino que se deviene libre en un proceso afectivo existencial que presupone mucha dificultad y quitar múltiples obstáculos del camino para llegar a un máximo de dichas activas. Como señala Deleuze:

En Spinoza, la razón, la fuerza o la libertad no son separables de un devenir, de una formación, de una cultura. Nadie nace libre, nadie nace razonable. Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas” (Deleuze, 1996, pág. 255).

La *Ética* de Spinoza se puede entender como un viaje de conversión de carácter ético-existencial. No se nace ya virtuoso o vicioso, visceral o centrado, sino que, por el contrario, estamos sometidos a un arduo proceso de edificación personal; razonable se deviene, libre se deviene, fuerte se deviene, no está dado de antemano. Por esto, es que nos dice el holandés que nadie puede hacer por nosotros, ni vivir por nosotros las experiencias que nos van a ir conduciendo hacia ese camino. El esfuerzo por entender, descubrir y así poder aspirar a mejores escenarios afectivos es siempre una tarea nuestra. Es un camino rocoso, inestable, largo y lento, pero que siempre es deseable recorrer, tratando siempre de que, en algún punto de nuestro andar, nos conquistemos, volviéndonos dueños de nosotros mismos.

Es un camino largo de aprendizaje y formación que tenemos que recorrer, ya que como bien dice el holandés, nadie nace razonable, ni ciudadano, ni libre. Es claro que en “estado de naturaleza” tampoco nacemos religiosos ni normados, ni tristes, ni obedientes a ninguna persona o deidad, sino que vamos adquiriendo todo ello en el camino. Apunta Deleuze:

Más aún, nadie nace razonable. Puede que la razón utilice y conserve la ley de la naturaleza, en ningún caso es su principio o móvil. Como nadie nace ciudadano. Puede que el estado civil conserve el derecho de naturaleza, pero el estado de naturaleza en sí mismo es pre-social, pre-civil. Y aún, nadie nace religioso: «El estado de naturaleza, por naturaleza y en el tiempo, es anterior a la religión; la naturaleza jamás ha enseñado a nadie que está obligado a obedecer a Dios...»”. (Deleuze, 1996, págs. 251-252)

El estado de naturaleza, nos dice el autor, es un momento pre-social, pre-civil y pre-religioso; puede que la ley natural en términos de constitución y potencia modal nos lo posibilite *a posteriori*, pero esto no implica para nada que ya lo seamos previo a todo contacto con el exterior. En este sentido, la naturaleza misma no impone normas sociales, racionales o religiosas; éstas las ponemos nosotros, nosotros mismos somos los que decidimos en qué clase de sociedad vivir y bajo qué normas. Es por esto que Spinoza nos dice que la naturaleza misma jamás ha enseñado a nadie que esté obligado a obedecer o creer a Dios, todas estas ideas finalistas de la naturaleza nosotros las construimos para deslindarnos de responsabilidades, que el holandés nos dice que nos corresponden. Por tanto, se trata más bien de un devenir, es decir que en realidad devenimos racionales, devenimos ciudadanos, devenimos religiosos, es un proceso causal que nos va a determinar y que no se da por sí mismo.

No es casual que Spinoza nos diga que el hombre que se “hace” razonable, fuerte y libre, hará todo lo que se encuentre en su poder por ser colmado de pasiones dichas. Nuestro autor utiliza “se hace” puesto que es un proceso existencial, de vida, de aprendizaje, en este sentido, se sobre entiende que, al pasar por dicho proceso complejo, se estará ya capacitado, aunque no totalmente, para tomar mejores decisiones. Apunta el francés:

El hombre que se hace razonable, fuerte y libre, comienza por hacer todo lo que se halla en su poder para experimentar pasiones dichas. Por lo tanto, es él quien se esfuerza en sustraerse al azar de los encuentros y al encadenamiento de pasiones tristes, de organizar los buenos encuentros, de componer su relación con las relaciones que se combinan directamente con la suya, de unirse con lo que conviene en naturaleza con él, de formar la asociación razonable entre los hombres; todo aquello, de manera de ser afectado de dicha (Deleuze, 1996, págs. 254-255).

Por lo tanto, tal hombre sabrá sustraerse del azar de los encuentros, de los malos encuentros, y así evitará en la medida de lo posible las afecciones tristes, buscando mejores relaciones, que sí se compongan con su naturaleza. Pero si esto se puede dar, es precisamente por el devenir racional, fuerte y libre que se gesta en el proceso mismo; en última instancia, se está apelando a una noción de conciencia que ya ha superado la barrera de la alienación y la esclavitud y que ha pasado a ser causa de sí misma, posibilitando la búsqueda de los buenos encuentros.

El derecho natural y el individuo superior

Todo modo, esté en comunidad o aislado, intentará en la medida de sus posibilidades perseverar en la existencia. El concepto de conato está estrechamente ligado al de derecho natural. Es la propia potencia del individuo la que pugna por imponerse a su entorno y sus relaciones sociales. Es un entramado complejo de relaciones de composición: ¿qué es lo que me conviene y qué es lo que no? Al respecto señala Deleuze:

Todo lo que puede un cuerpo (su potencia) es también su «derecho natural». Si llegamos a plantear el problema del derecho al nivel de los cuerpos, transformamos toda la filosofía del derecho, en relación a las almas mismas. Cuerpo y alma, cada uno busca lo que le es útil o bueno. Si le sucede a alguien encontrarse con un cuerpo que se compone con el suyo bajo una relación favorable, busca unirse a él. Cuando alguien encuentra un cuerpo cuya relación no se compone con la suya, con un cuerpo que lo afecta de tristeza hace todo lo que está en su poder para excluir la tristeza o destruir ese cuerpo, es decir, por imponer a las partes de ese cuerpo una nueva relación que convenga con su propia naturaleza” (Deleuze, 1996, págs. 249-250).

Cada cuerpo intentará en la medida de sus posibilidades, y dependiendo de su potencia, buscar lo útil. Si un modo se encuentra con otro modo y sus relaciones se componen o dicho modo sabe que su relación se corresponde con la de otro, buscara unirse a él, para seguir aumentando su propia potencia; sucede lo mismo de forma inversa cuando no hay correspondencia, es decir, al no darse la correspondencia, el modo en cuestión tenderá al rechazo y la destrucción del otro cuerpo. Por último, todo aquello que caiga dentro de lo que puede un cuerpo -su potencia- es decir, toda cosa que esté a su alcance, se encuentra dentro de lo que se entiende como “su derecho natural”. Dependiendo del alcance de mi potencia, me esforzaré en cuanto pueda –por derecho natural- en preservar mi propia relación y en modificar las relaciones de mi entorno, cambiando lo más posible dichas relaciones, para que sí convengan como mi naturaleza. Cada modo llegará tan lejos como su conato se lo permita. Nos dice el francés:

Es por ello que un cuerpo siempre va tan lejos como puede, tanto en pasión como en acción; y aquello que puede es su derecho. La teoría del derecho natural implica la doble identidad del poder y de su ejercicio, de ese ejercicio y del derecho” (Deleuze, 1996, pág. 250).

La noción de *conatus* está basada en la noción de derecho natural. Decir que cada cuerpo va tan lejos como puede, es lo mismo que decir que cada cuerpo se esfuerza en cuanto puede en perseverar en el ser. La teoría del derecho natural, implica un ejercicio de poder, sus alcances y sus límites, que van a variar según la potencia de cada modo, que es limitada y también será limitada por otros modos.

Sin embargo el derecho natural es algo que para el judío es indeseable ya que en dicho estado es imposible perseverar en el ser. Si realmente se diera un supuesto estado de naturaleza, cosa que Spinoza rechaza, no se podría vivir ni desarrollarse en ningún ámbito y siempre se tendera a la pasividad. Nos dice Deleuze:

Ahora bien, en el estado de naturaleza, vivo al azar de los encuentros. Es verdad que mi potencia es determinada por las afecciones que colman a cada instante mi poder de ser afectado; es verdad que siempre tengo toda la perfección de la que soy capaz en función de esas afecciones. Pero precisamente, en el estado de naturaleza, mi poder de ser afectado se halla colmado en condiciones tales que experimento no solamente afecciones pasivas que me separan de mi potencia de actuar, sino aún afecciones pasivas con predominancia de tristeza que no dejan de disminuir esta potencia misma” (Deleuze, 1996, págs. 252-253).

