

**SPINOZA:  
LA FILOSOFÍA DE LA POTENCIA**

**ADRIANA PATRICIA CARREÑO ZÚÑIGA**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2006**

**SPINOZA:  
LA FILOSOFÍA DE LA POTENCIA**

**Adriana Patricia Carreño Zúñiga**

**Monografía de grado presentada para  
optar por el título de filósofa**

**Director de proyecto  
Amanda Patricia Amorocho**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2006**

## AGRADECIMIENTOS

A la escuela de Filosofía. Por los años de formación académica,  
A mi madre ya mis hermanas,  
A mi maestra y amiga Maria Elvira Martínez y a Hernando Motato, por su diálogo constante con el pensamiento.

## CONTENIDO

	pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>10</b>
<b>1. LA ONTOLOGÍA DE LA POTENCIA</b>	<b>13</b>
1.1 LA INMANENCIA COMO RESOLUCIÓN A LA PARADOJA DEL MUNDO	13
1.2. EL MODO COMO POTENCIA	23
<b>2. EL PROYECTO EPISTEMOLÓGICO</b>	<b>30</b>
2.1 LA IDEA EN EL PARALELISMO PSICOFÍSICO	30
2.2 LOS SIGNOS Y EL CONOCIMIENTO	36
2.3 IMAGINACIÓN Y NOCIONES COMUNES	42
2.4 ERROR Y DEFINICIÓN	51
<b>3. TEORÍA DE LAS PASIONES</b>	<b>68</b>
3.1. ENTRE LAS PASIONES TRISTES Y LAS PASIONES ALEGRES: (AFFECTIO ET AFFECTUS)	68
3.2. LA FLUCTUACIÓN DE LAS PASIONES	76
3.3. LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA CONCIENCIA	82
<b>4. LA VISIÓN ÉTICA EN EL PROYECTO CONSTITUTIVO DEL SER</b>	<b>86</b>
4.1. SPINOZA: MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL	86
4.2. AMOR DEI INTELLECTUALIS	91
4.3. VIRTUS SIVE POTENTIA	100
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>113</b>

## RESUMEN

TITULO            SPINOZA: LA FILOSOFÍA DE LA POTENCIA\*

AUTOR            ADRIANA PATRICIA CARREÑO ZÚÑIGA\*\*

### DESCRIPCIÓN

En el presente trabajo se pretende comprender la unidad del pensamiento, del filósofo de Ámsterdam, a través del rastreo del concepto de potencia en cada una de las explicaciones ofrecidas por el pensador en su plan de hacer coincidir los presupuestos metafísicos que utiliza para entender el mundo desde la ontología y la epistemología; con los presupuestos empleados en una teoría de las pasiones y en consecuencia de una ética.

Posteriormente, ofrecemos la dilucidación de los conceptos de *sustancia*, *atributo* y *modo* y su relación con la manifestación de la esencia divina en las esencias singulares que pertenecen a las cosas de igual modo, particulares. En efecto, referirse a esta compleja relación supone entrar en contacto con los nuevos principios revolucionarios de la filosofía spinozista: la disolución del dualismo alma-cuerpo por su nueva propuesta, esto es, la del paralelismo psicofísico. Además del nuevo sentido de los elementos epistemológicos que supone una interpretación diferente de la comprensión del mundo en el primer momento cognoscitivo del mismo. Así, aspectos como imaginación, signos; razón, nociones comunes; e intuición y definición trazan el nuevo camino del conocimiento y son base esencial del entendimiento de las causas de nuestros afectos.

Ahora bien, a Spinoza le interesa examinar -desde una propuesta hermenéutica- todos los conceptos que se derivan de las relaciones humanas para exponer las faltas a las cuales los hombres han incurrido en consecuencia de su vacío conocimiento de las causas que generan las cosas en el mundo. Como punto de partida para esta difícil empresa, Spinoza propone indagar por el cuerpo: su estructura (fábrica) y su poder. La pregunta por lo que puede un cuerpo conduce a Spinoza a pensar que el deseo es la esencia del hombre y que siempre estaremos sujetos a los encuentros fortuitos.

---

\* Proyecto de grado

\*\* Facultad De Ciencias Humanas Escuela De Filosofía

## ABSTRATC

**TITLE:          SPINOZA : PHILOSOPHY OF POTENCY\***

**AUTHOR:       ADRIANA PATRICIA CARREÑO ZÚÑIGA\*\***

**KEY WORDS : potency, essence, conatus, desire, virtue, appropriated idea, signals**

### **DESCRIPCIÓN**

This paper intends to understand the thought of the philosopher of Amsterdam, through the tracking of the concept of potency in each of the thinker explanations in his plan to make his metaphysical hypothesis coincide and understand the world from ontology and epistemology with the presumptions of the theory of passion and consequently of ethics. Then, the concepts of substance, attribute and mode related with the divine essence in the singular essence that also belongs to particular things are explained. In fact, this complex relation implies the contact with the new revolutionary principles of the philosophy of Spinoza: The end of the dualism body-soul for his new proposal, this is the psychophysical parallelism. Besides, the new sense of epistemological elements that implies a different interpretation of the world understanding on its first cognoscitive moment. Thus, aspects as imagination signals, reason, common notions, intuition and definition draw the new path of knowledge and are essential foundations to understand the causes of our affections.

Spinoza is interested in the analysis of all the concepts derived from the human relationships (hermeneutical proposal) to present the mistakes man has committed due to his superfluous knowledge of the causes that the things of the world produce. Spinoza proposes as an starting point for this complex enterprise to inquire about the body: its structure (What the hell do you mean?) and its power. The question about what a body is able to leads Spinoza to think that the desire is the essence of man. That is, our degree of knowledge about relationships to keep those which are convenient for all of us.

---

\* Project Of Degree

\*\* Faculty of human science. Philosophy school. Director. Amanda Patricia Amorocho

## SIGLAS

### 1. Obras de Spinoza

PM	Pensamientos Metafísicos
E	Ética demostrada según el orden geométrico
Cp	Correspondencia
TB	Tratado Breve
PFC	Principios de la filosofía cartesiana
TRE	Tratado de la reforma del entendimiento
TP	Tratado político
TTP	Tratado teológico político

### 2. Ética

ap	apéndice (E, I)
cap y PFC	capítulo (al final de las proposiciones de E, IV) y para TB, PM
cor	corolario
def	definición
dem	demostración
esc	escolio
pról	prólogo
post	postulado

De acuerdo con esto:

I/def6	= 1ª parte, definición número 6
I/6	= 1ª parte, proposición 6
II/6dem	= 2ª parte, demostración de la proposición 6.
IV/37esc	= 4ª parte, escolio de la proposición 37.
V/34cor1	= 5ª parte, corolario 1 de la proposición 34
Pról /III	= Prólogo de la tercera parte

3. La versión en latín de la Ética demostrada según el orden geométrico (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) corresponde a la página en francés de **Gilles Louise**

Dirección en Internet: [http://glouise.club.fr/Ethic\\_1.htm](http://glouise.club.fr/Ethic_1.htm) *Ethica ordine geometrico demonstrata*

4. La versión en latín del Tratado de la reforma del entendimiento (*Tractatus de intellectus emendatione*) corresponde a la página en inglés de **Rudolf W. Meijer**

Dirección en Internet: <http://rwmeijer.ws/spinoza>

## INTRODUCCIÓN

En su corta vida, Baruch Spinoza edificó una empresa que todavía estremece con fuerza al mundo del pensamiento occidental después de trescientos setenta años. Sus preguntas, más valiosas que sus respuestas, no ocultan el profundo interés que también profesaron sus contemporáneos por el mundo, la ciencia, Dios, la vida etc. Spinoza es partícipe de los principios inspiradores de la filosofía moderna: la dialéctica entre unidad-pluralidad; necesidad-contingencia; azar-determinismo, no escapan a sus brillantes elucubraciones. Cuando Spinoza escribe la *Ética demostrada según el orden geométrico*, aproximadamente en el año 1670, su condición no era la más estable. Hostigado por sus adversarios políticos y religiosos, el filósofo de Ámsterdam opta por refugiarse en la penumbra y decide dedicarse a labrar cristales y espejos. Desde allí, logra pulir el arduo cristal de su pensamiento a través de la delicada geometría de la palabra. Los fuertes destellos de ese cristal hacen de la filosofía de Spinoza un sistema de pensamiento novedoso, distinto y por lo mismo revolucionario y trasgresor.

Spinoza nos trae una nueva propuesta: cambiar nuestra doctrina moral por una doctrina ética. La diferencia reside, según Spinoza, en que cada vez que pronunciamos la palabra moral entendemos obligación, sanción, mérito, bien y mal. Pero, precisamente por ser débil en gramática fue injuriado hasta la saciedad. Su denuncia consiste en presentar la insuficiencia del lenguaje para acceder a la verdad; su arremetida frente a la moral se justifica en tanto que ésta se presenta –según su consideración– como fuente adversa del conocimiento, refugio de las ideas más confusas y mutiladas, cloaca de las pasiones desenfrenadas. En su lugar propone una teoría de las pasiones que logra aterrizar en la ética y en la política. La ética en cambio, es para Spinoza el nuevo camino de la concepción de la conciencia. El filósofo de la sustancia no recluye a la ética en el ámbito subjetivo de las intenciones, sino que la inserta en todo el sistema de la filosofía y la deduce, además, con el rigor del método geométrico.

Asistimos, con Spinoza, al nuevo sentido de la ética: ideas adecuadas, pasiones alegres, aumento de las fuerzas en los cuerpos por perseverar en su estado (*conatus*). Todo en Spinoza es afirmación; la prueba de esto reposa en la transposición de todo principio dialéctico a la superación por medio de la moderación y el entendimiento. Su fórmula es concreta: “podemos más de lo que hacemos”; el nuevo modelo desafiante dentro de su proyecto epistemológico: el cuerpo. La pregunta acerca de lo que puede un cuerpo se constituye en la pregunta por el ser. Spinoza rompe con todo dualismo de alma y cuerpo, de la ontología y la política, del sabio y el ignorante. Su respuesta coincide con la potencia: una sola sustancia expresando su potencia desde las distintas

modalidades del ser. Unos modos que persisten en su esencia y en su existencia. Con todo, la filosofía de Spinoza es mecánica de los cuerpos, pero a su vez es dinámica de las fuerzas. Entonces, la potencia es ese elemento articulador de la expresión de la sustancia en el mundo que prescinde de causas finales, de nociones abstractas, y de dualismos que sólo aumentan la pasividad de nuestra mente.

En el presente trabajo hemos considerado dentro de la filosofía spinozista la noción de potencia como la pieza fundamental para entender el dinamismo de la misma. ¿A qué responde dicha afirmación? En Spinoza se desdibuja cualquier forma de dualismo: ni entre alma y cuerpo, ni entre ignorante y sabio. La potencia es afirmación y restauración. El interés de Spinoza es un interés hermenéutico y este consiste precisamente en la nueva interpretación del mundo: en el conocimiento de las causas del comportamiento de las cosas en la naturaleza incluyendo las causas de nuestras afecciones. El proceso de la filosofía en Spinoza comprende devenires, caídas, saltos, dinámica de los cuerpos que se entienden desde la perspectiva que ofrece la causa eficiente.

Todo lo anterior debe soportarse sobre una base que imprima un movimiento eterno. De ahí que la potencia se constituye en aquello que permanece, es el motor de todo avance en el conocimiento de la estructura de los cuerpos. En la naturaleza existen solamente la sustancia, los atributos y los modos, y su realidad es expresada según el grado de potencia de acción, esto es, según su grado de esencia y, por qué no decirlo, según su grado de conocimiento.

Ahora bien, nuestra propuesta se ciñe a un proyecto metodológico. Proponemos explorar el pensamiento de Spinoza desde cuatro ámbitos que corresponden a cada uno de los capítulos que se exponen en el presente texto. En el primer capítulo, abordamos el concepto de potencia desde una teoría ontológica; entonces, la potencia se considera como la esencia misma que permanece en la expresión de la sustancia en cada una de sus modalidades. En el segundo capítulo, el concepto de potencia será contemplado como la idea adecuada, no sin antes considerar su formación, es decir, el conocimiento de su naturaleza, de suerte que en el camino Spinoza nos obliga a auscultar la tremenda relación entre la imaginación y la razón. Aquí, el proyecto epistemológico exige que se presenten las formas del conocimiento, a saber: la imaginación (signos del conocimiento); la razón (las nociones comunes) y el entendimiento (conocimiento intuitivo). Más adelante en el tercer capítulo, hallamos la forma de presentar a la potencia dentro de una teoría de las pasiones, como el conatus o fuerza que tienen los cuerpos para permanecer en su esencia. Nuestro acercamiento a las causas de nuestros afectos o sentimientos nos permite comprender porqué, a diferencia de otros filósofos, Spinoza presenta al deseo como la esencia de los hombres.

Finalmente, en el cuarto capítulo, el concepto de potencia ve su afinamiento en la virtud: instancia a la que se llega cuando nos hemos hecho la pregunta por nuestro cuerpo y hemos entendido las dimensiones de su poder.