Para Spinoza, al igual que para Hobbes, el estado de naturaleza es inviable, indeseable e invivible. En dicho estado mi potencia de obrar siempre se verá disminuida ya que se vive al azar de los encuentros que resultaran siempre de carácter violento. En este sentido las afecciones bajo las que se vivirá serán siempre de tristeza, lo que implica que seremos pasivos y estaremos separados de nuestra potencia. Vivir bajo el influjo de pasiones tristes nos llevará a seguir descendiendo en la cadena afectiva, hasta el grado de vivir destruyéndonos a nosotros mismos y los unos a los otros.

Por tanto, el estado de naturaleza representa precisamente el supuesto indeseable por el que Spinoza pensará que hay mejores formas de relacionarnos en función de los buenos encuentros; en tanto devenimos racionales y no sólo vemos por un beneficio propio sino más allá de eso, un bien común que hace que se potencie el conato colectivo que forma ya un solo cuerpo.

Al darse cuenta de la inviabilidad teórica y práctica del estado de naturaleza, Spinoza intenta promover la formación de lo que denomina el *individuo superior*. El individuo superior se constituye como la suma de una serie de sujetos que comparten una naturaleza común. En éste cada sujeto ve potenciada su forma, puesto que toma y se nutre de todos aquellos que lo componen. Apunta Spinoza en el Escolio de la Proposición XVIII del libro IV de la *Ética*:

En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir, que 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 almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad [...] (Spinoza, 2007, pág. 309).

Los hombres, al concordar en naturaleza, forman un sujeto más amplio, en el que la esencia de los mismos se ve aumentada proporcionalmente. Si los individuos se unen verán sus fuerzas potenciadas ya que verán sus fuerzas fusionadas. Mientras más sujetos se unan gozaran de más derecho natural y por ellos serán más amplios sus alcances en todo sentido. Nos dice Spinoza en el *Tratado político*:

Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos (Spinoza, 2007, pág. 151).

Asimismo, Deleuze señala:

El estado de razón no constituye sino una sola cosa con la formación de un cuerpo superior y de un alma superior, gozando del derecho natural correspondiente a su potencia: en efecto, si dos individuos componen enteramente sus relaciones, forman naturalmente un individuo dos veces más grande, teniendo él mismo un derecho de naturaleza dos veces mayor” (Deleuze, 1996, págs. 256-257).

El estado de razón constituye ya la formación de nociones comunes e ideas adecuadas, que nos llevan a una identificación de nuestro conato con el conato de otros, o dicho de otra forma, un conato colectivo. A esto se refiere Spinoza cuando nos habla de un cuerpo superior que goza de un derecho natural potenciado cuantitativamente; ya es una apuesta de orden político.²⁷

Si un individuo se une con otro, con el cual se compone su relación y éste a su vez con otro y así sucesivamente, se formará un cuerpo mucho más grande, y por tanto su derecho natural también será mucho más grande y potente, es una relación de proporción. Pero no se trata sólo de mera adición de cuerpos singulares, sino de un magno encuentro que posibilita la postura política de Spinoza, que parece ser la democracia. Y esta potencia de otro género mucho más potente parece ser sin duda, el Estado o la ciudad.

Es pues el Estado o la ciudad la idea que Spinoza acuña de cuerpo superior, el cual permitirá un desarrollo cabal de las potencias que se encuentren en él. Al ceder cada individuo su “derecho natural” en pro del todo es que al mismo tiempo gana la propia promoción de su conato en un nivel superior. El soberano spinoziano es en última instancia una persona colectiva. Nos dice Deleuze al respecto:

En Spinoza como en Hobbes, el soberano se define por su derecho natural, igual a su potencia, es decir, igual a todos los derechos que los contractuales han cedido. Pero ese soberano no es, como en Hobbes, un tercero en beneficio del que se hará el contrato de los particulares. El soberano es el todo; el contrato se hace entre individuos, pero que transfieren sus derechos al todo que forman al contratar. Es por ello que la ciudad es descrita por Spinoza como una persona colectiva, cuerpo común y alma común, «masa conducida de alguna manera por un mismo pensamiento» (Deleuze, 1996, pág. 259).

Tanto en Spinoza como en Hobbes el soberano detenta todo el poder, potencia y derecho a los que los súbditos han renunciado. Sin embargo, la diferencia radica en que, en Hobbes la renuncia y transferencia se da en función de un tercero que se convierte él

²⁷ El hombre libre que es por ello más potente, intenta conseguir lo común y, en este sentido, dicha libertad se opone a la nada. Todo hombre que se guíe por los preceptos de la Razón será en consecuencia más libre, puesto que es precisamente la Razón la que podrá generar las leyes de un estado a las que se someterán los súbditos en función del bien común. Sin embargo, si esto no se diera de esa forma, los súbditos serían más bien siervos que en la soledad se obedecerían únicamente a sí mismos dejando de lado el bienestar común, haciéndose a sí mismos menos potentes y en última instancia pereciendo en la soledad. Apunta Negri: “Sólo hay potencia, es decir, libertad que se opone a la nada y que construye lo común. “El hombre que se guía por la Razón es más libre en el estado donde vive según leyes que obligan a todos que en la soledad en la que solo se obedece a sí mismo” (Negri, 2011, pág. 17).

mismo en el Estado y por tanto detenta todo el poder y el derecho por sobre todos los demás.²⁸ En cambio, en Spinoza, esa renuncia y transferencia se da, de las partes para el todo y del todo para las partes, es una especie de estado democrático, pre-socialista y comunitario con el que hubiera soñado Marx, quien, por cierto, leyó y admiró el pensamiento de Spinoza.

Se trata, como bien señala Deleuze, de una persona colectiva, de un cuerpo común, que es conducido por un pensamiento colectivo que se potencia en el todo, en la que cada singularidad es valiosa, pero que adquiere su valor en función del todo. Spinoza no está pensando en un egoísmo psicológico como Hobbes, sino que está pensando en un colectivismo potenciador, que piensa tanto en el todo, como en sí mismo.

Es entonces, únicamente en lo social que el hombre puede con ayuda de los demás perseverar en su ser. El hombre no está sólo y como arrojado al mundo, sino que está acompañado y con el mundo que lo rodea del cual aprende y se forma un criterio. Nos dice Kaminsky:

No afirmo mi ser, no aumento mi potencia de obrar, sino en y por la relación con otros: el alma se esfuerza por imaginar esto y en salvar los obstáculos que se interponen (Kaminsky, 1998, pág. 108).

La afirmación intensiva de nuestro ser no se da sino en función de los otros que nos afectan. No podemos aumentar nuestra potencia de obrar ni pasar de una menor a una mayor perfección si no es por medio de lo social, es decir, siempre en relación con el otro. En este sentido el alma se esforzará en imaginar que dichas relaciones se llevan a cabo de manera satisfactoria, para así poder aumentar nuestro conato, ensanchando nuestra densidad ontológica por el filtro de los buenos encuentros.

También el alma se esforzará en cuanto pueda en imaginar cómo sortear y salvar los obstáculos que se interponen para lograr la sociabilidad y la comunidad entre los individuos. Se trata pues, de configurar la lógica de los buenos encuentros y formas ampliadas de las relaciones psicosociales.

Como ya hemos visto antes, encontramos en Spinoza un pensador que a diferencia de otros autores, está más allá de la mera aceptación del hombre como ser social porque además de ello propone al hombre como un ser que de hecho desea vivir en sociedad, ya que encuentra en ello la forma más acabada de potenciamiento propio y colectivo. Señala el argentino:

Spinoza, entonces, acuerda con la sociabilidad del animal humano, pero establece una diferencia que también es advertencia: *la utilidad de desear la sociabilidad y socializar*

²⁸ En este sentido, el soberano Hobbesiano detenta un monopolio de la violencia y se reserva únicamente para él mismo los criterios de funcionamiento y represión del Estado. Tal situación generó un debate que llevó al padre del liberalismo, el inglés John Locke, a criticar severamente el planteamiento de que siempre el Estado estuviera por encima de los individuos, ya que fue con base en los planteamientos del *Leviatán* que los monarcas de su tiempo declaraban cosas como la famosa frase de Luis XIV: “El Estado soy yo”.

el deseo propio; aspectos que no encontramos, por ejemplo, en Aristóteles ni tampoco en Marx, quien leyó, al parecer con atención la obra spinoziana (Kaminsky, 1998, pág. 142).

Para Spinoza, socializar el propio deseo es algo fundamental y que debería encontrarse en la base de toda sociedad y convivencia. Esto se produce en formulaciones como metas en común, proyectos en conjunto, instituciones, etcétera. Las llamadas “nociones comunes” surgen precisamente de lo social. Pero a diferencia de pensadores como Aristóteles o Marx, no se trata solamente de un mero atributo intrínseco del ser humano, sino que, además, en Spinoza, existe una apuesta política democrática que predica la deseabilidad de lo social como sustento mismo del Estado. Un Estado que no se basa en el miedo, ni en la esperanza, sino que se sustenta en afecciones activas de potenciación colectiva consciente.