La filosofía de la potencia se dirige contra la filosofía en general, contra esa ciencia de lo trascendental, y contra todos aquellos que no consideran a las pasiones, como única realidad efectiva desde la que puede iniciarse el análisis de lo concreto y, por el contrario, las acusan de ser vicios y fallas de la naturaleza. Spinoza no lamenta la crisis, en cambio, la subordina a su sistema. A diferencia del desarrollo del racionalismo y del empirismo moderno que son filosofías subordinadas al proyecto, filosofías siempre dualistas e irresueltas, versadas en la trascendencia como exclusivo territorio de réplica ideal y de dominio práctico del mundo, se erige un pensamiento que insta a aumentar nuestra potencia de obrar y pone en primer lugar el derecho; más adelante y en segundo lugar, los deberes. Spinoza reitera en todo momento que no se trata de obedecer y prestar servicios a la sociedad. Se trata de conocer, de entender y de unir fuerzas para la constitución de un solo cuerpo que es el Estado.

En nuestro análisis y exposición del pensamiento spinozista intentamos mostrar una filosofía diferente, que elimina la causa final, pero que no puede sobrevivir sin una causalidad siempre eficiente. La nueva tendencia filosófica retiene en su interior la potencia que hace énfasis en el valor de lo plural, en la importancia de lo diverso y en la vitalidad de la diferencia.

El mundo de la vida es para Spinoza el mundo de la nueva concepción de la conciencia: la autorreflexión, la autoconciencia. Pero al mismo tiempo es el mundo de la necesidad: de una necesidad que nada tiene que ver con la ilusión teleológica. De este modo la ética en Spinoza solapa con la física. La pregunta por el cuerpo nos conduce a los límites de las relaciones, de los encuentros y a la comprensión de lo más útil para los hombres. En definitiva, la potencia traza el camino de la fuerza infinita de los hombres por moderar sus apetitos en el momento en que se asoman a las pasiones para evitar el desmoronamiento de la constitución del ser, esto es, del Estado.

## 1. LA ONTOLOGÍA DE LA POTENCIA

### 1.1 LA INMANENCIA COMO RESOLUCIÓN A LA PARADOJA DEL MUNDO

Cuando Spinoza escribe en la *Ética*: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” <sup>1</sup>(E, I/def 6), nos está presentando un sistema metafísico del tipo iniciado por Parménides. Hay sólo una sustancia, “en la Naturaleza real no existe más que una sustancia” (E, I/14cor1), “Dios o Naturaleza”, nada finito subsiste por sí mismo. Dios o la sustancia no posee propiedades que lo califiquen, éstos en lugar de ser adjetivales son aspectos del ser divino que se expresan en infinitos atributos a los cuales accedemos únicamente por nuestro conocimiento del pensamiento y de la extensión. Desde ahora, la pregunta por el paso del infinito al finito empieza a constituirse en la paradoja del mundo: lo uno en lo múltiple. La organización del infinito en Spinoza sorprende desde la iniciativa de prescindir de toda explicación en vía descendente. En su lugar propone una vía ascendente, constitutiva y activa. No se trata, entonces de una explicación de la organización, sino de la expresión del mecanismo de la Naturaleza, que implica la disolución del dualismo entre la Sustancia y el modo. Enfrentado a este dualismo, Spinoza no lo hipostatiza, ni lo mediatiza, sino que hace recaer el absoluto de lo divino sobre el mundo de los modos. No hay pantalla alguna entre la verdad y lo existente, ni espejos que reflejen lo necesario y lo fortuito. Todo en la Naturaleza es necesario, tanto la sustancia que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, como los modos que determinados por la necesidad de la naturaleza divina existen y obran de cierta y determinada manera (E, I/29). No es para menos que ante esta denuncia, Spinoza sea propiamente un escándalo al realizar la inversión de la amonestación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, esto es, eficiente.

Bien es sabido que los elementos históricos que pretenden dar una explicación de la presencia de lo divino en el mundo oscilan entre los diferentes esquemas de participación que se configuran en las teorías de imitación, emanación, creación e inmanencia. En Platón, la participación es entendida como una intervención desde el exterior que sobreviene con violencia al partícipe. Arrebatado por un entusiasmo el intérprete comunica la voz divina. Asimismo, el “intérprete del intérprete” imita el mensaje que obtiene del primero, de modo que ambos se alejan

---

<sup>1</sup> « Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit ».

notablemente de la verdad. Tanto el uno como el otro estarían en aprietos al intentar explicar cómo al tomar parte de lo eterno, el partícipe sufre una división o una separación. Un ejemplo que nos ofrece Platón en el libro X de la República es el siguiente: la idea de cama tiende a ser comunicada por el hacedor que tiene la idea en tanto que existe en la naturaleza; después, pasa al fabricante de camas que se ha alejado un grado de la verdadera idea y, finalmente, llega hasta el pintor, éste por su cuenta, estará a tres grados de la verdad<sup>2</sup>. Entiéndase que para la filosofía platónica participar es imitar, y, bajo estas circunstancias hay un acercamiento remoto a la naturaleza. Cuando Platón trata de la participación de las Ideas entre ellas, la potencia correspondiente es aprehendida como potencia de participar, más que de ser partícipe.

En la tradición que se impone después de Platón, aparece una interpretación de la participación, en la que la causa es puesta como emanativa, esto es, como permaneciendo en sí para producir. Pero dicho producto desciende por una jerarquía que va del Uno hasta las cosas particulares. “La causa emanativa produce según lo que da, pero está más allá de lo que da: de manera que el efecto nace de la causa, no existe sino naciendo de la causa, y no determina su existencia más que volviéndose a la causa de la que nace”<sup>3</sup>. Tenemos aquí, el escenario perfecto para el desarrollo de una teoría de la trascendencia y consigo la comprensión de la esencia de la causa y del efecto como una degradación. De lo que podemos inferir que la causa existe como alejada de su producto y los seres que de allí se desenvuelven están más o menos alejados del Uno, definidos por su lugar en una escala que se vierte como manifestación de las cosas en el mundo. La teoría de la emanación responde a una eminencia de la causa primera que se encuentra más allá de las formas que están presentes en el efecto. Asimismo, dicha teoría se erige como el concepto opuesto a la creación *ex nihilo*.

En efecto, cuando buscamos el principio interno del lado de un ser creador, tenemos necesariamente que encontrarlo “más allá” o “sobre”; de donde afirmamos que los seres finitos, determinados, proceden, por así decirlo, de una causa indeterminada. Aquí, la producción puede ser de la misma cosa o de cualquier materia que puede ser de la misma cosa o de cualquier materia que pueda sostener el producto final. Una vez más, a la teoría de la creación, como en las anteriores, no se escapa el concepto de eminencia. Spinoza reprocha a la noción de eminencia que pretenda preservar la especificidad de Dios definiéndola mediante caracteres antropológicos o incluso antropomórficos. En la carta 56 a Hugo Boxel, Spinoza manifiesta su desacuerdo respecto a esta problemática:

---

<sup>2</sup> PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 2003. p. 559

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p. 167

*Quando usted dice, además que, si niega que se den en Dios eminentemente los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende usted qué Dios admito yo, sospecho que usted Cree que no existe mayor perfección que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si tuviera la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular, y que el círculo diría que la naturaleza divina es circular de modo eminente, y por el mismo motivo, todo el mundo atribuiría a Dios sus atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme<sup>4</sup>.*

En otras palabras, atribuimos a Dios rasgos tomados de la conciencia humana, y, para ver la esencia de Dios, nos limitamos a elevarnos al infinito para después declarar la imposibilidad de la comprensión de su forma perfecta. Con un Dios configurado a nuestras peticiones, a la justicia, a un entendimiento legislador y una voluntad creadora; con un Dios que tiene manos, barba y pies infinitos, entramos a explicar el mundo desde la equivocidad y la analogía, las cuales nos arrojan por el cauce de un río que dirige sus aguas en la doble sinrazón de imaginar algo común a Dios y a las criaturas allí donde no lo hay. Al respecto, en su estudio sobre la filosofía práctica en Spinoza, Deleuze afirma: “El lenguaje de la eminencia es antropomórfico porque confunde la esencia del modo con la de la sustancia; extrínseco, porque se modela conforme a la conciencia y confunde las esencias con los propios; imaginario, porque es un lenguaje de signos equívocos”<sup>5</sup>. Allí donde se tiende a confundir las esencias aparece la ilusión de formas trascendentes.

En un sistema como el de Spinoza, en donde Dios, la sustancia, actúa por la sola necesidad de su naturaleza y las demás cosas favorecen su existencia y su potencia al obrar en la medida en que están determinadas por él en su infinita potencia (univocidad de la causa); se necesita de la presencia de otro concepto para resolver el problema de la analogía, la equivocidad y la eminencia, a saber: del *atributo*, que en nombre de la *univocidad* distingue radicalmente la esencia y la existencia de la sustancia de las de los modos sin dañar la unidad absoluta del ser. Si lo distintivo de la sustancia es que no dependa de ninguna otra cosa, y si el modo está en alguna otra cosa y se concibe por medio de otra cosa, no queda del todo resuelto de qué se vale éste último para expresar la esencia infinita. Aceptando que la suavidad de una manta no podría existir a menos que algo fuese suave, la suavidad no necesita de la manta a fin de existir y eso establece que, la manta no puede existir sin algunas propiedades, pero ella no necesita justamente esta propiedad. Todo lo que no es la sustancia es un estado, una propiedad, o “modo”, y si hay algo así como propiedades absolutamente básicas e irreductibles,

---

<sup>4</sup> Cp, 56, pp. 328 y 329

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores, 1981. p. 80

éstas se denominan “atributos”. Las propiedades de Dios son solamente “adjetivos” que nada nos hacen conocer sustancialmente; Dios no sería Dios sin ellas, pero no es Dios por ellas<sup>6</sup>.

Un atributo es una forma básica de ser, no sólo expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la explica en la medida en que indica lo que permanece exterior a la cosa; pero también la implica o la envuelve en la medida en que señala el desarrollo de la cosa en ella misma. Una esencia es expresada por cada atributo, pero como esencia de la sustancia: la esencia, en cuanto existe como duración en el tiempo, no existe fuera del atributo que la expresa, pero en cuanto es esencia no se refiere sino a la sustancia. Tenemos entonces, la sustancia que se expresa; el atributo que la expresa y la esencia que es expresada; así, los atributos permiten la distinción entre la esencia de la sustancia, pero es la esencia la que logra distinguir a la sustancia de los atributos.

En Spinoza, los atributos no son sólo mecánicos, sino dinámicos y activos, así, el atributo no se limita a ser atribuido, sino que de cierta y determinada manera es atribuidor. *Cada atributo expresa una esencia infinita y lo atribuye a la sustancia.*

---

<sup>6</sup> Las propiedades no bastan para definir la naturaleza de Dios, una propiedad es una modalidad del atributo, es decir, lo propio de Dios. En este sentido, Spinoza reprocha a Descartes, el haber creído que por la idea de perfección se conozca realmente a Dios. En sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes afirma: “(...) la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal, esa idea, digo, contiene por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participa por representación de más grado de ser o perfección.... Parece conveniente contemplar todas estas elevadas perfecciones, este Dios todo perfección, para apreciar detenidamente sus maravillosos atributos” DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979. pp. 136-147. En efecto, podemos hablar por lo menos de dos pruebas de la existencia de Dios por parte de Descartes. En la primera prueba se concluía, de la presencia en mí de la idea de perfección absoluta, que sólo Dios podía haber puesto esa idea en mi mente. En este argumento se va de la existencia en mí de la idea de perfección a la esencia o naturaleza de Dios como causa de tal idea. En la segunda prueba, es decir, la citada en las *Meditaciones*, el argumento se mueve de la esencia a la existencia. Entonces, dada en mí “la idea de un ser perfecto”, en esta idea va comprendida la existencia, como en la idea del triángulo se contiene ya que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. En este argumento se da un salto lógico –un cambio de “suposición”– de lo ideal a lo real, del plano de lo que debe ser así, según la mente, al plano extramental de lo que realmente es así. En Descartes, además, se equipara su certidumbre a la de las proposiciones geométricas, pero éstas no dicen nada sobre la existencia real del objeto, según acabamos de notar, de modo que la propiedad del triángulo a que se alude sería igual aunque se tratase de un objeto meramente pensado. Por lo demás, las dos pruebas se enlazan, pues si resulta absurdo negar que un Ser perfecto exista, es porque antes se ha supuesto que Dios mismo pone en nosotros la idea de un Ser perfecto.