Sin duda, Spinoza reconoce las dificultades que se haya al estar en el conjunto social. Siempre van a existir desventajas en cualquier tipo de conformación social o política. Sin embargo eso no implica que existan formas mejores o al menos más deseables. Estando bajo el “cobijo” del individuo superior podemos afirmar que tenemos más seguridad. Aunque siempre habrá quien se aproveche de la conformación social para sacar ventaja de ello únicamente para sí mismo o para un pequeño grupo. Pero con todo y los peligros que se pueden presentar es con la conformación del individuo superior que se puede aspirar a racionalizar mejor los encuentros y desencuentros. Nos dice el argentino:

Spinoza enfatiza que la única política racional para lo pasional es una composición de lo social. A pesar de las muchas desventajas y peligros ulteriores, el Individuo Superior expresa un posible orden racional de encuentros (Kaminsky, 1998, pág. 153).

A pesar de que en el orden de lo social siempre habrá desventuras y desencuentros, o como dice el argentino, peligros ulteriores, siempre lo más deseable será el tejido social. El orden racional por excelencia será el Estado, el constructo de lo social como condición de posibilidad de cualquier buen desarrollo y devenir racional completo. El Individuo Superior solamente se puede expresar en la comunidad que genera la sociabilidad, por ello es que tal proyecto, el democrático, es el que hay que alcanzar, o al menos el más deseable y adecuado.

Es la democracia como conformación política y social la que más se acerca a lo que Spinoza entiende por la buena ciudad. O al menos eso deja entre ver en su *Tratado Político*. La muerte sorprendió al judío antes de poder terminar dicho texto, en el que todo apuntaba a que sería la democracia la forma de gobierno que a él le parecía la más racional e inclusiva.

Nuestro autor no buscaba encontrar la forma de gobierno perfecta, pero sí la más racional y la que hiciera más soportable la existencia de los hombres. Nunca se podrá hacer que los hombres convivan de manera perfecta y siempre en paz. Pero se puede intentar vivir lo mejor y lo más alegremente posible. Ya sea que vivamos con temor y

tristeza, en la imaginación y como esclavos o en la armonía, la alegría y la tolerancia, haciendo de los encuentros lo que más nos potencie a todos. Nos dice Kaminsky:

El objetivo está puesto en ofrecer un *territorio de tolerancia* que haga “soportable” la vida entre los hombres. Para ello propone dos caminos: 1. *El pasional-imaginario* y 2. *El racional virtuoso* (Kaminsky, 1998, pág. 157).

En última instancia, lo que se busca es ofrecer y generar un territorio de tolerancia que haga soportables las relaciones que se dan en la complejidad de la vida. Todo radica en buscar el beneficio de todos y la potenciación de todas las partes. Pero esta concepción no es para el holandés un mero agregado de partes o cuerpos, sino un magno encuentro con el que se puede lograr el surgimiento del “cuerpo superior”, compuesto a su vez de otros muchos cuerpos individuales.

Para ello, nos dice el argentino, que Spinoza nos propone dos caminos a seguir: 1) el camino pasional-imaginario, en el que estamos ensimismados, engañados, no somos causa adecuada de nosotros mismos, no nos conocemos, ni a nuestros afectos, ni a nuestro entorno, no pensamos clara y distintamente, por lo que somos fácilmente engañados por los tiranos y vivimos bajo el yugo de unos cuantos políticos y curas; o 2) el camino racional-virtuoso, que consiste en el beneficio y potenciación de todas las partes y su participación activa. Esto último, es bastante parecido a lo que el gran politólogo e historiador de las ideas Isaiah Berlin entenderá como “libertad positiva”.

El segundo camino consiste también en un conocimiento adecuado de las causas y de nosotros mismos. Este sendero es el camino que Spinoza pretende que tomemos y que tome el cuerpo superior constituido como Estado. En un Estado democrático se buscaría no sólo que la vida sea más soportable o tolerable entre los hombres, sino que se busca el fin del bienestar de todos a conciencia y sin egoísmos, es decir, partiendo del orden inmanente que nos conforma. Es una política de la inmanencia, de la totalidad de las partes, sin dejar de lado a ningún modo y sabiendo que sólo con la tolerancia y un mejor entendimiento de todas las partes se puede lograr algo semejante como una sociedad bien estructurada y fuerte.

Sin embargo, a través del buen gestionamiento de los afectos es que la ciudad podrá devenir racional y apta para ser habitada por todos. Como lo llama Kaminsky, es una “economía política” de las pasiones con lo que se lograra su buen desempeño interno. Apunta el autor:

Así pues, no será una política de la Razón sino una “economía política de las pasiones intensas” la que pueda abrir un cauce de posibilidad de vida humana con “ayuda mutua”: la sociedad (Kaminsky, 1998, pág. 165).

Lo que en realidad nos va a acercar cada vez más a la vida adecuada es entonces una economía política de las pasiones intensas. Es decir, tener un conocimiento y una gestión más fina y acabada de nuestros afectos. Todo radica en la buena canalización de nuestras pasiones, hay que abrir nuevos espacios, nuevos cauces para una mejor vida en comunidad. Con base en la ayuda mutua es como una sociedad podrá potenciarse y alcanzar una vida más próspera y más deseable para todas las partes. Hay que adquirir

nociones comunes generales, que es lo que nos llevara a entender no sólo nuestra necesidad y nuestro propio sentir, sino también el del colectivo.

Por ello es que nos dice Kaminsky que no es propiamente la Razón la que hará el trabajo, sino que más allá es una economía pasión-Razón la única manera de acceder a la sociabilidad tan buscada y anhelada por el holandés. Ni Razón ni pasión van separadas, para el judío son complementos que forman un híbrido, sin uno no se da el otro, es por eso que el dichoso racionalismo de Spinoza para la lectura kaminskyana queda en duda.

La multitud y la producción de lo común

Bajo la guía de la razón como lente enfocador, es como pasamos de tener bajas pasiones a dichas activas, con las que podemos generar nociones comunes y con ello pasar a la idea de “multitud”. Lo multitudinario es la superación de un egoísmo psicológico cartesiano y hobbesiano que únicamente se preocupa por la propia existencia y el propio bienestar. En el momento que el sujeto logra anteponer sus pasiones al bienestar de la comunidad es que se pueden fundar las instituciones. Es un deseo común que se democratiza, dando paso a un bienestar de mayor alcance. Apunta Negri:

La consistencia del concepto de multitud se encuentra pues en la tensión de un deseo común. Y sobre ese deseo común se funda la institución. (Negri, 2011, pág. 22)

Es entonces, que el concepto de multitud se funda en el deseo común, es decir en el apetito a conciencia de desear para los demás lo que deseo para mí mismo. Es precisamente a través de ese deseo multitudinario que se pueden fundar las instituciones, es decir los cimientos de cualquier Estado o sociedad fuerte que garantice la libertad, seguridad y el óptimo desarrollo de todas las partes que lo integran. Pero no como un Estado represor, dueño de la violencia, sino como garante de la seguridad y el buen funcionamiento social.

Spinoza es un pensador que resulta disonante para su tiempo. Ya que a diferencia de otros pensadores considera el poder de la multitud. Ni todo el poder al Estado ni todo el poder al individuo, al estilo del liberalismo inglés, inaugurado por el inglés John Locke. Nos dice el italiano:

Spinoza se opone, en efecto -más precisamente, opone su ontología-, a todos los paradigmas del pensamiento moderno. Desde ese punto de vista, representa una alternativa a lo moderno, una interrupción del siglo: nos interpela hoy, desde lo posmoderno. No desde la potencia del individuo, sino desde la potencia de lo común y del amor. (Negri, 2011, pág. 28)

A pesar de que Spinoza fue, como diría Hegel, hijo de su tiempo, fue un filósofo *sui generis*, que se desprendió de todos los paradigmas de su momento histórico. Ontológicamente al postular la inmanencia como alternativa, una ética y una política de lo horizontal y no de lo vertical, su monismo sustancial, y su analítica de las pasiones es como el holandés hace de su pensamiento algo radical y único. El judío no está sumido en el clásico pensamiento moderno del individualismo cartesiano o hobbesiano,

sino que reivindica la potencia de lo común y del amor. Es en este sentido que Spinoza, acusado de herejía,²⁹ representa una alternativa a lo moderno en función de lo común y es como gusta llamarlo Negri, un pensamiento anómalo.