Frente a estos argumentos, Spinoza repara y expone su posición: “no vemos que nos ofrezca aquí algunos atributos mediante los cuales sea conocida la cosa (Dios) en cuanto a lo que realmente es, sino sólo algunos propios, que sin duda pertenecen a una cosa, pero no aclaran jamás qué es....las cosas que atribuyen a Dios y que, sin embargo, no le pertenecen, como que es omnisciente, inmutable.... Estas cosas, en efecto, son ciertos modos de la cosa pensante y no pueden de forma alguna ni existir ni ser entendidas sin la sustancia de la que son modos. De ahí que tampoco se le puedan atribuir a él, que es un ser que existe exclusivamente por sí mismo” TB, I Capítulo VII, § 6, 7. p. 90

Pero decir que los atributos constituyen la esencia de la sustancia no implica afirmar que constituyen la esencia de los modos o las cosas particulares; no obstante son “formas comunes” porque la multiplicidad expresada en los modos los envuelven o los implican tanto en su propia esencia como en su existencia.

A partir de estas características de los atributos, se infiere que no son más que formas de ser unívocas que no cambian de naturaleza al cambiar de “sujeto”, o lo que es lo mismo, que varían cuando se predicán del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos: univocidad de los atributos. Podemos sumar a esta interpretación lo siguiente: los atributos expresan cualidades ilimitadas en forma dinámica, y esas cualidades se implican o envuelven en los límites del finito. Entonces, un atributo es una expresión unívoca de la sustancia que constituye la naturaleza misma de ésta como naturaleza productora y están implicadas en la naturaleza de las cosas o naturaleza producida que, de cierta manera, las vuelve a expresar a su vez.

En gran parte, la problemática que gira en torno a entender la presencia de lo infinito en lo finito, esto es, la paradoja del mundo, se resuelve en la medida de la actuación del atributo, siempre y cuanto éste se comprenda como dos aspectos expresivos de la potencia infinita en un sistema inmanentista: la expresión en una explicación de aquello que se expresa, por un lado, manifestando lo uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos, después, de los atributos en sus modos). Pero, por otro lado, la expresión múltiple de infinitas potencias que implican el Uno. Finalmente, lo expresado no existe fuera de las expresiones.

Siendo el atributo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutiva de su esencia, por E, I/def 4, precisamente porque existen de la misma forma en Dios, del que constituyen la esencia, y en los modos que los envuelven en su esencia, no hay nada común a la esencia de Dios y a la esencia de los modos, y, sin embargo, hay formas absolutamente idénticas, nociones absolutamente comunes a Dios y a los modos que sólo pueden ser explicados en una teoría de la inmanencia. Puesto que la causa inmanente tiene una causalidad que se distingue de su existencia –mientras que la causalidad emanativa no se distingue de la existencia de la causa— cuando el efecto mismo es inmanado en la causa en vez de emanar, fluir o verter, el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. Desde el punto de vista de la inmanencia, la distinción de esencia no excluye, sino que implica una igualdad de ser, de suerte que éste permanece en sí en la causa, pero también en el que el efecto permanece como en otra cosa.

En su visión inmanentista, Spinoza desiste de la apreciación de un ser absoluto como eminente, hay superioridad de la causa, pero no escapa más allá de lo que da el efecto; es superior al efecto pero no imagina formas trascendentales presentes en el efecto. En la inmanencia, Spinoza rescata al ser, es una afirmación de la vida y de la potencia de los seres singulares. En consecuencia,

se reclama un principio del ser-igual presente en todos los seres expresando su esencia no como infinita sino como modos determinados a existir de cierta y determinada manera.

Al respecto, Deleuze indaga sobre la forma en que un sistema inmanentista se ajusta al modelo de expresión como unidad de lo múltiple y explicación del Uno: Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, “Dios se expresa en su verbo, su verbo expresa la esencia divina, pero el verbo se expresa a su vez en el universo, expresando el universo todas las cosas según el modo que corresponde a cada uno esencialmente”<sup>7</sup>: el verbo es la expresión de Dios y éste debe ser expresión unívoca que consiste en formas positivas (no determinadas por otras causas que la de sí mismo) comunes al productor y al producto, a la causa y al efecto. Dios no puede porque quiere, sino porque es. Las condiciones mismas de la producción hacen de ella algo distinto de una creación. Produciendo Dios necesariamente, y en sus propios atributos, los productos son necesariamente modos de esos atributos que constituyen la naturaleza de Dios.

En lugar de creación, Spinoza dice “generación”. El problema de la creación, piensa Spinoza –al igual que el de la emanación--, es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, en palabras de Spinoza, es que una cosa surge sólo en cuanto a la existencia. De suerte que,

*(...) si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si, pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa. Pero, lo que nosotros llamamos aquí crear, no se puede decir, en rigor, que haya existido, jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos hacer, cuando distinguimos entre crear y generar*<sup>8</sup>.

La exhortación a concebir desde ahora que no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación, rechaza de antemano, por una parte, todo proceso de derivación mediata o inmediata de la multiplicidad de los seres, tanto espirituales como materiales, de la fuente eterna de todo ser, es decir Dios, de cuyo ser en consecuencia son parte y cuya naturaleza comparten de cierta manera, y, por otra, descarta la versión acerca de la cual la producción del mundo se originó de la nada, es decir, se prescinde del argumento que identifica tanto la

---

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. P. 174. Aunque Spinoza no utiliza la palabra “verbo”, esta interpretación de Deleuze sugiere que se trata de afirmar la expresión en su univocidad. De modo, que se pone la sustancia en relación con el conjunto de las potencias expresadas en las esencias infinitas de los infinitos modos.

<sup>8</sup> TB, I cap. II, § 5 p. 62

causa material como la formal produciéndose *ex nihilo* sin ninguna dependencia intrínseca del ente total.

En una carta que Spinoza escribe a Henri Oldenburg, deja por sentado qué entiende por la procedencia de los hombres: “Le ruego, amigo mío, que considere que los hombres no se crean, sino que únicamente se engendran y que sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma”<sup>9</sup>. Y en los pensamientos metafísicos, Spinoza reitera esta posición: “*Lo que yo entiendo por creación (generación) que es otra cosa distinta de lo que entienden los filósofos, es la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente; o en otros términos, cosa creada (generada) es aquella que no presupone, para existir, nada más que a Dios*”<sup>10</sup>.

En consecuencia, no hay ningún problema para la tesis spinozista de “Dios es la causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*) E, I/18. Siempre y cuando se comprenda que el Dios de Spinoza no puede enviar ninguna influencia causal sobre alguna otra cosa impersonal porque no hay más. Por consiguiente, la causalidad de Dios debe ejercerse sobre Dios. “Todas las cosas que son, son en Dios y deben ser concebidas por Dios (E, I/15): que es lo primero. Además, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia (E, I/14), esto es (por I/3def 3)<sup>11</sup>, una cosa que sea en sí fuera de Dios que era lo segundo”<sup>12</sup>.

El orden en que la esencia infinita es expresada en la naturaleza, depende del orden en que cada atributo se expresa. Primero, se expresa en su naturaleza absoluta como expresando la infinita potencia, de lo que resulta un modo infinito inmediato. Hasta aquí es, grosso modo, la primera expresión del atributo; después, el atributo expresado, esto es, modificado, expresa la esencia infinita en un modo infinito mediato. En fin, el atributo se expresa de una manera cierta y determinada, o, más bien, de una infinidad de maneras que constituye las potencias infinitas expresadas en los modos existentes finitos. La inmanencia no suprime la distinción de las esencias; pero son necesarias nociones absolutamente comunes<sup>13</sup> que constituyen la esencia de la sustancia como causa y luego que comprenda las esencias de modos en tanto efectos.

Prefiguramos aquí la potencia del ser infinito expresado en lo que pueden los modos como la afirmación de la vida y el olvido de toda subordinación de los efectos a la causa. Todo es afirmación en la inmanencia. De ahí que se constituya en principio dentro del sistema spinozista, pues ésta permite entender a Dios como causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí:

---

<sup>9</sup> Cp, 4, p. 81

<sup>10</sup> PM, cap. X, p. 270

<sup>11</sup> “Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur”.

<sup>12</sup> E, I/18, p. 55

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión volveremos con mayor amplitud en el segundo capítulo del presente trabajo.

*produce como existe formalmente, o como se comprende objetivamente.* La expresión infinita en un sistema como el de la inmanencia no se limita a la forma, es también contenido: lo expresado no existe fuera de sus expresiones, cada expresión es como la existencia de lo expresado, la forma de expresión como fórmula no compromete el contenido, entendido como acción. Mientras que la forma cambia: la expresión de los modos son las afecciones de la sustancia; el contenido, lo expresado no varía, por el contrario, permanece. Pero, ¿qué es lo que expresa? La potencia infinita de Dios, que en el momento más inmediato se despliega como constitución de la naturaleza y en un segundo momento se comprende como producción de las esencias singulares. La participación siempre será entendida por Spinoza como una participación de potencias. Pero jamás la participación de potencias suprime la distinción de las esencias. Las cosas producidas no son imitaciones y tampoco señales que intenten encontrar un principio de participación del lado del partícipe mismo, como sucede con la emanación y la creación que van en búsqueda de similitudes imitativas y tras su hallazgo se ponen del lado del modelo imitado, perdiendo todo acercamiento a las cosas que existen en la naturaleza.

Spinoza rechaza la definición vulgar de creación, justamente por su incapacidad de superar el estado negativo en que se presenta lo producido por Dios. Afirma Spinoza: “omitimos aquellas palabras, que usan corrientemente los filósofos, a saber, de la *nada*, como si la nada fuera la materia de la que son producidas las cosas. Si hablan así, es porque suelen suponer en la generación de las cosas, algo anterior a ellas de lo que sean producidas; de ahí que no lograron omitir en la creación la partícula de”<sup>14</sup>. Que algo sea anterior a la generación de las cosas supone imaginar un espacio en donde se halla la materia en su totalidad; sea cual sea este lugar ficticio, no se considera la nada como negación de toda realidad, sino que se finge como algo real.

Quizá era esto lo que más inquietaba a Spinoza: que de la idea de un comienzo en el tiempo de todo cuanto existe apareciera la idea de destrucción de la realidad. En su carta a Oldenburg, Spinoza justifica su aceptación de la “generación”, en lugar de creación. Cuando los seres se generan, pensar en que se aniquila una parte de la materia es pensar en el desvanecimiento simultáneo de toda la extensión. De ahí que prefiera utilizar el vocablo “concurrir” a fin de no verse obligado a responder a quienes lo preguntaran, si Dios, al crear no se fijó otro fin por el que creó las cosas. “La cosa creada (generada) no presupone nada, aparte de Dios; porque, si Dios se fijó otro fin, éste no estaba sin duda fuera de él, ya que no hay nada fuera de Dios por lo que él se impulsado a obrar”<sup>15</sup>.

En un mundo generado no hay lugar para un horizonte más allá en donde los seres se encuentren “místicamente” en sus individualidades frente a infinitas

---

<sup>14</sup> PM, Cap. X, p. 270

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 271

posibilidades que abren un abismo insondable. No hay alternativa entre lo pleno y lo vacío, no hay alternativa entre ser y no-ser. No existe más que la plenitud productiva, constructiva y activa del ser frente al carácter inconcebible de una metafísica del vacío, del no ser e incluso de lo posible. La manera en que se determinan las cosas y el orden el que se producen no podrían haber sido diferentes. Si es posible que P, entonces es necesario que P. La afirmación del mundo es el mundo verdaderamente, no hay cabida para los posibles. Tal enunciado se constituye en la negación de la contingencia: no se puede hablar de negatividad, la potencia constitutiva sólo se confronta con la tensión de la esencia dinámica.

La afirmación de las potencias subvierte todo idealismo cuando se presenta como pensamiento negativo en su primer momento, esto es, como negación en tanto que se refiere a seres determinados. Todo, según Spinoza, es gobernado por una necesidad lógica absoluta, de donde se infiere que las cosas finitas se definen por sus límites, físicos o lógicos, es decir, por lo que no son: toda determinación es negación. Determinar un objeto es excluir artículos que no le pertenecen. Sólo puede haber un ser que sea totalmente positivo, y tiene que ser absolutamente infinito. Entonces, la negación o privación no es otra cosa que omitir de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza<sup>16</sup>, y sólo existe desde el punto de vista de los productos

*Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito<sup>17</sup>.*

Contrario a otros pensamientos, Spinoza no presenta al ser finito en un orden y una conexión que culmina en una causa indeterminada: negación de lo finito. En el pensamiento spinozista no hay cabida para la dialéctica<sup>18</sup>, pues el proceso

---

<sup>16</sup> Cp, 21, p. 196

<sup>17</sup> E, I/28, p. 60

<sup>18</sup> “En contra de la dialéctica” significa, por lo menos en el contexto histórico de Spinoza, en contra del barroco. Éste es el pensamiento fundamental en torno al cual se ordena la cultura barroca de la burguesía: interiorización de los efectos materiales de la crisis y reproducción utópica y nostálgica de la totalidad. “Todo sistema teórico que intenta solucionar la crisis vive en un equilibrio inestable y se asienta sobre esta fragilidad para contenerla en su simple transmutación, e imponerle una tensión absoluta de superación”. NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 138-9; confróntese también de la misma obra p. 359. En el lamento por el infinito esencial, el barroco toma la forma del ser eminente frente al indefinido existencial: “¡Ayer deidad humana, hoy poca tierra; / aras ayer, hoy túmulo oh mortales! / Plumas, aunque de águilas reales, / plumas son: quien lo ignora, mucho yerra” Góngora, *Antología poética*. Sonetos fúnebres (38), Barcelona: RBA Editores, 1994, p. 44. Este es el carácter inaprensible de la crisis, sobre la

constitutivo se pregunta por el ser: su proyecto es ontológico y no existe el espacio de lo negativo y de la vacío en la realidad de las potencias. La nada es el no-ser y viceversa: fantasma, superstición, signo inmediato de nuestro acercamiento ignoto a la naturaleza, bajo fondo que sólo intervendría como bloqueo del proyecto constitutivo y productivo.

Lo negativo sólo ve en la filosofía de la potencia la forma de la paradoja del mundo: el eterno conflicto de entender lo infinito en lo finito, asunto que resuelve la imposibilidad de un mundo ideal transformado en una tensión materialista de sus componentes en un dinamismo violento (porque no lamenta la crisis, sino que su sistema se subleva sobre ésta) de liberación. Nada más revolucionario que el grito de Spinoza al proponer una filosofía cuya piedra angular se presente en la potencia material incrustada en el bloque metafísico, nada más violento que presentar el horizonte de la singularidad como la constitución de la realidad atestada por la insistencia de la producción divina. Nada más obscuro para la época que exponer la dilución de lo absoluto en la potencia constructiva. Se trata hasta esta instancia del proceso inmanente, de una filosofía de la infamia, que trastrueca la idea tradicional del racionalismo y empirismo juntos: *Benedictus, maledictus*.

Sólo hasta que terminamos de comprender el proceso, entendemos también que estamos en deuda con Spinoza, al entender que su propuesta de una nueva metafísica indaga por el ser, por su potencia, por la actividad “imaginativa” que valida el mundo. En un primer momento, Spinoza se muestra como el filósofo negativo que presenta la *paradoja del mundo* al traer en convergencia al modo individual y a lo divino como el conjunto de todas las potencias. Más adelante y resuelta la paradoja, explica el proceso de la determinación como proceso de constitución. El modo es el mundo y la “paradoja del mundo” ya no es sometida a privación. El filósofo de la negación es desde este momento, el filósofo de la alegría; no hay vacío, su propuesta metafísica es de la plenitud, de la estabilidad que se traslapa a un terreno práctico, esto es, ético y político: *Benedictus, benedictus* o diríamos, *Benedictus, laetus*.

---

base de la exageración de sus términos no se constituye una dirección de desarrollo del pensamiento spinozista, sino sólo un momento de estancamiento, un signo de pasaje. “Quizás Spinoza prefería los cantos renacentistas sobre la *natura naturans* de Lope de Vega o de Francisco de Quevedo: “Tras arder siempre, nunca consumirme; / y tras siempre llorar, nunca acabarme; / tras tanto caminar, nunca cansarme; / y tras siempre vivir, jamás morirme”. Quevedo. *Antología poética*. Sonetos amorosos. Barcelona: Ediciones Folio, 1999. p. 103. Entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía judía medieval, figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo. El anterior análisis de confrontación entre las figuras artísticas del siglo XVII, no es nuestro, sino que corresponde a un experimento referenciado por Negri. Sin embargo, las ediciones de los versos corresponden a nuestra investigación.

Para que no queden dudas, Spinoza resuelve en su escolio a la proposición 28, cómo, aunque un efecto no sea inmediato a la *causa sui*, no por eso deja de perder alguna participación de la sustancia misma:

*Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otros por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1. °) que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue: 2. °) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está de modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas<sup>19</sup>.*

En consecuencia, una filosofía de la afirmación del efecto que supera la degradación del mismo desde su causa en un sistema determinista altera la concepción de la oposición entre lo necesario y lo libre: “nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente”<sup>20</sup>. La necesidad es la única afección del ser, la única modalidad: superación de la contingencia.

## 1.2. EL MODO COMO POTENCIA

Lo necesario es la única modalidad de lo que es. Todo lo que es, es necesario o por sí, entonces se llamará libre (E, I/def 7) o por su causa, entonces se llamará coaccionada, pues es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada. La necesidad es una forma de la univocidad que le sigue a la univocidad de los atributos y ésta a la univocidad de la sustancia.

La jerarquía de las emanaciones se sustituye por una jerarquía de las modalidades en la sustancia misma. De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, cada uno de los cuales expresa la esencia infinita de cierta y determinada manera<sup>21</sup>. De la naturaleza divina dada debe concluirse tanto la esencia como la existencia de las cosas (Cf. E, I/25esc). Estas afirmaciones logran su fortaleza en el corolario a la proposición 25 de la

---

<sup>19</sup> E, I/28esc. pp. 60 y 61

<sup>20</sup> Cp, 56, p. 328

<sup>21</sup> E, I/16, p. 52

primera parte de la *Ética*: “Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera”. Pero, ¿qué es lo que Spinoza entiende por una esencia de modo, esencia particular o singular? Spinoza acudirá a decir que no se trata ni de posibilidades lógicas, ni de estructuras matemáticas, ni de entidades metafísicas, sino que se trata de realidades físicas: escribe Spinoza en una de sus epístolas “tan pronto caigo en la cuenta de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, niego *ipso facto* que ello suceda por azar”<sup>22</sup>. Entonces, las esencias de las cosas no son posibilidades (no existe contingencia), sino que tienen una existencia plenamente actual que le corresponde en virtud de su causa: En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todo es determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo.

En consecuencia, podemos afirmar que lo necesario es:

1º) la existencia de la sustancia en cuanto que comprende su esencia; “Todo lo que es, es en Dios; pero Dios no puede llamarse contingente, porque existe de forma necesaria” (E, I/29).

2º) luego, la producción por la sustancia de una infinidad de modos, en cuanto que *causa de sí*. Hasta aquí tenemos según la terminología de Spinoza, la Naturaleza *naturante*, es decir, “aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, es decir, Dios en cuanto que es considerado como causa libre y potencia infinita” (E, I/29esc).

3º) en otro caso, los modos infinitos, en cuanto que se producen en el atributo tomado en su naturaleza absoluta o modificado por una modificación infinita. Conviene detenernos en este punto, para mostrar de qué modo Spinoza explica la jerarquía de los modos. En primer lugar los organiza en dos sistemas, según los atributos de la extensión y el pensamiento, después los clasifica en modos infinitos y finitos; los modos infinitos a su vez se subdividen en modos inmediatos y mediatos. De manera que, para el atributo extenso el modo infinito inmediato son el *movimiento* y el *reposo*; el modo infinito mediato es la realidad actual según el modo infinito inmediato la haya mediado por el movimiento y el reposo; entonces, se trata del sistema de cuerpos, y, finalmente, en los modos finitos hallamos éste o aquel cuerpo particular. En el atributo pensamiento, el modo infinito inmediato es el entendimiento absolutamente infinito, pero este entendimiento no pertenece a Dios, Dios no puede padecer, por lo tanto no conoce, su pensamiento es pensamiento de sí mismo, él no puede pensar los modos. Entonces, este entendimiento es comprensión de todas las cosas en Dios en tanto que él contiene sus ideas, pero como entendiéndose él mismo; y aunque no lo diga explícitamente, el modo infinito mediato sería la parte eterna del alma

---

<sup>22</sup> Cp, 56, p. 329

humana<sup>23</sup> que tiene partida de este conocimiento, en tanto que perfecciona su entendimiento de las cosas. Por último, el modo finito en el pensamiento está representado por la totalidad de ideas particulares (adecuadas e inadecuadas) como también sus afectos. De cualquier forma, estos modos por su naturaleza son necesarios en virtud de su causa, lo que significa que son parte de lo que Spinoza denomina Naturaleza *naturada*.

4º) En este punto tenemos: las esencias de modos finitos que concuerdan todas ellas en la infinidad actual de las partes constitutivas del modo infinito mediato (sus partes intrínsecas como existiendo en la eternidad). Su necesidad depende de la relación.

5º) Los encuentros extrínsecos (sus partes existiendo en la duración). Su necesidad depende de la progresión en el tiempo. *La naturaleza naturada* incluye todos los modos finitos e infinitos. Lo que tienen en común, justificando la implicación pasiva de “naturada” es que todos pueden explicarse mediante alguna otra cosa, puesto que los modos infinitos y eternos son derivados de atributos; al respecto afirma Spinoza: “por Naturaleza naturada entiendo todo lo 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 que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios”<sup>24</sup>.

Como vemos, los dos últimos puntos se refieren a la expresión de la naturaleza naturada, y especialmente en el quinto punto, es decir, en la organización del modo existente finito, tiene lugar lo posible y lo contingente. Se puede pensar pues, que en la resolución de la paradoja del mundo, el modo se despliega de forma tal que su existencia ni se plantea ni se excluye, comprendiendo únicamente su esencia. Pero Spinoza nos dirá que la existencia del modo está necesariamente determinada, tanto desde las relaciones (4º) como verdades eternas o leyes –partes intrínsecas— hasta las determinaciones extrínsecas o causas particulares (5º), siendo que la potencia de Dios es su misma esencia expresada en grados de potencias por la esencia de los modos: “La potencia de Dios es su misma esencia, en efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con lo que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia” y “todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe” (E, I/34-5).

Ahora bien, todas las esencias convienen por la existencia o realidad que resulta de su causa. Si todas las esencias convienen es, precisamente, porque no son causas unas de otras, sino que tienen a Dios por causa. Entonces ¿cómo es que las esencias de los modos siendo singulares forman un conjunto infinito? Las

---

<sup>23</sup> Volveremos sobre esta problemática en el capítulo tercero del presente trabajo

<sup>24</sup> E, II/29 esc, p. 61

esencias no tienen en sí mismas ningún principio de individualidad. La individuación del finito no va del género o de la especie al individuo, de lo general a lo particular; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, es decir, cuando el modo aún no existe está como contenido en el atributo, su idea está comprendida en la idea de Dios; su cantidad intensiva no se despliega todavía de modo que permanece con un cierto grado de potencia que constituye su esencia por completo. Cuando el modo existe tiene una duración y sus partes intensivas expresan la eternidad de cierta y determinada manera, no por completo, sino dando lugar a la expresión de los grados de potencias que comprenden sus partes extensivas.

Tenemos que la esencia de un modo expresa las partes intensivas que corresponden a su esencia singular que es un grado de potencia. Existir es, en este sentido, tener actualmente un número grande partes extensivas: partes componentes exteriores a la esencia del modo. Finalmente, la forma individual que cobra una existencia particular se expresa en grados de potencia que contiene algunas pequeñas partes intensivas, dando lugar al despliegue de lo infinito y eterno que hay en su esencia.

La sustancia es conceptualmente independiente de cualquier otra cosa, mientras que una cosa depende de sus partes; escribe Spinoza “las partes que componen una cosa son previas en naturaleza al menos, a la cosa que componen”<sup>25</sup>. Cuando Spinoza habla de partes no se está refiriendo a la totalidad de las cosas en el espacio, ni del espacio con esta totalidad: sólo hay espacio completo. Todo lo espacial está relacionado con aquí; si existe un solo espacio, todos los elementos están relacionados unos con otros. Entonces, se dice parte cuando se refiere a los grados de potencias que convienen a dichas relaciones o a los encuentros entre los modos. Cada cantidad modal intensiva es ella misma infinita y se expresa en una serie infinita de esencias inseparables pero singulares o particulares distintas unas de otras, precisamente por su distinción intrínseca. En cuanto al todo y la parte, Spinoza responde en una carta a Henri Oldenburg cómo entiende esta problemática

*Considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo, la linfa etc., son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas*

---

<sup>25</sup> PFC, I/16-17, p. 172-3

*linfáticas por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte<sup>26</sup>.*

De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto esté modificado de alguna manera, necesita ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones.

Con esta declaración de Spinoza, podemos afirmar la potencia de un ser finito en la medida en que consideramos a ese ser como la parte de todo. Somos una parte de la potencia de Dios, precisamente en la medida en que esta potencia es explicada por nuestra esencia misma. Ahora, si la esencia de un modo es ella misma un grado de potencia, y en sentido estricto un grado de intensidad, por pequeño que sea corresponde a una infinidad de partes extensivas teniendo entre ellas relaciones únicamente extrínsecas. En un modo existente, la existencia es un grado de potencia y este grado se expresa en una relación y cada una de sus partes simples es aprehendida por el razonamiento. En efecto, por ser el modo una parte de la naturaleza, su poder siempre es cumplido, sea por medio de afecciones producidas por las cosas exteriores (afecciones pasivas), sea por afecciones que se explican por su propia esencia (afecciones activas).