En el pensamiento ontológico, ético y político de Spinoza destaca la presencia de lo multitudinario. Sin la presencia de lo común no se podría alcanzar un adecuado desarrollo de lo individual y de lo colectivo. Es por ello que el judío apuesta por la democracia como la forma de organización social más conveniente. Ni la monarquía ni la aristocracia son alternativas viables para un conato que tiende a lo democrático. Nos dice el autor:

Para Spinoza, por el contrario, si no hubiera *conatus* democrático, no habría Estado, y sin democracia no hay vida política ni autoridad: la monarquía es siempre desnuda, es decir, incapaz de soberanía absoluta y refutada por los ciudadanos; del mismo modo, la aristocracia es renga. Solo la inmanencia produce la *polis*. (Negri, 2011, pág. 46)

Negri observa que para Spinoza la forma política y de gobierno más deseable y más potente siempre será la democracia. Dicha postura se justifica a través de la noción de *conatus* spinoziana, que es la que posibilita una vida democrática basada en la unión y la potencia de todas las partes que integran el Estado. En este sentido, el holandés se aleja de posturas monárquicas del Uno, como en el caso de Bodin y de Hobbes, que dentro de sus postulados siempre presuponen un grado de trascendencia de los monarcas como figura única que detenta todo el poder.

Son, para el judío, los ciudadanos conformantes de la *polis*, los que al final deben detentar el poder y los que van a decidir qué es lo mejor para ellos mismos, por ello es que de igual forma la aristocracia se ve limitada e impedida para realizar dicha tarea. Y como nos dice nuestro autor, solo la inmanencia produce la *polis*, es decir que solo a través de la inmanencia se consigue la comunidad y la unidad de las partes, pero no como simple agregación, sino como magno encuentro.

Es también con la noción de inmanencia-democrática que Spinoza rechaza con fuerza cualquier postulado de alguna política de la trascendencia. Es decir, que no solo

²⁹ La Herejía es de cierta manera mantener una postura crítica frente a los embates conceptuales que acaparan determinado contexto teológico, moral o epistémico según sea el caso. Spinoza en este sentido puede ser considerado claramente un hereje, puesto que afirma siempre de manera contundente la crítica a la trascendencia y rechaza de igual forma los universales como, por ejemplo, las nociones de Bien y Mal. El judío es un autor que, como bien señala Negri es poseedor de un pensamiento anómalo para su contexto, puesto que se separa de muchos de los postulados que propone la modernidad naciente. El rechazo del poder instituido es algo que siempre caracterizo al holandés, que, siempre conociendo su entorno político supo reconocer, analizar y decodificar las finalidades del poder y quien lo usa, por lo que siempre generó de manera activa una resistencia y una crítica sistemática y a la vez orgánica de dicho poder. Nos dice el italiano: “Segundo punto: “*herejía*” significa el rechazo de la trascendencia en todas sus formas -es, pues, también un desacuerdo sobre lo que puede ser un concepto, porque este ya no busca ser universal sino común, porque se niega a aceptar el hábito del mando y el del saber instituido y porque, conociendo claramente las finalidades de estos, se les resiste de manera crítica-.” (Negri, 2011, pág. 51)

en lo religioso la idea de trascendencia pierde valor, sino también en lo ético-político. Se adopta en cada nivel una inmanencia y no una trascendencia. Señala Negri:

Pero *¿Qué sentido darle a la noción de inmanencia?* Inmanencia significa que este mundo no tiene ningún afuera. Que en este mundo, solo hay posibilidad de vivir (de desplazarse, de crear) “*adentro*”, *aquí abajo*. (Negri, 2011, pág. 46)

La noción de inmanencia se afirma como filosofía terrena del aquí y el ahora. No hay afuera algo a que apelar, por lo que la noción de trascendencia queda descartada como fundamento político o teológico. Todo lo que se haga, se viva, se logre etcétera, siempre será en vida y en este mundo, cualquier desplazamiento o creación vendrá siempre desde dentro, desde abajo. Es justamente el enraizamiento terrenal que posibilita la horizontalidad de los modos, quitando toda jerarquía y nulificando toda pretensión de cualquier metafísica de la trascendencia.

Tal toma de razón, conciencia, conocimiento etc., no es algo que simplemente aparezca por una necesidad histórica. Sino que va más allá de eso, haciendo que el conato muestre su propia naturaleza, haciendo de su potencia algo colectivo y de mayor alcance. Hay de por medio un *cupiditas* o un deseo por alcanzar la mayor perfección colectiva. Apunta el italiano:

Sí, si consideramos que la multitud no es una “coyuntura”, sino una *cupiditas*: la tensión de muy numerosas singularidades en el seno de un proceso de constitución siempre abierto, en un esfuerzo ininterrumpido de constitución de lo común. La multitud es un *conjunto de instituciones* siempre vigorosas. (Negri, 2011, pág. 58)

Es por ello, que la multitud no es considerada para Spinoza como una mera coyuntura histórica o contextual que se da en un proceso “necesario”. Sino que es producto del deseo de las singularidades que integran una comunidad que es abierta y dinámica. Tal deseo tiene su concreción y su producto más acabado en el conjunto de las instituciones que son siempre vigorosas. De manera que, nos dice Negri, la multitud se encarna en instituciones que son capaces de potenciar al grueso social en un proceso constitutivo siempre abierto, y por tanto democrático.

Aunque, el mismo holandés en varios momentos nos advierte que el hombre siempre tendrá deseos y afectos contrapuestos con lo común. Que le parezca a los hombres lo más deseable no implica que no exista una tensión que todo sea “perfecto” y sin conflicto alguno. Cuando se habla de lo social siempre se tiene que partir de la complejidad que representa la multitud. Se tiene que ir ascendiendo en los niveles de conocimiento y de conciencia, hasta formar una sociedad estable y bien cimentada. Nos dice Negri:

No obstante, la relación entre la singularidad y la multitud nos es dada no solo como tensión existencial (por decirlo así, fenomenológica), sino también como mutación. La metamorfosis concierne a la singularidad en la medida en que los hombres no nacen capaces de vida civil: se vuelven capaces (*Tratado político*, cap. V, & 2: “Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen”). Tal metamorfosis es constructiva. (Negri, 2011, pág. 84)

Entre la singularidad y la multitud hay siempre una tensión existencial fenomenológica. El cambio o metamorfosis que nos plantea Negri se gesta precisamente en la medida en que los hombres no nacemos capaces de la vida civil, de la vida en el Estado, es decir, no nacemos ya racionales, sino que devenimos racionales en un proceso largo de comunidad. Ningún hombre nace civilizado, sino que somos civilizados en el proceso de construcción social, adquirimos las normas de convivencia en función de un contexto. Dicha metamorfosis es siempre constructiva en el sentido de la adquisición de los elementos que nos permitirán dar a luz la racionalidad tan deseada por Spinoza.

Devenir racional es un paso cualitativo complicado que da el hombre en su proceso de formación existencial. Pero aun así no basta con ello, sino que hay que devenir “razonable” y entender qué es lo mejor para una comunidad entera. Cuando el sujeto logra entender que sólo la multitud garantiza su propio bienestar y su propio derecho es cuando el individuo se convierte en sujeto de derecho. Llegado este punto es cuando Spinoza nos habla de la “República” como Res-publica o, la “cosa pública”, es decir que le compete a todos y en tanto potencia de la multitud. Señala Negri:

El derecho civil y la República son la potencia de la *multitudo*, y el derecho es democrático porque son los hombres quienes lo han construido. (Negri, 2011, pág. 86)

Tanto el derecho civil como la República son expresión directa del consenso de los hombres. Ya que son los hombres los que han construido los cimientos de la República se puede decir que es necesariamente democrático el proceso y el surgimiento, puesto que tales fenómenos no surgen de la nada, sino que presuponen una racionalidad cooperativa y consiente de las necesidades de un grupo. La relación común de las singularidades activas, reemplaza cualquier otra relación de individuos aislados, la multitud, en este sentido, reemplaza al contrato, o a la asociación por miedo.

Es llegado este punto que Spinoza devuelve el poder a la multitud o al menos es lo que pretende. Le otorga al nuevo sujeto republicano el poder para organizarse y decidir libremente en pro de toda la comunidad que es lo mejor para todos y por tanto para sí mismo. Señala Negri:

El sujeto político republicano es el ciudadano multitudinario, ya no habrá distinción entre sujeto y ciudadano; la soberanía y el poder son devueltos a la multitud y se detienen allí donde también se detiene la potencia de la multitud organizada (*Tratado político*, cap. III, & 9). (Negri, 2011, pág. 87)

El sujeto político republicano será un sujeto múltiple, multitudinario, que se fundirá con la ciudad difuminando la distinción entre sujeto y ciudadano. De manera que bajo esta concepción del Estado como República la soberanía es devuelta a la multitud, pero no por sobre el sujeto, sino como el sujeto múltiple. El poder recae en la comunidad, en la potencia de la multitud, es la potencia del sujeto superior conformado por individuos racionales y organizados, sabedores de los beneficios del Estado como ente comunal.