Sorprende comprobar que el cuarto y quinto punto que acabamos de exponer no sólo versan sobre la concreción del modo finito, sino que se fundamentan en las relaciones que se dan desde los modos infinitos como derivación de ellos y su consecuente conversión en el tiempo se presenta como una forma de expresión de las infinitas esencias en las infinitas potencias de los mismos. Precisamente allí, es decir, en el despliegue de la esencia como potencia, Spinoza conjuga la ontología general –referente a los infinitos modos— con la ontología relativa –referente a los infinitos modos—. En el lenguaje spinozista no se sigue la línea de Dios desde arriba y Dios desde abajo, sino a lo largo de la línea con los atributos de un lado y los modos del otro, siempre determinados bajo las relaciones que los componen según su conveniencia o inconveniencia. Dios se expresa en sus atributos, los atributos se expresan en los modos que de ellos dependen: a través de esto el orden de la naturaleza manifiesta a Dios.

Toda relación en la naturaleza como se dijo anteriormente, es unívoca. Con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura: univocidad de la causa. Dios se supone causa de todas las cosas en el mismo sentido en que se supone causa de sí. Aquí, la inmanencia sirve de plataforma para el despliegue de la univocidad del atributo y éste presenta las condiciones bajo las que Dios existe como expresando su potencia infinita, pero también bajo las que actúa. Por

---

<sup>26</sup> Cp. 32, p. 236 y 237

otra parte, conocemos la univocidad del modo: la necesidad de ser expresado como la afección de la sustancia. Todo modo es la forma de una modificación en un atributo, toda modificación es el ser en sí de los modos que difieren por el atributo. Esta radiografía del mundo es la manifestación de la vida, es decir, de la expresividad que llevada al absoluto despliega su unidad en lo diverso y hace de la multiplicidad lo actual de lo Uno. Y, como en el ejemplo de la sangre, Spinoza explica que esta realidad es y es concebida sólo en la medida en que se dan muchísimas causas que modifican las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificados por éstas, continúa Spinoza

*surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo de las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. (Cp, 32)*

Frente a esta problemática, Spinoza explica su sistema sostenido en la armonización de las partes y el todo que sólo puede darse en la relación de la gran tríada spinozista de sustancia, atributo y modo. Sabemos por lo que precede que es la esencia la que atraviesa esta gran tríada, pero que no se trata siempre de la misma esencia y tampoco se mezcla en el proceso de expresión de la naturaleza. Hasta aquí, podemos entender que el proyecto ontológico de Spinoza se dice en todo sentido esencia expresada en la potencia, Cómo se da, Spinoza lo presenta de la siguiente manera: la univocidad de los atributos que se consideran bajo la misma forma de la sustancia y de los modos, no implica confusión alguna de esencia, puesto que los atributos constituyen la esencia de la sustancia, pero no la de los modos que sólo envuelven o implican; aún más, la univocidad de los atributos es para Spinoza el único medio de salvaguardar esta distinción de esencia.

Cada esencia es una parte de la potencia de Dios y la existencia de los modos que aún no son sino en la idea de Dios no niega la esencia. Aquí radica el giro spinozista. A lo largo de nuestra discusión hemos advertido cómo en la distinción de esencia y de existencia radica toda explicación inmanentista, unívoca y de manifestación de lo infinito en lo finito. De modo que aún no existiendo el modo más que comprendido en el entendimiento infinito y contenido en los atributos, puede presentarse que así como los atributos son otras tantas fuerzas para existir y obrar al mismo tiempo la esencia sea una parte de la potencia de Dios.

Una vez más reiteremos que las esencias singulares no son ni posibilidades lógicas, ni entidades metafísicas, ni siquiera estructuras geométricas. Son en

sentido estricto, partes de potencia, grados físicos de intensidad: productos del ser infinito. Dios no produce porque quiere, sino porque es. No produce porque concibe, es decir porque concibe las cosas como posibles, sino porque se comprende él mismo: produce como existe formalmente, o como se comprende objetivamente. La nueva perspectiva de la negatividad en la filosofía de la potencia se esboza así: ya no privación, la determinación se dirige a su intermediación, a lo concreto y se desarrolla hacia la totalidad.

Justamente hemos llegado al punto en que tendremos que explicar cómo se dan estas relaciones de conveniencia e inconveniencia, cómo se presentan los afectos y las afecciones. Examinar minuciosamente este problema nos conduce, empero, a señalar la afección que se presenta en un primer momento como pasiva y como vía de acceso a la verdad: el camino del ser se vislumbra en un dinamismo y en una complejidad que dependen de la composición de la naturaleza. A mayor complejidad ontológica, mayor dinamismo y conflictividad se presentan al entendimiento no como nexos dialécticos o lineales, sino de sucesivos desplazamientos. En la medida en que esto se comprende, se comprende a su vez que cada grado de potencia se constituye en un grado de conocimiento de las relaciones y de las partes extensivas de un modo o cosa singular que suponen un cierto poder de ser afectado.

## 2. EL PROYECTO EPISTEMOLÓGICO

### 2.1 LA IDEA EN EL PARALELISMO PSICOFÍSICO

A partir de la idea de relación entre las potencias que se expresan entre la sustancia y los modos se erige una empresa de notable complejidad, a saber, la del conocimiento. Spinoza sorprende al formular en el *Tratado Breve*, que el conocer es un puro padecer. Y, precisamente una de las modalidades de la sustancia, si no la más importante (pues es allí donde empieza a comprenderse la manifestación de lo divino en el mundo) reside en el acto de conocer: conocer es conocer por la causa, ninguna cosa puede ser conocida sin una causa que la haga ser en existencia —en la duración— o en esencia —permaneciendo en el atributo—. Pero, el entendimiento necesita relacionarse con la potencia de acercamiento a sus objetos para existir y actuar. Ahora bien, ¿por qué la causa de la idea de Dios —como se anunció en el capítulo anterior— debe contener formalmente todo lo que esta idea contiene objetivamente? La respuesta de Spinoza no tarda en aparecer: “no hay cosa alguna cuya idea no esté en la cosa pensante, y ninguna idea puede ser sin que asimismo sea la cosa”<sup>27</sup>.

Desde ahora empieza a vislumbrarse la necesidad de comprender la relación entre las ideas y los objetos que pasó para la historia de la filosofía spinozista con el nombre de paralelismo. En lo que sigue, intentaremos exponer lo que Spinoza entiende por idea, sugiriendo aquí, que no es más que la forma que presenta la potencia en un tratamiento epistemológico de la naturaleza. Simultáneamente tendremos que habérsela con el sentido que el paralelismo psicofísico imprime al proyecto del conocimiento (epistemológico), con lo que de paso, sustentaremos por qué conocer es el primer momento de nuestra relación con la esencia infinita y, que en su estado más inmediato se trata de un acercamiento inadecuado a la naturaleza. Pero, el entendimiento es justamente aquello que posibilita la comprensión del orden y la conexión de las cosas en el mundo. Para escapar del conocimiento inadecuado, éste tendrá que transitar por grados de potencia, asegurándose del movimiento entre los “signos” del conocimiento, hasta el conocimiento de la idea adecuada. Tal proceso sólo será posible entenderlo con el argumento que sostiene Spinoza acerca de lo “común” que existe entre el todo y sus partes. El pasaje de las nociones comunes, será capital para la comprensión de la manifestación de lo general o universal en las cosas particulares, y, una vez más, Spinoza sustentará su tesis desde la aprehensión del atributo.

---

<sup>27</sup> TB, II, cap. 20, § 4, pp. 154 y 155

En efecto, las potencias son desde este momento ideas relacionadas con sus objetos que se derivan de la idea de Dios; ahora bien, de ésta, ya no se infiere de inmediato la existencia de Dios, por tanto, es preciso pasar por el desvío de las potencias para encontrar en la potencia de pensar la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir. Que el conocimiento sea un puro padecer, sugiere que la potencia de pensar no es mayor que la potencia de la naturaleza para existir y actuar. Aún así, el ser necesita ser explicado aunque no directamente por una esencia finita, sí por los atributos que son ahora formas comunes a la potencia o esencia infinita constituyentes de la misma— y a las cosas finitas de las que contienen las esencias—.

No olvidemos que para Spinoza, Dios no se expresa formalmente en sus atributos sin comprenderse objetivamente en una idea: a toda idea corresponde alguna cosa y a toda cosa una idea. Una idea es, en palabras de Spinoza, “el concepto del alma, que el alma forma, porque es pensante y, digo concepto, más bien que percepción, porque el hombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma” (E, II/def 3).

Pero la idea trasciende el estado de un mero pensamiento. Una cosa son los modos del pensar designados por Spinoza como afectos del ánimo, y sólo tienen lugar en el individuo que tiene la idea de la cosa afectada, y otra es la idea que se puede dar aunque no se presente ningún modo de pensar. De antemano, la distinción del pensamiento y de la modalidad del pensamiento nos está señalando la presencia del atributo y de los modos que de éste se derivan. “Los pensamientos singulares, es decir, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera. A Dios pertenece un atributo cuyo concepto implica todos los pensamientos singulares”. (E, II/1). De lo que se infiere que los modos del pensamiento siendo comprendidos en la idea del ser infinito corresponden en un primer momento a los modos finitos. Así, Spinoza justifica que cuantas más cosas pueden pensar un ser pensante, más realidad o perfección contiene. “Por tanto, el ser puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es infinito en su capacidad de pensar” (E, II/1 esc..

Habría que decir también, que el atributo pensamiento es en sí mismo una forma de existencia, y que toda idea tiene un ente formal en ese atributo; por lo tanto, toda idea, a su vez, es el objeto de una idea que la representa. *“Si es verdadero que toda idea que participa de la potencia de pensar pertenece formalmente al atributo pensamiento, inversamente toda idea que pertenece al atributo pensamiento es el objeto de una idea que participa en la potencia de pensar”<sup>28</sup>.*

---

<sup>28</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p. 118

Si toda idea a su vez es el objeto de una idea que la representa, este objeto procede del atributo infinito de la extensión que se explica del mismo modo que el atributo del pensamiento. Estamos entonces enfrentados al paralelismo: el objeto de la idea que constituye el alma humana (por E, I/def 3)<sup>29</sup> es el cuerpo (E, II/13)<sup>30</sup>, es decir, que a cierto modo de pensar le corresponde cierto modo de la extensión. Así, lejos de llevarnos a la unidad de todos los modos que difieren por su atributo, Spinoza nos conduce a la multiplicidad de ideas que corresponden a los modos de atributos diferentes. Spinoza puede decir que hay una sustancia que es, a la vez, extensa y pensante y que “espacio”, por ejemplo, es un nombre que se le aplica cuando se la considera como extensa; en tanto que “Dios” y “Naturaleza” son los nombres con los que hay que llamarla cuando no se la considera bajo un atributo en particular. En efecto, la naturaleza puede ser nombrada o bien, en tanto es extensa, o bien en tanto es pensante o simplemente en cuanto no se refiere a ningún atributo, con un nombre neutro. Se trata de tres modalidades de la sustancia, por ejemplo: “el cuerpo de Robert”, “la mente de Robert” y “Robert”, modalidades del atributo extenso, pensante y la expresión conjunto de los atributos.

Dentro de este contexto, decir que de la idea de Dios se siguen infinitas cosas en infinitos modos, equivale a afirmar que Dios no podría comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas. El modelo paralelista que nos presenta Spinoza implica de cierto modo la igualdad de dos cosas (el poder de producción y lo que se produce, el alma y la idea que la constituye: el cuerpo) que expresan una misma tercera (lo producido; las afecciones, expresado en los modos finitos), y la identidad de esta tercera tal cual es expresada en las otras dos.

Y, como dos cosas que son paralelas lo son de acuerdo con el orden y la conexión de las ideas en el mismo orden y conexión de las cosas, Spinoza salva de nuevo con este argumento toda intención de eminencia: no existe ninguna forma de superioridad de una serie sobre otra; no hay más superioridad del alma sobre el cuerpo que del atributo pensado sobre el atributo percibido. Desde este punto de vista, dos cosas se llaman paralelas cuando se hallan en una relación constante (conjuntamente, conectado; contrario a conectado en serie), de lo que se deduce que el paralelismo no puede comprenderse ni desde el punto de vista de una causa ocasional o de un Dios trascendente, sino desde el punto de vista de una causalidad inmanente y de un Dios inmanente.

Ahora bien, los modos de atributos diferentes que tienen por causa a Dios, no sólo tienen el mismo orden y la misma conexión, sino el mismo ser; son las mismas

---

<sup>29</sup> « Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat ».

<sup>30</sup> « *Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud* ».

cosas que se distinguen solamente por el atributo del que implican el concepto<sup>31</sup>. Del mismo modo, se afirma que aquellas ideas de las cosas singulares o modos que no existen porque sus partes intensivas no se han desplegado al exterior del atributo, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios tal cual como en las esencias formales (esto es, que existen) de las cosas singulares o modos contenidos en los atributos de Dios<sup>32</sup>.

La expresión de cada uno de los entes formales se da en la medida de la expresión de la potencia infinita del atributo pensamiento que manifiesta la esencia de Dios: *los atributos no expresan la esencia de la sustancia sin referirse a un entendimiento que los comprende objetivamente, es decir, que perciba lo que expresan*, y ya hemos dicho que los atributos son las condiciones unívocas bajo las que Dios existe, pero también bajo las que actúa; por lo tanto, hay lugar para la expresión de la esencia infinita en tanto su potencia se manifiesta en la potencia infinita de los modos. A partir de la idea de Dios, la producción de las ideas es en ella misma una reproducción de las cosas de la naturaleza.

Por ahora, sabemos que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, “todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios”<sup>33</sup> (E, II/7 cor). Hay en Dios dos potencias iguales; un modo de un atributo y la idea de ese modo son una sola y misma cosa expresada de dos maneras, bajo dos potencias. Dios, es decir, lo absolutamente infinito, posee dos potencias iguales; potencia de existir y actuar; potencia de pensar y de conocer. El punto de vista ontológico se presenta así: una sola y misma modificación es expresada por todos los modos correspondientes que difieren por el atributo. Y, el punto de vista epistemológico procede de la siguiente forma: un solo y mismo individuo es expresado a la vez por un cierto modo y por la idea que le corresponde.

En suma, un ser que existe por sí posee una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia; de igual modo, se atribuye a un ser finito, que no existe por sí, una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia, y esto, en razón de que consideramos a ese ser como la parte de todo, como el modo de un atributo y la modificación de una sustancia. De ahí que, *la sustancia tiene por su cuenta una potencia infinita de existir, tanto más potencia cuanto más atributos posea; es*

---

<sup>31</sup> “El ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa sólo en cuanto que se considera como cosa pensante, y no en cuanto que se explica por otro atributo. Es decir, tanto las ideas de los atributos de Dios como las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente, no a los mismos objetos ideados o cosas percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es una cosa pensante”. E, II/5, p. 80

<sup>32</sup> Cf. E, II/8, p. 82

<sup>33</sup> Propositio VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

evidente, pues, el privilegio del atributo pensamiento en cuanto que funda la capacidad de la idea de reflexionare al infinito. Spinoza afirma que la idea de la idea tiene, con la idea, la misma relación que la idea con su objeto: “La idea de la idea es la idea considerada en su forma, en tanto posee una potencia de comprender o de conocer como parte de la potencia absoluta de pensar: forma y reflexión se implican”<sup>34</sup>.

Determinar qué tan próximos nos encontramos a la idea más adecuada es una labor de las potencias infinitas de los modos que diseñan un camino en donde la identidad de la potencia y de la esencia se afirma igualmente y bajo las mismas condiciones de sí mismo y de la sustancia. En este camino interviene el atributo como articulador de las esencias en el proceso mismo del conocimiento constitutivo, esto es, activo, que da cuenta de las ideas comunes entre sustancia y modos sin permitir que se confundan sus esencias.

Los grados de potencia son partes de un todo que solo se expresan en tanto hay lugar para las relaciones, y van en ascenso cuando estas relaciones son convenientes, es decir, cuando están en el orden y conexión de las ideas comunes a la esencia infinita de la causa y a la esencia infinita de sus efectos. De ahí que, el entendimiento humano se fortalezca y avance progresivamente en el conocimiento de las cosas en la naturaleza. Habrá ocasión de que el entendimiento proceda en el orden natural cuando posea ideas adecuadas (la forma de la verdad). Pero suele suceder que nuestro entendimiento desde el principio está colmado de ideas inadecuadas (que recuerdan el orden prescrito por la memoria) y la potencia aunque no desaparece, presenta una tenue llama que envuelve dentro de sí una serie de afecciones pasivas o pasiones. Cada grado de potencia es un grado de conocimiento y la idea es ese modo de pensamiento que se relaciona con otros grados de potencias de modos finitos, o lo que es lo mismo, con otros modos de pensar, sin por ello dejar de distinguirse de ellos.

Precisamente, porque la idea representa un estado de cosas. Las únicas ideas que tenemos –diferente a la idea que somos que está en Dios y es adecuada porque él la constituye y además porque es afectado por una infinidad de ideas de otras esencias que conviene a la nuestra en las condiciones naturales de nuestra percepción— son las ideas que representan *lo que le sucede* a nuestro cuerpo y son por definición inadecuadas. “Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser percibido por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma,.... Y como el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (E, II/12 y 13 cor).

---

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p. 124

Lo que le sucede a nuestro cuerpo no podría ser otra cosa que el efecto de un cuerpo distinto sobre el nuestro, es decir, una mezcla de ambos cuerpos “y así, si el objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por el alma. Sin embargo, el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado”<sup>35</sup>. En las proposiciones 24 hasta la 27 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza continúa desarrollando esta problemática con el objeto de señalar que el primer contacto de nuestra alma con otras ideas de cuerpo es, en sentido estricto, pura imaginación. Recojamos las mencionadas proposiciones: “El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano” (24), así “la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior” (25), y si “el alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por las ideas de las afecciones de su cuerpo” (26), de la misma manera “la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del mismo cuerpo humano” (27). Como resultado, la idea de la idea de cualquier afección del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado del alma humana sino que se presenta a ésta de forma confusa.

Las huellas de un cuerpo exterior en el nuestro son las afecciones corporales mismas, o más bien las imágenes de aquellas ideas confusas y mutiladas. Mientras que nuestro cuerpo siga marcado de este modo, nuestras ideas son ideas que representan un estado de cosas; “si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo” (E, II/17).

A estas ideas corresponde el nombre de signos que, aunque no son en sentido estricto conocimiento de lo adecuado, son el comienzo en la cadena progresiva de la comprensión de los grados de potencia. Un signo indica el estado actual de nuestro cuerpo y además nuestra incapacidad de deshacernos de aquel. Un signo no expresa la esencia del cuerpo exterior, sino que indica la presencia de este cuerpo y su efecto sobre nosotros o de otros cuerpos que hacen que nos acordemos de ellos. “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros” (E, II/18).

Cuando imaginamos, el orden que se presenta a nuestra mente depende de los encuentros fortuitos y extrínsecos que tengamos con los otros cuerpos. Y cuanto menor es la constancia de los encuentros, más vacila la imaginación y más equívocos son los signos. Ahora, cuanto más nos empeñamos en mezclar los

---

<sup>35</sup> E, II/13 dem. p.87

cuerpos diversos y variables, la imaginación forma puras ficciones. Otra es la situación de la idea adecuada que dice lo que somos y lo que son las cosas antes de indicar los estados de las cosas y lo que nos sucede.

Como quiera que sea, la idea se constituye en la potencia que varía por grados en el acercamiento al conocimiento de la naturaleza, ya como una llama efímera – cuando la idea es un signo— ya como envolviendo toda la potencia en su luz incandescente y expresando la esencia infinita –cuando formamos ideas adecuadas—. El contenido expresivo de la idea es la potencia que todavía no es, y es la potencia que explica todos los grados de intensidad que implican los modos en los atributos de la sustancia. El contenido epistemológico representa la potencia lógica que supera la conciencia: no va más en busca de una representación del estado de cosas, sino que se dirige a la idea adecuada que remite a otras ideas distintas y a la idea de Dios.

## 2.2 LOS SIGNOS Y EL CONOCIMIENTO

Todo signo es una idea, inadecuada, pero al fin de cuentas es idea. Esta idea indica el estado actual de mi cuerpo. Spinoza llama conocimiento a las ideas adecuadas que no sólo representan un estado de cosas en el mundo, sino que dan cuenta del orden y la conexión de las mismas cosas. Cuando hablamos de signos nos referimos a las instancias previas de la formación de un concepto. Un signo es de cierto modo un género de conocimiento, pues se trata de una manera de vivir, de un modo de la existencia.

En su primer momento, un signo es un *índice sensible*; afección que señala nuestra naturaleza más que otra cosa; efectos físicos sensoriales o perceptivos que no hacen más que envolver la naturaleza de su causa. En un segundo momento, los signos son *íconos lógicos* en los que radica la analogía, la equivocidad y la eminencia; no son más que íconos abstractivos que reúnen en nombres universales como hombre razonable, o que ríe, una serie de afecciones ambiguas. Siendo el signo siempre un efecto, tomamos el efecto por un fin, o la idea del efecto por la causa: los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse etc<sup>36</sup>: tercer momento en el que el signo se constituye como *símbolo moral*. Finalmente, un signo experimenta un cuarto momento: cuando nuestras sensaciones y percepciones (dormidos o despiertos) nos hacen pensar en causas finales que se forman en nuestra imaginación como seres sobrenaturales y extraordinarios: a estos signos se les denomina *ídolos metafísicos*.

---

<sup>36</sup> E, ap, p.68

Todos los signos toman su forma de los encuentros fortuitos entre los cuerpos y almacenan, por así decirlo, el resultado de estas relaciones como ideas inadecuadas, esto es, como una consecuencia sin premisas: “el conocimiento adecuado, tanto de los cuerpos exteriores como de las partes que componen el cuerpo humano, no está en Dios, en cuanto que se le considera afectado por el alma humana, sino por otras ideas. Luego, estas ideas de las afecciones, en cuanto que se refieren a la sola alma, son una especie de ideas confusas” (E, II/28 dem.). El conjunto de ideas inadecuadas que adoptan los diferentes signos están desprovistas de una premisa formal, pues no se explica por nuestra potencia de comprensión, y de una premisa material, pues no expresa su propia causa y en lugar de alcanzar la concatenación de las ideas, se atiende al orden de los encuentros fortuitos y de nuestra imaginación.

Conviene decir que un signo conduce a otro signo. No tiene objetos como referentes directos y, muy al contrario, por su naturaleza de efecto, está alejado de su propia causa; así, los efectos conducen a los efectos (consecuencias separadas de sus premisas) y se colige de éstos su causa próxima y todavía más, su causa primera. Siendo efectos que se dirigen a efectos, existe entre ellos una variación de potencia que fluctúa, por así decirlo, entre las afecciones (estados de cuerpos) y los afectos (o grados de potencia que señalan un más o menos). Los efectos o los signos son las sombras que se proyectan de los cuerpos y se encuentran en un espacio atestado de cosas que chocan al azar: nada nos dicen con claridad de la constitución de nuestro cuerpo, ni de los otros cuerpos, por el contrario ocultan su verdadero conocimiento.

Cuando un signo nos “indica” un estado de cosas, se remite a asociar las experiencias de eventos anteriores; esta es la percepción que tenemos por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se presenta a nuestros sentidos como lo más inmediato relacionado repetidamente con algo que nos recuerda que es así y no de otro modo. Un ejemplo de este tipo de signo nos lo da Spinoza en el *Tratado Breve*:

*Alguno sólo ha oído decir que, en la regla de tres, si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero, halla entonces un cuarto número que tiene con el tercero una proporción igual a la del segundo con el primero. Y sin objetar que quien le expuso eso, pudo mentir, realizó sus operaciones en pleno acuerdo con ello, pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores. De ahí que, de todo cuando pudo habersele dicho, ha parloteado como el papagayo de aquello que uno le ha enseñado<sup>37</sup>.*

Y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza insiste en su afirmación: “(...) los comerciantes suelen decir qué hay que hacer para hallar el cuarto

---

<sup>37</sup> TB, II, Cap. 1 § 3, p. 101

*número, puesto que aún no han olvidado la operación que aprendieron de memoria*<sup>38</sup>

El “índice sensible” es, pues, aquel signo del cual nunca dudamos, pero del que ignoramos su naturaleza. Estos, los llamados signos por oídas son efectos de mezcla; indican primero el estado de nuestro cuerpo y, en segundo lugar, la presencia del cuerpo exterior.

*Cuando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él*<sup>39</sup>.

El grado de potencia en los signos indicativos es ínfimo en comparación con nuestra capacidad de comprensión del verdadero orden y conexión de las relaciones entre la esencia de nuestro cuerpo y la esencia del cuerpo exterior. Sin embargo, su profunda sombra se conduce a la formación de otro signo que intenta aumentar el grado de potencia en su pretensión de aprehender una generalidad, de suya universal y abstracta. Los “íconos abstractos” o signos que persiguen universalidades de las cosas se caracterizan por la equivocidad o analogías que proceden del lenguaje. El lenguaje es, pues, calificado como signo arbitrario<sup>40</sup>:

*las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. De ahí que, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tal como incorpóreo, infinito, etc.; Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos*<sup>41</sup>.

Entonces, afirmamos y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras y no la naturaleza de las cosas, lo permiten. Las ideas que se presentan en estos signos al igual que en los anteriores proceden según la memoria o la costumbre, y al mezclar cuerpos diversos y variables —como ya dijimos— la

---

<sup>38</sup> TRE, § 23, pp. 83 y 84

<sup>39</sup> E, II/35 esc. p. 104

<sup>40</sup> “Así que la fe es por el oír, y el oír por la palabra de Dios”: fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei: Romanos 10,17

<sup>41</sup> TRE, § 89, p. 113

imaginación forma puras ficciones, abstracciones, como las especies y los tipos. Este error surge, según Spinoza, de que no comprendemos los primeros elementos de toda la naturaleza y, al proceder sin orden se confunde la naturaleza con ideas universales, en virtud de las cuales creemos que las cosas particulares, para ser perfectas, deben concordar unas con otras. El autor de la *Ética* admite que no se puede afirmar con derecho que existe desorden en la naturaleza, porque no hay nadie que conozca todas las causas. En consecuencia, Spinoza reprocha el hecho de que los hombres imaginen que Dios, la sustancia infinita, no se extienda a los seres particulares, sino sólo a los géneros. “Es decir, que Dios no ha ejercido jamás su providencia sobre Bucéfalo pero sí sobre todo el género caballo. Ellos dicen también que Dios no tiene ciencia alguna de las cosas particulares y perecederas, pero sí de los universales que, en su opinión, son imperecederas”<sup>42</sup>.