Por ello, es que, si bien, aunque el *Tratado político* quedó inconcluso, se puede notar a través de toda su obra que Spinoza aspiraba ya dentro de su análisis de las

formas políticas y de gobierno a la democracia como el devenir de lo racional en términos de su deseabilidad y utilidad, no solo política sino existencial.

El devenir racional en su máxima expresión se ve materializado en la creación y producción de instituciones. Y es a través de la *cupiditas* que el deseo por la producción de lo común se promueve. Es cuando el Estado ya ha tomado su forma más acabada. Nos dice Negri:

La producción de las instituciones, que tienen su origen dinámico en la potencia de la *cupiditas*, en la del deseo, pasa a través de las singularidades para construir lo común. La construcción siempre más efectiva de las relaciones institucionales es la consecuencia de una producción de sí mismo siempre más plena. (Negri, 2011, pág. 109)

La producción de las instituciones en el pensamiento spinoziano, tiene su origen en un deseo orientado hacia lo común. El conjunto de singularidades deseantes y conscientes de sus relaciones sociales desde el plano de la inmanencia hacen posible la creación de las instituciones que son un impulso multitudinario de acción cooperativa amorosa.

En la institucionalidad spinoziana se da un refinamiento de sí mismo más completo en tanto plenitud común. Pero no se trata únicamente, como bien señala John Rawls en *Teoría de la justicia*, de una mera acción coordinada, sino de una colaboración y cooperación activa en donde todas las partes son conscientes de lo que hacen los unos por los otros y por qué lo hacen. De manera que dicha acción cooperativa comunal consiente abre paso a la creación de las instituciones que son la máxima expresión del potenciamiento de lo social y el amor al prójimo.

Desde esta perspectiva se podrá decir que la idea política del pensamiento spinoziano es la producción de lo común. Es una apuesta por un sujeto libre y democrático que al potenciarse a sí mismo potencia también todas las partes que conforman el Estado. Señala el italiano:

La conclusión de la *Ética* spinoziana, desde el punto de vista político, no es la reconstrucción de lo orgánico, sino la construcción de lo común. “*El bien que apetece para sí todo el que sigue, lo deseara también para los demás hombres, y tanto más cuando mayor conocimiento tenga de Dios*”. (Negri, 2011, pág. 88)

Entonces, para Negri, la conclusión de la *Ética* desde el horizonte político, no es la reconstrucción de lo orgánico, aunque yo añadiría: “no es solo”, dicha reconstrucción, sino la construcción de lo común. La construcción de lo común es sin duda un tópico que a Spinoza le interesa rescatar a toda costa, puesto que es el fundamento y sustento de la democracia. Nos dice Negri, citando al holandés, que todo aquel que sepa ya distinguir el bien y sea virtuoso, deseará ese bien para sus congéneres, es decir, para los demás hombres.

Cuanto más conocemos a Dios o la naturaleza mejor entendemos, tenemos más ideas adecuadas y por ello deseamos que tales ideas sean las que permeen el imaginario colectivo. Se trata en última instancia de la conciencia de la potencia del todo afirmada en lo común, en el Estado como vía de desarrollo sustentable de la Razón.

Tercer genero de conocimiento y Beatitud

Ya en un Estado bien organizado tenemos a la razón como sustento fiable para todo conocimiento y su desarrollo. Las nociones comunes nos permitirán acceder a una razón que se convierte en razonable y comunitaria, dando paso a los buenos encuentros y a la producción de lo común. Es también a través de las nociones comunes como expresión de la idea de Dios, que podremos entendernos a nosotros mismos como parte de Dios. Apunte Deleuze:

[...] *las nociones comunes son ideas que se explican formalmente por nuestra potencia de pensar y que, materialmente, expresan la idea de Dios como su causa eficiente. Se explican por nuestra potencia de pensar porque, estando en nosotros como son en Dios, caen bajo nuestra propia potencia como caen bajo la potencia absoluta de Dios. Expresan la idea de Dios como causa porque, poseyéndolas Dios como nosotros las poseemos, «engloban» necesariamente la esencia de Dios (Deleuze, 1996, págs. 272-273).*

Recordemos que las nociones comunes pertenecen a la potencia propia del alma, del pensamiento, del entendimiento. Dada una elevación del pensamiento lo suficientemente adecuada, las nociones comunes, como dice Deleuze, caen bajo nuestra propia potencia, así como caen en la potencia absoluta de Dios. Lo que esta idea quiere expresar, es que, si se reforma el entendimiento en un grado elevado, entenderemos a Dios como causa de todo y por ende de nuestras propias ideas. Toda idea engloba necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios, la diferencia, es que, en las ideas adecuadas o nociones comunes, somos conscientes del tránsito Dios-idea e idea-Dios como causa eficiente.

Las ideas caen en nosotros, según nuestra propia potencia, como caen bajo la potencia absoluta de Dios. Esto último, no quiere decir para nada que entendemos las cosas como las entiende Dios, sino que bajo nuestra propia potencia singular podemos entendernos a nosotros mismos como parte del entendimiento infinito de Dios que engloba todo, es decir, que al entendernos y a las nociones comunes, entendemos a Dios y Dios nos entiende y se entiende. Al escalar en los niveles de conocimiento, llegamos a entender tales nociones como expresivas, cosa que nos acerca cada vez más al entendimiento infinito de Dios. Señala el francés:

La idea adecuada es expresiva y, lo que expresa, es la esencia de Dios. Una noción común cualquiera nos da inmediatamente el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios. No tenemos una idea adecuada, es decir, expresiva, sin que esta idea nos dé el conocimiento de lo que expresa, por tanto, el conocimiento adecuado de la esencia misma de Dios (Deleuze, 1996, pág. 274).

La noción común es la primera idea adecuada que tenemos y es expresiva, lo que la idea adecuada expresa es la esencia eterna e infinita de Dios. En este sentido, cualquier idea adecuada como noción común, ya de entrada nos ofrece un conocimiento de dicha esencia, aunque claramente de manera parcial, no absoluta. El conocimiento de lo adecuado es acceder al conocimiento mismo de Dios, nos posibilita entendernos y en

ese proceso entender el todo que presupone la sustancia. No podemos tener ideas adecuadas, sin al mismo tiempo tener el conocimiento de Dios.

Aunque, aun con toda la elevación y el refinamiento racional, no es propiamente por esa vía que alcanzaremos el conocimiento de lo absoluto. La razón en Spinoza nos sirve como lente enfocador, como gestor y puente entre nuestro entendimiento y nuestras pasiones. Sin embargo, aún existe para el holandés otro género más de conocimiento que va más allá de la razón. Señala Deleuze:

Spinoza anuncia que, «además» del segundo género de conocimiento, un tercero está dado. Más aún, presenta al segundo género como siendo la causa motriz del tercero: es el segundo el que nos determina a entrar en el tercero, a «formar» el tercero. (Deleuze, 1996, pág. 294)

En el pensamiento de Spinoza además del segundo género de conocimiento introduce un tercero, el cual está dado. Así, presenta al segundo género de conocimiento como la condición de posibilidad o causa motriz del tercero. Es decir, que en este sentido el segundo género de conocimiento es el que nos va a posibilitar la entrada al tercer género de conocimiento, o dicho de otro modo, el segundo género es el que nos permitirá formar la noción del tercero. Este tercer y último género de conocimiento Spinoza lo denomina “conocimiento intuitivo” o como tal “la intuición”.

El judío señala que el sujeto es capaz de auto conocerse y determinarse a través de las ideas del tercer género. Dichas ideas se dan en el alma, y no llevan a un punto de conocimiento más profundo. Es un tipo de conocimiento que algunos autores han calificado de místico. Ya que este conocimiento nos hace acercarnos y asomarnos, aunque sea por un instante al conocimiento que Dios tiene de sí en su entendimiento infinito.