Con todo, los íconos abstractos adoptan la forma de signos de interpretación de modo que se convierten en ídolos metafísicos –nuestros últimos signos por estudiar—. La relación que guardan estos signos se concentra justamente en el lenguaje equívoco o de analogía, pues, son los nombres los que atribuyen a Dios un entendimiento y una voluntad infinitos y, siendo concebidos abstractamente, como son todos los universales, es comprendido por nuestro entendimiento con una extensión mayor de la que sus particulares pueden realmente tener en la naturaleza real. En efecto, dice Spinoza, “el entendimiento y la voluntad, que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y no podrían concordar con éstos en cosa alguna, excepto en el nombre, a saber, no de manera distinta de como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra” (E, I/17 esc).

Los signos convencionales, esto es, las palabras, son unos abstractos que actúan sobre los signos naturales confundiendo el orden en que se dan las relaciones. La sombra del primer signo reproduce su intensidad en los *íconos abstractos* y se torna más oscura a partir de los signos de los *ídolos metafísicos* que no son otra cosa que nuestras percepciones configuradas en imágenes desmesuradamente engrandecidas de lo que nos afecta (Dios como legislador, juez, rey o príncipe). A partir de los ídolos metafísicos, Dios, el ser infinito se torna abstracto e incomprensible, entonces, llegamos a la conclusión de que todo cuanto hay en la naturaleza fue hecho por él para nuestra utilidad

*Pues, después de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieran a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y, como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron*

---

<sup>42</sup> TB, I § 7, p.87

*juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor<sup>43</sup>.*

Una vez que aparecieron los cataclismos naturales, los hombres pensaron que los dioses estaban irritados por las injurias de los hombres. El resultado de esta comprensión deriva en superstición (*supersitio*). De inmediato cayeron en una suspensión de nuestro conocimiento y reemplazamos el lenguaje unívoco propio de la filosofía, por el lenguaje equívoco que corresponde, según Spinoza, a la teología.

Cuando un signo de estas características se presenta al entendimiento, la idea desnaturalizada de la causa se interpreta como ley moral. Entonces aparecen los profetas y sacerdotes quienes adaptados a su *opinio*, hacen ver como necesarias las ficciones que se desprenden de su imaginación. A estos últimos signos se les da el nombre de *símbolos morales*, y responden a su carácter de imperativos: no tienen otro sentido que hacernos obedecer. He aquí, donde radica la molestia que expresa Spinoza frente a la teología, pues ésta ha ocultado la diferencia entre conocer y obedecer y nos hace tomar los principios de obediencia por modelos de conocimiento. Y, como si fuera poco, unido a los signos abstractos —que nada nos dicen de la realidad y si, por ejemplo, imaginan un entendimiento y voluntad en Dios que se escapan de nuestra comprensión—y a la superstición, surgen prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad (por E, I/ap). Al respecto Spinoza se pronuncia en una carta a Willen van Blijenbergh cuando dice:

*Los pecados, por no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia; y aquello que ud. llama imperfección no es más que la privación de un estado más perfecto. Ahora bien, es cierto que la privación no es algo positivo, sino que sólo se denomina tal respecto a nuestro entendimiento. Lo cual procede de que nosotros expresamos con una definición única, todas las cosas singulares del mismo género; por eso mismo juzgamos que todas esas cosas son igualmente aptas para la suma perfección que podemos deducir de dicha definición. En cambio, cuando hallamos una cosa cuyas obras contradicen esa perfección, entonces juzgamos que está privada de ella y que se desvía de su naturaleza<sup>44</sup>.*

Según esto, Dios ni conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga. Así, la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180°, y este no tiene otra realidad. Ahora bien, en cuanto a la prohibición,

---

<sup>43</sup> E, ap, pp. 68 y 69

<sup>44</sup> Cp, 19, p. 170

Spinoza nos ofrece un ejemplo cuando interpreta la actitud de Adán en el Génesis y nos dice que su supuesta “prohibición” consistía simplemente en que Dios le reveló que el comer del árbol producía la muerte –así como nos permite entender que el veneno es mortífero para nosotros--, únicamente con el propósito de proveerlo de un conocimiento perfecto, pero éste no comprendió que el fruto le envenenaría porque descompondría su relación y en cambio interpretó el efecto como una sanción y la causa como una ley moral, es decir, como una causa final que procede por mandamiento y prohibición.

Comprendemos más fácilmente por qué Spinoza entiende que la ley moral desvirtúa la recta concepción de las causas y desvía el orden de comprensión de la composición y descomposición de las relaciones. El grado de potencia suspende su acción y tergiversa nuestro entendimiento de la ley. Basta con no entender las causas y el orden de las relaciones para interpretarlas como un imperativo.

Cada vez que se plantea un problema de signos, Spinoza niega su existencia. No hay bien ni mal en la naturaleza, lo mismo afirmará del orden y la confusión, del pecado y del mérito. Estos son únicamente entes de razón que se han formado desde la ilusión de las ideas confusas, por tanto requiere la ayuda interpretativa que pueda ofrecerle la imaginación. Muy lejos están los signos de ser expresiones del entendimiento. Spinoza reitera su posición: no hay fuerzas externas a la totalidad de la realidad y todos aquellos prejuicios que tienen su origen en la imaginación proceden de las ideas inadecuadas que se atienen a un orden de encuentros fortuitos y no al orden alcanzado por el entendimiento.

Tal parece que por momentos, Spinoza intentará oponer imaginación y entendimiento. Pero tal aseveración no es exacta. No diremos que las conjuga, pero sí que comprendiendo las afecciones (*affectio*) y los afectos (*affectus*) se ve obligado a otorgarle algo de positivo a la imaginación. Pues, la imaginación se consolida ante el encuentro de ideas inadecuadas y éstas envuelven o implican el grado más bajo de nuestra potencia de comprensión sin explicarse por ella, e indica su propia causa sin expresarla. A continuación, veremos qué aspecto positivo presenta la imaginación al proyecto del conocimiento constitutivo y activo, y cómo sirve de enlace para la formación de las *nociones comunes*: ítem que se convierte en la médula del sistema spinozista para afirmar la esencia y la idea como expresión de la potencia infinita en los modos finitos.

## 2.3 IMAGINACIÓN Y NOCIONES COMUNES

Tras la concepción tradicional de la oposición entre imaginación y entendimiento,<sup>45</sup> Spinoza emite un grito ensordecedor al considerar a aquella como el principio de un proceso que culmina en el conocimiento de las ideas adecuadas propias de este último. No es que necesitemos de las imaginaciones para acceder a la idea verdadera, pero Spinoza reconoce que las imágenes son y existen, y antes de desprenderse abruptamente de su comprensión desea emprender una empresa en donde se las considere partes del proyecto constitutivo del ser. A partir de la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética* y en la mayoría de las proposiciones de la tercera parte (sobre los afectos), Spinoza considera a las imágenes en su aspecto negativo, esto es, como arroyos de una gran río que depositan todas las ideas inadecuadas que determinan nuestras pasiones. Más adelante en las proposiciones de la cuarta y quinta parte, las imágenes son rescatadas en su aspecto positivo, es decir, como aumento de nuestra potencia de entender y de actuar. Veamos al respecto una serie de estas proposiciones que dilucidan mejor nuestra problemática:

Spinoza comienza afirmando: “Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo” (E, II/17), de lo que concluye que:

*ocurre que muchas veces imaginamos como presentes cosas que no existen, así, entendemos claramente cuál es la diferencia entre la idea por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia del alma del mismo Pedro, y la idea del propio Pedro, que está en otro hombre, digamos en Pablo. Pues aquella explica directamente la esencia del cuerpo del mismo Pedro, y no implica su existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, ésta indica la constitución del cuerpo de Pablo más bien que la naturaleza de Pedro, y por eso, mientras persiste aquella constitución de Pablo, el alma de Pablo contemplará a Pedro como si le estuviera presente, aunque no exista<sup>46</sup>.*

A fin de mantener las palabras usuales, afirma Spinoza, a estas afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, se las llamarán imágenes de las cosas, así no reproduzcan las figuras de las cosas: cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos se

---

<sup>45</sup> El giro spinozista consiste entre otras cosas en la afirmación de la imaginación y no en su menosprecio. Para el racionalismo, especialmente con Descartes, la imaginación debía estar siempre sometida a la razón y controlada por ella, tanto así que ésta tenía que desaparecer de toda actividad mental. Cf. DESCARTES, René. *El discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979. Primera parte del método.

<sup>46</sup> E, II/17 esc, p. 95

dirá que las imaginamos. Hasta aquí las ideas se reducen a pinturas, es decir, sólo representan un estado de cosas que percibe nuestro cuerpo y pasan a ser sólo “manchas” en el lienzo que se forman “en el fondo del ojo o, si se quiere, en el medio del cerebro”, pero no han alcanzado el estatus de conceptos del pensamiento<sup>47</sup>.

Estamos pues, en principio, atiborrados de una serie de ideas de nuestra naturaleza; de nuestro cuerpo y de cuerpos exteriores de manera confusa y mutilada. La imagen capacita al alma para percibir no solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones (Cf. E, II/22), pero esta percepción del cuerpo exterior obedece a las afecciones del cuerpo y no a la contemplación del mismo como existente en acto (Cf. E, II/26). De ahí que, cuando el alma imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado, y tampoco por poseer la idea de la idea de tales afecciones se alcanza el conocimiento adecuado de nuestra alma (Cf. E, II/29). Esta forma confusa y mutilada de las ideas que trae consigo la imaginación procede fundamentalmente de la concepción que tenemos respecto a la continuación indefinida de la existencia, esto es, de la duración. Y, como la duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios, solo tenemos de ésta un conocimiento sumamente inadecuado y más aún cuando se trata de la duración de las cosas singulares que están fuera de nosotros. (Cf. E, II/30-31). Spinoza concluye a partir de lo precedente que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles si contemplamos su duración, esto es, su existencia (en el tiempo) y no su esencia. Es decir que, sólo podrá llamarse posible o contingente a las cosas particulares cuyo conocimiento de su duración es inadecuado.

Encontramos que la imaginación concurre con otra noción dominante para su despliegue poco positivo de las ideas inadecuadas, a saber: la memoria, que no es otra cosa que cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano (Cf. E, II/18 esc). Con todo, podemos entender que cuando el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, el alma imagina después alguno de éstos y recordará también los otros. “Pues el alma no puede imaginar al instante nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo”<sup>48</sup>. Y si esta imagen es futura o pasada será más débil que si la imagen fuese de una cosa presente. En efecto, hacia una cosa que sabemos que no existe actualmente y que imaginamos como posible, nuestra potencia irá en ascenso antes que de una cosa que imaginamos como contingente, pero nada más fuerte que el recuerdo de

---

<sup>47</sup> Cf. E, II/48 esc, p. 115

<sup>48</sup> E, V/21, p. 257

lo que imaginamos presente frente a lo que imaginamos o que no existe actualmente o lo que imaginamos como contingente<sup>49</sup>.

Encontramos por otra parte –como se anunció al principio de este apartado– que Spinoza afirma la importancia de la imaginación. Bajo su aspecto positivo, la imaginación puede ser el preámbulo de una forma de conocimiento adecuado, pues, tal y como nuestro filósofo nos explica, el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo, pues mientras el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana contempla dicho cuerpo como presente, esto es, lo imagina; por lo mismo, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza del cuerpo exterior y mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar de nuestro cuerpo, el cuerpo favorece su potencia al igual que nuestra alma que favorece su potencia de pensar<sup>50</sup>. De ahí que también cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en recordar cosas que excluyen la existencia de aquellas, o lo que es lo mismo, “el alma rehuye imaginar aquellas cosas que disminuyen o reprimen su potencia y la del cuerpo”. (E, III/13 cor)

Desde ahora, las sombras de lo imaginario se disipan y surge la positividad de la imaginación. La teoría de la imaginación se ha movido desplazando la física de los cuerpos elementales (estado de cosas y cuerpos exteriores tal y como los sentimos) trayéndola al terreno de la conciencia e incluso de la autoconciencia. Por ello no es menos digno de admiración leer en Spinoza cuestiones como: “cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma y su potencia de actuar” (E, III/53). Por lo tanto, “el alma sólo se esfuerza en imaginar aquellas cosas que ponen su potencia de actuar”. (E, III/54)

Bajo su primer aspecto la idea inadecuada es falsa<sup>51</sup>. Bajo el segundo aspecto, la idea contiene algo de positivo, por lo tanto algo de verdadero: “El espíritu no yerra porque imagine, sino solamente en cuanto se le considera privado de la idea que excluye la existencia de las cosas que imagina presentes”. (E, II/17esc). El error será suprimido pero no la imaginación.