Este conocimiento del tercer género, hace que el sujeto se sumerja en la inmensidad de la idea con la que Dios se conoce y se constituye a sí mismo. El sujeto se ve en el espejo en el que Dios se mira a sí mismo. Y, es a diferencia de la razón que aparece como conocimiento sensible del segundo género, el conocimiento intuitivo o visión intuitiva es la que hace que el sujeto descubra que al ser en Dios es eterno e infinito. Señala Deleuze:

Abreviando, una diferencia fundamental aparece entre el segundo y el tercer género: las ideas del segundo género se definen por su función general, se aplican a los modos existentes, nos hacen conocer la composición de las relaciones que caracterizan a esos modos existentes. Las ideas del tercer género se definen por su naturaleza singular, representan la esencia de Dios, nos hacen conocer las esencias particulares tal cual están contenidas en Dios mismo (Deleuze, 1996, pág. 295).

El francés expone la diferencia que él considera fundamental entre el segundo y el tercer género de conocimiento, la cual es la siguiente: las ideas del segundo género de conocimiento son aquellas que se aplican a los modos existentes, en tanto composición y correspondencia de las relaciones modales de existencia, en cambio las ideas del tercer género se definen por su naturaleza singular en tanto que representan directamente la esencia de Dios; las ideas de este género nos hacen conocer las esencias particulares tal cual son en Dios.

Por ello, nos dice Spinoza en la Proposición XXX y Demostración del libro V de la *Ética*:

Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.

La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria. Así, pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, y de este modo, nuestra alma, en cuanto que se concibe a sí misma y concibe su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe, etcétera (Spinoza, 2007, págs. 403-404).

En la medida que el sujeto toma conciencia de sí como siendo parte del todo que es Dios, es que ve inmediatamente vinculada su existencia con la de Él. Entiende que su principio se encuentra anclado al entendimiento infinito de Dios. Es allí, cuando el modo hombre se descubre a sí mismo en la idea por la que Dios se conoce como causa de sí mismo. El conocimiento intuitivo o del tercer género es un conocimiento de lo que Schelling entenderá por lo “absoluto”. En la que la concepción de la naturaleza como “totalidad viviente” toma fuerza y se afirma en cada conato, dando entrada a la concepción de una visión panorámica en la que Dios se conoce a sí mismo como potencia absoluta de existir. En tanto alcanzamos el tercer género de conocimiento nacerá en nosotros un “amor intelectual” hacia Dios. Ya que la idea de Dios se nos es dada como eterna e infinita, y al pertenecer a Dios directamente nace un amor recíproco e intelectual del cual cada modo es parte. Señala Spinoza en el Corolario de la Proposición XXXII del libro V de la *Ética*:

Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios» (Spinoza, 2007, pág. 405).

En este contexto, Spinoza retoma la noción neoplatónica del *amor Dei Intellectualis*, en el que el sujeto encuentra la plena satisfacción de su esencia en la medida que participa plenamente del amor y conocimiento que Dios tiene de sí, en tanto se conoce justo como siendo su propia causa. Señala Spinoza en la Proposición XXXV y demostración del libro V de la *Ética*:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, es decir, la naturaleza de Dios goza de una infinita perfección, y ello va acompañado por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y esto es lo que hemos dicho que era «amor intelectual» (Spinoza, 2007, págs. 407-408).

También señala el holandés en la Proposición XXXVI del libro V de la *Ética*:

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (Spinoza, 2007, pág. 408).

Es a través del amor intelectual a Dios, que el hombre participa plenamente del amor que Dios se tiene, pues su alma expresa la propia forma de Dios. De manera que es en dicho amor, y únicamente por él que el hombre puede experimentar la existencia desde la perspectiva de la eternidad. Es entonces por el amor intelectual que surge en el hombre y su alma que Dios y hombre se reconocen mutuamente en un vaivén amoroso, uno como causa de y otro como causa de sí. El amor intelectual de Dios es un amor de Dios al hombre en tanto amor del hombre por el hombre mismo, al reconocerse como parte de la naturaleza.³⁰ Es por ello que cuando el hombre ama a la naturaleza, ama a Dios y se ama a sí mismo. Por ello Spinoza apunta en el Corolario y Escolio de la Proposición XXXVI de la *Ética*:

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

En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado «gloria» en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado «contento del ánimo», que no se distingue en realidad de la gloria (Spinoza, 2007, págs. 408-409).

La elevación de conocimiento que sufre el sujeto al saberse siendo en Dios es el principio para experimentar lo que Spinoza denomina “beatitud”. Es una salvación que tiene su base en la vivencia de la gloria de Dios, que se funda en el amor que Dios tiene de sí en tanto se conoce como siendo en su propia causa. Es decir que las nociones de beatitud y salvación no son tomadas en el sentido judeo-cristiano de la trascendencia, sino en el ateo de la inmanencia. El Dios del holandés es un Dios más personal y siempre terreno, del cual participamos todos. La beatitud solo puede ser alcanzada a través de ideas del tercer género, ya que son ideas que nos hacen concebir las cosas, como las concibe Dios. Para decirlo de forma simple, en dicho nivel de conocimiento, nos hemos fundido con Dios. Señala Deleuze:

³⁰ Es complicado sacar al amor del concepto que la modernidad ha creado de él, como vanidad psicológica romántica, erotismo egoísta etcétera. La definición que encontramos del amor en Spinoza la encontramos como una relación ontológica racional potenciadora del todo de la colectividad. Es el amor orientado a la construcción de un conato común, que aumenta nuestra potencia de obrar en sociedad y no sólo en singular. El amor propio para el holandés no está escindido del amor por la multitud, es un amor de la inmanencia, del fundirse con el todo sustancial, de amarse así mismo en tanto se sabe parte de Dios, del mundo, del cosmos. Esta clase de amor es algo que la modernidad, como señala Negri, ha tratado de eludir para dar paso a un amor solipsista, ensimismado y vulgar que tiene como punto de referencia únicamente a uno mismo. El amor que se plantea en la *Ética* es un amor multitudinario, rizomático, sin centro, un amor del todo por el todo. Señala el italiano: “¡Qué difícil es desprender el amor de la vanidad psicológica del romanticismo o de la feroz utopía del misticismo! En realidad, es así como lo moderno ha interpretado -o eludido- el amor. Mientras que, por el contrario, la definición del *Amor* en Spinoza nos introduce a la relación racional y constructiva entre la potencia ontológica constituyente y la acción colectiva” (Negri, 2011, pág. 108).

Es por ello que las dichas que coligen de las ideas del tercer género son las únicas en merecer el nombre de beatitud: ya no son dichas que aumentan nuestra potencia de actuar, ni siquiera dichas que suponen aún tal aumento, son dichas que derivan absolutamente de nuestra esencia, tal cual ella es en Dios y es concebida por Dios (Deleuze, 1996, pág. 304).

Entonces, las dichas que nos llegan desde el tercer género de conocimiento son las únicas a las que se les otorga el nombre de beatitud. Para llegar a la vida de beatitud es necesario, para Spinoza, alcanzar no sólo la adecuación de las ideas y las nociones comunes, sino que es menester alcanzar el tercer nivel de conocimiento, es decir la intuición, el amor intelectual a Dios.

De éste tipo de conocimiento del tercer género, ya no se derivarán dichas activas, ni habrá aumento de nuestra potencia, sino que será un tipo de conocimiento que ya derivará absolutamente de nuestra propia esencia, tal cual ella es en Dios. Lo anterior implica necesariamente, elevarnos al conocimiento bajo la especie de la eternidad y sólo en este nivel de conocimiento estaremos en lo que Spinoza entiende por la vida beata.

Para Spinoza, si bien no hay trascendencia en el sentido cristiano, el alma del sujeto puede alcanzar la inmortalidad. Aunque las partes extensivas de un cuerpo vean mermada su potencia en el devenir de su existencia. Y vean reducida su potencia a cero, causando la muerte, el alma puede prevalecer, y por ello no hay que temer a la muerte. Esto se da, cuando hay una cabal realización del alma como causa de sí misma a partir del entendimiento de su vínculo con el entendimiento infinito de Dios. Es una afirmación absoluta de la propia esencia en tanto perteneciente a la potencia absoluta de la sustancia infinita. Todo lo anterior se gesta para Spinoza en un devenir y un proceso de conocimiento y entendimiento que va del segundo al tercer género de conocimiento. Señala el autor en la Proposición XXXVIII, Demostración y Escolio del libro V de la *Ética*:

Cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte.

La esencia del alma consiste en el conocimiento así, pues, cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece y, consiguientemente, tanto mayor es la parte de ella que dejan intacta los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, los afectos malos. Y así, cuantas más cosas entiende el alma conforma al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que no sufre daño, y por consiguiente, tanto menos padece por causa de los afectos, etcétera.

En virtud de esto, entendemos lo que mencioné de pasada y prometí explicar en esta Parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, consiguientemente, cuanto más ama el alma a Dios. Además, puesto que del tercer género de conocimiento surge el mayor contento que darse puede, de ello se sigue que el alma humana puede revestir una naturaleza tal,

que lo que de ella parece con el cuerpo, según hemos mostrado, carezca de importancia por respecto a lo que de ella permanece (Spinoza, 2007, págs. 410-411).

Entonces en la filosofía de Spinoza el sujeto puede lograr su salvación en la medida que logra ascender en su entendimiento de Dios. Con un ejercicio constante de la voluntad y el entendimiento es que podrá desembocar en la visión intelectual de Dios. En cuanto el sujeto afirma y realiza su conato de forma activa, con base en las ideas adecuadas, nociones comunes, emociones dichosas, relacionándose con todo aquello con que se compone es que irá ampliando su densidad ontológica hasta que logre acceder a su propio principio inmanente. Sin embargo, la salvación es algo que solo puede ganarse y lograrse en vida. Mientras más seamos colmados de emociones dichosas mayor perfección tendremos y mayor eternidad. Apunta Deleuze:

De hecho, según Spinoza, nuestro poder de ser afectado no será colmado (después de la muerte) por afecciones activas del tercer género si no hemos logrado durante la existencia misma experimentar proporcionalmente un máximo de afecciones activas del segundo género y, ya, del tercero. Es en ese sentido que Spinoza puede estimar que conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación. La existencia misma es aún concebida como un tipo de prueba. No una prueba moral, es verdad, sino una prueba física o química, como la de los artesanos que verifican la calidad de una materia, de un metal o de un jarrón (Deleuze, 1996, pág. 313).

En Spinoza hay salvación, pero no de carácter trascendente sino más bien de carácter ético-existencial. Para poder llegar a la beatitud en vida es necesario pasar por los tres niveles de conocimiento, es una tarea sumamente complicada de realizar y sólo unos cuantos logran acceder al segundo y tercer nivel de conocimiento. Sin duda, el tercer nivel de conocimiento será la máxima aspiración que podamos tener en vida, es decir llegar a la beatitud, de manera que, para poder ser colmados de puras afecciones del tercer género en la muerte, es necesario haberlo logrado en vida.

En este sentido, Spinoza rescata de alguna manera la noción de salvación, pero no desde el horizonte de lo moral o del cristianismo, sino desde la perspectiva ética de su pensamiento. No se trata como nos dice el francés, de una prueba moral, más bien se trata de una cuestión más física, química o biológica. No hay cielo ni hay infierno, ni nos vamos a ganar algo más allá de la muerte en función de premios y castigos, únicamente vamos a conservar nuestra esencia y a elevarnos a ser colmados por afecciones del tercer género a condición de haber hecho un buen trabajo formativo-existencial en vida. Todo lo que en la muerte nos colme es porque en vida lo trabajamos y lo ganamos, y no por algún tipo de perdón sacerdotal, ni causas externas, sino por nuestros propios méritos y por causas internas y propias, que posibilitaron nuestra libertad tanto en la vida como en la muerte.

Es por ello que la beatitud o salvación es caracterizado por Spinoza como un hecho extraordinario. Dado que los hombres por su condición finita y la tiranía de su imaginación, mueren en la gran mayoría de los casos, sin siquiera haberse acercado a la idea de Dios como inmanencia. Mientras no seamos capaces de acercarnos a dilucidar dicha concepción no alcanzaremos la verdadera libertad. Apunta Spinoza en el Escolio de la Proposición XLII del libro V de la *Ética*:

Con esto concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuanto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido solo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo sino que, consiente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que según he mostrado conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (Spinoza, 2007, pág. 416 y 417).

Spinoza nos exhorta a tomar el camino del conocimiento, del entorno y nosotros mismos para así conocer a Dios y conectarnos con su infinito entendimiento. La *Ética*, del judío nos ofrece una alternativa viable para comenzar a andar por ese arduo camino que él menciona y que advierte que no es para todos. Es una procesión intelectual, que desemboca en una conversión existencial de amplia envergadura. Tal conversión no dista mucho de lo que se entiende por una conversión religiosa en el sentido positivo.

Spinoza busca que todo hombre alcance su propia liberación y autoregulación emocional. Busca quitarnos el velo de la limitación y ofrecernos un panorama ampliado del universo que nos ayude a examinar y analizar de manera minuciosa la cadena de causas que han conducido nuestras creencias, sentimientos y actitudes más arraigadas. Se trata de corregir nuestro propio entendimiento para adoptar un ángulo de visión general que nos convierta en sujetos éticos, amorosos de nosotros mismos, de los otros y de la diversidad natural que es Dios. Se trata de ascender en la escala de conocimiento y la libertad, para en última instancia, ponernos los lentes con los que Dios se observa y nos observa.

Conclusiones

A lo largo de esta tesis llevamos a revisión la postura filosófica de Baruch Spinoza, así como posturas contemporáneas en torno a este autor tan polémico. En nuestro primer capítulo expusimos como es que la filosofía spinoziana se va desarrollando con un despliegue y desdoblamiento que pocos pensadores han logrado en la historia de la filosofía. A través del concepto de sustancia como aquella cosa que es en sí y se concibe por sí, ya sea como Dios y/o la naturaleza, como natura naturante o naturada, que se expresa en infinitos atributos, los cuales a su vez se expresan en infinitos modos. Pudimos entender cómo es que la metafísica del holandés se revela inmanente y no trascendente.

Dicha concepción nos abre el camino para la crítica a la metafísica de la trascendencia, así como para ver en nuestro autor una ontología de lo horizontal y no de lo vertical en función de dicha crítica, y de su rechazo a la lógica de géneros y especies tan arraigado en el medioevo aristotélico-tomista.

Durante nuestro segundo capítulo expusimos cómo es que cada modo se singulariza a través de su propio conato, potencia o densidad ontológica de existir. Revisamos cómo es que cada modo se afecta según su propia disposición existencial y cómo según ese mismo criterio cada modo podrá interpretar las nociones de bien y mal según sus propias relaciones modales de composición. Vimos como en el pensamiento ético de Spinoza las nociones de Bien y Mal son remplazadas por las concepciones de lo bueno y lo malo para cada modo inmanente de la existencia. Rechazando de esa forma toda moral de premios y castigos que se asuma como el supremo bien al cual hay que aspirar. Para Spinoza, así como Nietzsche y otros autores, cuando nos arrodillamos ante la “palabra de Dios” en realidad nos arrodillamos ante los hombres.

También a nuestro criterio es el holandés uno de los primeros pensadores que nos invita y nos exhorta a hacer un buen uso de nuestros afectos. Nos invita a no reprimirlos, sino a comprenderlos. Esto es un rasgo que hace del judío un pensador anómalo y peligroso para su tiempo y aun para el nuestro, ya que como bien señala Kamisky en repetidas ocasiones, no es la mera crítica política al poder la que hizo de Spinoza un pensador incómodo, peligroso y perseguido por diversos sectores religiosos y políticos. Muchos autores han echado leña al fuego haciendo feroces críticas a las instituciones de su tiempo, pero lo que hizo diferente al holandés es el hecho de haber invitado a cada sujeto a tomar sus emociones y su propio inconsciente en sus manos, quitándose así las cadenas de todo aquel embaucador que busque hacer de él un esclavo.

Cuando Spinoza escribía en pleno siglo XVII, era la iglesia católica la que tenía el poder y la que hacía el trabajo sucio de esclavizar ideológicamente a las masas a través de la fe. Ya en pleno siglo XXI las cosas no han cambiado mucho, con la diferencia de que ahora existen los medios masivos de comunicación que han venido a reforzar tal dominación. Si Spinoza viviera ¿Qué pensaría de nuestro tiempo? Quizá su

crítica no sería tan diferente de lo que fue en su siglo, quizá de igual forma nos invitaría a no dejarnos engañar por la demagogia y los gestores de la moral y de la servidumbre voluntaria. Actualmente existen muchos más dispositivos de poder y de control que en el siglo XVII, sin embargo es latente y sintomático que a pesar de todo y más ahora que nunca, sea un pensador de hace cuatro siglos el que nos ofrezca las claves para decodificar las formas afectivo-emocionales de control que nos mantienen enajenados. No es casual que los románticos leyeran y admiraran a Spinoza aunque muchos no lo reconocieran en público, o que el mismo Marx que tanto ruido ha hecho desde hace ya dos siglos se interesara por ese pensador maldito y materialista.

Spinoza ha llevado el estandarte de una ilustración radical siendo poseedor de un pensamiento original y controvertido. Que a pesar de todas las dificultades, la excomunión, el anatema en su contra y los atentados de muerte supo siempre ser fiel a su pensamiento y no renunció a la búsqueda de la libertad y la democracia entre los hombres.

Además de tener en su haber grandes textos filosóficos fue un personaje que no quería fama ni reconocimientos, sino únicamente llegar a la verdad de las cosas en tanto su razón y su entendimiento se lo permitieran. Las riquezas y los honores no era algo que le interesara como bien lo señala en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, basta revisar su vida para darse cuenta que fue consecuente en su pensar y su actuar. Todo un ejemplo ético. Hay pocas cosas que se le puedan reprochar a un personaje de tan elevada sinceridad, quizá únicamente el pensar qué hubiera sucedido si no hubiera muerto a tan temprana edad. ¿Qué otras cosas nos hubiera dicho? ¿Qué más le hubiera legado a la filosofía y a la humanidad entera?

Tales preguntas son sólo un par de tantas que nos podemos hacer cuando pensamos en el judío. Su influencia incluso cae fuera del campo de la filosofía, llega hasta el psicoanálisis, la psicología y otras áreas de la ciencia. El mismo Albert Einstein al ser cuestionado sobre si creía en Dios, se limitó a responder: “mi Dios es el Dios de Spinoza”.

Una cuestión polémica de las muchas que nos dejó este gran filósofo y que también hemos revisado de paso en nuestra investigación, aunque sin profundizar demasiado es el problema del determinismo. Spinoza es un pensador determinista, pero que nos ofrece la libertad como plato fuerte. Para él estamos determinados en función de nuestras propias leyes naturales. Como seres, físicos, como seres biológicos, con funciones y habilidades específicas. Hay una cadena causal que nos ha determinado a nuestra forma singular. Sin embargo, aun con todas nuestras limitaciones y determinaciones hay un pequeño resquicio al cual Spinoza lo llama “conato” en el cual en el esfuerzo que realiza cada ser por perseverar en la existencia se abre una casi infinita lista de posibilidades para actuar, para pensar y para sentir. Todo ello va de la mano, somos, para el judío, seres integrales sintientes que tenemos en nuestras manos la posibilidad de sentir diferente, de pensar y de actuar diferente. Y de eso no tiene

responsabilidad Dios ni el cura, ni nadie más que nosotros mismos. Es una filosofía de la responsabilidad y por ello de la libertad.

Hemos podido abordar y mostrar de paso el papel que jugó el cuerpo en la filosofía de Spinoza. El cuerpo a diferencia de Platón y todo el neoplatonismo no es la cárcel del alma, aquella cosa material impúdica que se degrada y que es por tanto ontológicamente inferior al alma. El holandés no es participe de esa línea filosofía del “fantasma en la máquina” que asume que el cuerpo es únicamente el envase o el cascaron de lo que es realmente valioso en nosotros, que es el espíritu, alma, mente o cualquiera de los nombres que se le ha dado a lo largo de la historia. Spinoza rescata el papel del cuerpo como algo fundamental.

No es solamente materia en movimiento o un medio que vehicula afecciones a la mente, sino que el cuerpo es una y la misma cosa que el alma. Existe un paralelismo ontológico entre cuerpo y alma. Sin cuerpo no hay alma y viceversa. Por ello nuestro filósofo rescata al cuerpo y hace de él algo valioso, que hay que cuidar y voltear a ver. Es por nuestro cuerpo que nos estimulamos y afectamos. Es nuestro cuerpo el termómetro que nos aporta la información de nuestra propia disposición existencial.

Todo cuerpo está formado a su vez de otros cuerpos y así al infinito, cada uno con sus propias regulaciones físicas, biológicas etc., es por ello que el judío es considerado como un materialista y considera a Dios mismo como algo material presente en cada cuerpo. No hay muchos pensadores hasta la época de Spinoza e incluso algunos siglos más tarde que le otorgaran tal importancia al cuerpo y que rescataran tanto su papel.

Para cerrar en nuestro tercer y último capítulo hemos revisado el tercer género de conocimiento. Es un problema que aún actualmente se siguen debatiendo los especialistas, ya que es un problema profundo y complejo que el mismo Spinoza reconoce, sólo unos cuantos pueden acceder a tal elevación. Sin embargo, nos hemos remitido en esta investigación a especular en torno a lo que Spinoza mismo menciona que es dicho género y eso es “un amor intelectual a Dios”. Es quizá la parte más compleja de su pensamiento, ya que es un conocimiento de carácter casi místico. Se trata de fundirse con Dios y por un instante ver todo bajo la especie de la eternidad.

Este tipo de conocimiento es digno solo de algunos personajes en toda la historia de la humanidad como Jesucristo por ejemplo. Es un conocimiento vedado y esotérico que quizá aun con toda una vida de esfuerzo no logremos alcanzar. Sin embargo, como bien menciona el holandés, por el hecho de que sé algo lejano que se difumina en un mar de afectos encontrados y de ignorancia crónica, no por ello no vale la pena intentar alcanzar esa visión. Si logramos acceder a ello al menos una vez en toda nuestra existencia, será entonces que habremos ganado, por decirlo así, el favor divino y nos habremos hecho merecedores de la única trascendencia que Spinoza autoriza en la muerte.

Aunque claro está que, si logramos tal hazaña será porque la hemos ganado en vida, es por ello que la filosofía de Spinoza siempre es una meditación en torno a la vida y no en torno a la muerte. Nuestro filósofo nos enseña cómo enfrentar la vida y como hacerla más asequible, placentera, deseable y feliz. La *Ética* y todos sus textos son manuales de cómo alcanzar una vida más plena, más vital, más libre.

Si por algo hemos escogido a este gran pensador para esta investigación, es porque dentro de toda la red conceptual y la complejidad de sus textos, siempre se deja ver una sensibilidad y comprensión de la vida que muy pocos han podido alcanzar en la historia de la filosofía. Nada de lo humano parece serle ajeno a Spinoza. Es una filosofía que nos hace sentido para la vida.

Ya que, como solía ser el lema estoico que después el gran Eduardo Nicol repetía siempre que tenía la oportunidad: “Si la filosofía no sirve para la vida, entonces no sirve para nada”. Es algo que Spinoza también tenía muy presente y que se refleja a lo largo de toda su obra. Si se leen con detenimiento sus textos, uno se puede dar cuenta que muchos de los ejemplos que pone, son acerca de su propia vida.

En conclusión, hay pensadores que, como a veces se dice, te dejan marcado, que hay un antes y un después de leerlos. Así como Kant nos dice que Hume lo despertó de su sueño dogmático, Spinoza nos ha despertado de múltiples sueños y nos ha abierto los ojos de muchas formas.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, trad. Horst Vogel.

_____, *Spinoza, Nietzsche, Kant*, Labor, Barcelona, 1974, trad. Francisco Monge.

_____, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009, trad. Antonio Escotado.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, Nueva visión, Buenos Aires, 2011, trad. Alejandrina Falcón

_____, *La anomalía salvaje*, Anthropos, México, 1993, trad. Gerardo de Pablo.

Cassirer, Ernst, “Spinoza”, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965, trad. W. Roces.

Schuster Marcelo, “Contorsión”, *Spinoza en la frontera*, Ediciones Sin Nombre, México, 2008.

Spinoza, *Epistolario*, Raíces, Buenos Aires, 1988, trad. Oscar Cohan.

_____, *Tratado breve*, Alianza Madrid, 1990, trad. Atilano Dominguez.

_____, *Pensamientos Metafísicos*, Garnier-Flammarion, París, 1965, trad. Charles Appuhn.

_____, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Técnos, Madrid, 2011, trad. Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

_____, *Ética*, Tecnos, Madrid, 2009, trad. Vidal Peña García.

_____, *Tratado teológico-político*, Técnos, Madrid, 2007, trad. Enrique Tierno Galván.

_____, *Tratado político*, Técnos, Madrid, 2007, trad. Enrique Tierno Galván.

Zac, Sylvain, *La morale de Spinoza*, París, Presses Universitaires de France, 1959.

Wiwnpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, FCE, México, 1990.

Israel, Jonathan I., *La ilustración radical*, FCE, México, 2012, trad. Ana Tamarit.

Chaui, Marilena, *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004, trad. Florencia Gómez.

Hilb, Claudia, *Leo Strauss: Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, México, 2012.

Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza*, Paidós, Barcelona, 2016, trad. Joandomènec Ros.

Serrano, Vicente, *La herida de Spinoza*, Anagrama, Barcelona, 2011.

Schelling, *La relación del arte con la naturaleza*, Globus, España, 2015, trad. Alfonso Castaño Piñán.

Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad*, FCE, México, 2014, trad. Juan José Utrilla.

Ezcurdia, José, *Spinoza, ¿Místico o Ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna*, UDG, México, 2005.