*(...)cuando vemos el sol, imaginamos que dista de nosotros en torno a los doscientos pies, en cuyo caso sólo nos equivocamos en cuanto que*

---

<sup>49</sup> Cf. E, IV/9,10,11,12, pp. 191-193

<sup>50</sup> Cf. E, III/12

<sup>51</sup> Lo falso no tiene forma y no consiste en nada positivo: no hay forma sino de la verdad, si la falsedad tuviese una forma, nos sería imposible confundir lo falso con lo verdadero, por lo tanto equivocarnos. De ahí que no se comprendería que la idea inadecuada dé lugar ella misma a una idea de la idea, es decir, que tenga una forma que remita a nuestra potencia de pensar. Cf. TRE, pp. 102-108

*ignoramos su verdadera distancia. Ahora bien, una vez conocida su distancia, se suprime sin duda el error, pero no la imaginación, es decir, la idea del sol, la cual sólo explica su naturaleza en cuanto que el cuerpo es afectado por él. De ahí que, aunque conozcamos su verdadera distancia, imaginaremos que está cerca de nosotros*<sup>52</sup>.

Del mismo modo sucede con todas las demás imaginaciones que así indique la constitución natural del cuerpo, ya en aumento o disminución de su potencia de obrar: no son contrarios a la verdad ni se desvanecen con su presencia.

La propuesta epistemológica se concentra en que conozcamos al máximo las ideas inadecuadas para que éstas no ocupen sino la menor parte de nosotros mismos. Recordemos que las ideas inadecuadas envuelven cierto grado de nuestra potencia de comprender y su fuerza reside en la representación que logran a través de la imaginación, y no en la expresión de la potencia activa del entendimiento. No por esto, la imaginación queda fuera de la constitución propia del ser mismo, antes bien, de ella depende que se comprenda el mayor número de ideas inadecuadas para alejarnos progresivamente de su poder.

Imaginar es una forma de existencia. La imaginación en el proyecto filosófico de la potencia recibe una calificación y es asimismo una alternativa tendencial de la constitución humana del mundo. Sus efectos derivan de la constitución o del cuerpo o del alma, pero también la imaginación sólo es determinada por la constitución del alma: la imaginación gesta la articulación de la conciencia y del cuerpo como dinámica de sus potencias. Hablamos de imaginación en la existencia con relación a nuestras afecciones: imaginar corresponde al modo finito y sólo se imagina en la duración, de modo que las afecciones que de allí se derivan representan nuestro estado en un momento del tiempo y determinan en este sentido un aumento o disminución, una expansión o una restricción de nuestra existencia en la duración respecto al estado precedente por muy próximo que éste se halle. Cada estado de afección (afecto) determina un paso a un más o a un menos, “se trata de pasos, devenires, de subidas y de caídas, de variaciones continuas de potencias que van de un estado a otro”.<sup>53</sup>

Hemos afirmado hasta el momento que la imaginación presenta dos momentos en el proceso de constitución de la realidad, a saber: primero, cuando de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro: momento de la ilusión. Su estado consiste en el fortalecimiento de la fluctuación entre las cosas que contemplamos del

---

<sup>52</sup> E, IV/1 esc. Pp. 187-8

<sup>53</sup> DELEUZE, Gilles. “Spinoza y las tres éticas”, En: *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 193

conocimiento inadecuado de la duración<sup>54</sup>. En un segundo momento, nos referimos a la imaginación que sigue en todo las huellas del entendimiento y “conecta o encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio”<sup>55</sup>: momento de la constitución, en tanto que el alma aumenta la imaginación de aquellas cosas que ponen su potencia de actuar.

Sin lugar a duda este curso de lo imaginario por medio de lo real plantea infinitos problemas. Para empezar, estar en el mundo de la imaginación es estar en la existencia misma: en el mar de continuas fluctuaciones que nos presenta a individuos que no son más que posturas momentáneas y transeúntes de la única sustancia, olas de océano infinito que permanecen en la superficie hasta ser absorbidas en la misma infinitud que las ha engendrado. Sin embargo, la imaginación recorre todo lo real. Spinoza plantea el tránsito de la imaginación desde la ilusión hasta la constitución: la imaginación como realidad de la ilusión se transforma en condición positiva, en un paso determinante de las potencias en el proceso de constitución. Ocurre que la imaginación envuelve el grado más bajo de nuestra potencia de comprensión, el de nuestras afecciones tristes y de ahora en adelante, el proceso constitutivo valida la ilusión en función de su transformación. Luego, la imaginación no debe suspenderse en este plano ilusorio, sino que aprovechando la intensidad de su grado más bajo de potencia debe desplegarse en constitución del conocimiento. La fórmula es siempre una y la misma: quedarnos con aquello que aumente nuestra potencia de obrar.

En Spinoza, este reconocimiento de la imaginación no implica ninguna referencia al otro, al superior o a lo trascendental, se trata entonces de la reivindicación de la existencia y de su oscura complejidad. Su función dinámica entre la articulación de la nueva conciencia –la que valida la ilusión como función en potencia de

---

<sup>54</sup> “Nadie duda que imaginamos el tiempo porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros. Supongamos, pues, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden. Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no a ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez. De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente” E, II/44 esc. pp. 112-113

<sup>55</sup> Cp, 17, p. 159

aumentar la potencia de los modos— y del cuerpo es vivido en la duración, esto es, en la intensidad de su presente.

La capacidad constitutiva del saber surge de la plenitud de la imaginación: la verdad vive de cierta y determinada manera en el mundo de la imaginación, y ésta puede distinguirse dentro de una teoría de la mente que reflexione acerca de su pasividad y de su actividad. La teoría de la imaginación instauro, por así decirlo, una nueva lógica que atraviesa lo existente bajo la figura que del mundo ha construido en procura de discriminar en éste la verdad de la falsedad. No estamos lejos de ver cómo, aunque desde el punto de vista del conocimiento individual, la imaginación alcanza resultados parciales y confusos, no en vano, empero, es esa tensión la que la impulsa a sobrepasar lo existente en su nueva función ontológica y constitutiva.

La pregunta acerca de la constitución del ser y del aumento de los grados de potencia se reduce a la siguiente: ¿cómo formar ideas adecuadas, siendo que estamos en principio atiborrados de ideas inadecuadas? y, en el mismo sentido, ¿cómo alcanza la imaginación un cierto y determinado grado de conocimiento? y, finalmente, ¿de qué modo participa la imaginación en la constitución del alma?

Spinoza responde a este momento del conocimiento con las *nociones comunes*, especies de pasajes que articulan la imaginación y el entendimiento: formas del pensamiento que pueden determinar los momentos cognoscitivos en busca de la intensidad de lo concreto. Es necesario pasar del esquema abstracto de la imaginación al esquema concreto de la constitución: de lo posible a lo real. Lo común obedece a que representan algo que comparten todos los cuerpos, bien a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento, el reposo), bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto).

Desde el lema 2 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza advierte que todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas, pues todos los cuerpos implican el concepto de un solo y el mismo atributo; y, además, los cuerpos pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en general, ora moverse ora estar en reposo. No obstante, aquello que es común a todas las cosas y está igualmente en la parte y en el todo no constituye la esencia de ninguna cosa singular (E, II/37). Lo que sugiere que antes de conocer la esencia de las cosas particulares se precisa conocer su relación.

Cada cuerpo existente se caracteriza por una determinada relación de movimiento y de reposo; luego esta relación que involucra a dos o más cuerpos es compuesta y constituye su estructura. Cuando las relaciones correspondientes a dos cuerpos se componen, ambos cuerpos forman un conjunto de potencia mayor, un todo presente en sus partes (como en el ejemplo del quilo y la linfa siendo partes de la sangre). Justamente, la representación de una composición entre dos o más cuerpos y la unidad de esta composición se logra a través de las nociones

comunes. Sin embargo, aunque no todos los cuerpos convienen entre sí (por ejemplo, un veneno y el cuerpo envenenado), tienen algo que les es común: extensión, movimiento y reposo. Pues, todos se componen desde el punto de vista del modo infinito mediato.

Ciertamente las nociones comunes no son ideas abstractas sino generales (no constituyen la esencia de una cosa singular E, II, 37); no obstante, tienen la potencia de contemplar desde el interior de las relaciones dónde cesa una conveniencia, dónde empieza una inconveniencia y a qué nivel se forman las “diferencias y oposiciones”

*(...) siempre que el alma es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas a imaginar esto o aquello, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma ni de su cuerpo. Y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, el alma contempla las cosas clara y distintamente<sup>56</sup>.*

En consecuencia, las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas, esto es, ideas verdaderas que están en nosotros igual que están en Dios. Estas ideas representan ahora, no más estados de cosas y de lo que nos sucede, sino de lo que somos y de lo que son las cosas. Las ideas adecuadas se explican por nuestra esencia o potencia, como potencia de conocimiento y comprensión; expresan una idea diferente como causa y la idea de Dios como determinando esta causa. No pueden separarse de un encadenamiento autónomo de ideas en el atributo pensamiento. El término adecuado jamás significa la correspondencia de la idea con el objeto que ella representa o designa, sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa. La idea adecuada explica la cosa por su causa próxima. Es precisamente la idea como expresando su causa.

Las ideas adecuadas nos llevan por el orden del pensamiento conforme a la estructura que poseen siempre varios cuerpos en común; y remiten a un concepto de objeto, es decir, a una *noción común*. Si las nociones comunes son conceptos de objetos que se explican desde los caracteres internos de una idea<sup>57</sup> y de su potencia de superar la conciencia, son, en sentido estricto, la oposición de los signos que representan los objetos desde el exterior y que se alimentan de la superstición. La noción común es la aprehensión verdadera de las estructuras, mientras que la imaginación en su aspecto negativo sólo era la captación de la sombra de un cuerpo yuxtapuesto en otro. En otras palabras, una noción común

---

<sup>56</sup> E, II/29 esc. p. 102

<sup>57</sup> “Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera” E, II/ def.4. Per ideam adæquatam intelligo ideam quæ quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

es el momento del esclarecimiento de las sombras que han dejado los signos. El destello de luz de las nociones comunes se refleja en la estructura íntima de los cuerpos y en su representación —no según lo que dicen el recuerdo y las imágenes— de la unidad de composición, en donde la parte y el todo sólo puede ser concebido adecuadamente; al respecto escribe Spinoza

*Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo. Digo que A sólo puede ser concebido adecuadamente. Pues, su idea será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano y las ideas de sus afecciones, las cuales implican parcialmente la naturaleza tanto del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores; es decir, que esta idea será necesariamente adecuada en Dios, en cuanto que constituye el alma humana, o sea, en cuanto que tiene las ideas que están en el alma humana. Por consiguiente, el alma percibe A de forma adecuada, y ello tanto en cuanto que se percibe a sí misma como que percibe su cuerpo o cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebida de otra manera<sup>58</sup>.*

Y, como la idea de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado es adecuada y está igualmente en la parte y en todo de cualquiera de ellos, también será adecuada en el alma. De lo que se sigue, que el alma humana aumentará su potencia de comprender adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes con otros cuerpos.

La materia epistemológica por la cual se expresa el contenido de las relaciones convenientes e inconvenientes entre los cuerpos sugiere dos momentos en el proceso cognoscitivo. Afirmemos de nuevo que las cosas singulares son concebidas por nosotros como actuales o en cuanto concebimos que existan en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto concebimos que están en Dios y se siguen de la necesidad divina. (Cf. E, V/29 esc). Sucede que a la primera forma de concepción recurre a su explicación la imaginación positiva y la razón; no conocemos aún las esencias de las cosas singulares, pero sí su relación. “La naturaleza o esencia de los afectos no puede ser explicada por nuestra sola esencia o naturaleza, sino que debe ser definida por la potencia, esto es, por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra”<sup>59</sup>. La imaginación positiva se ha quedado con aquello que desde la imaginación negativa disminuye la potencia de comprensión por muy pequeña (y no decimos débil) que sea. Poco importa que pasemos por una ficción. E incluso, puede ser ventajoso invocar una ficción para conocer la relación y llegar lo más rápido posible a la idea de Dios —segundo momento de la concepción— sin caer en las trampas de una regresión al infinito.

---

<sup>58</sup> E, II/38, p. 105

<sup>59</sup> E, IV/33, p. 203

Detengámonos un momento en la tríada, imaginación-razón-entendimiento. Sobre la imaginación, Spinoza plantea la palanca de la construcción del mundo. La imaginación es fisicidad que alcanza inteligencia: momento de la razón. La razón es la capacidad de conocer adecuadamente en los seres individuales aquellas cosas que no pertenecen a la singularidad de los mismos y que deducen su modo determinado de existir y de actuar. El conocimiento racional es, entonces, conocimiento de lo que, al darse realmente en cada ser singular y en cada una de sus partes, lo hace semejante a Dios: es conocimiento de propiedades comunes. Las ideas adecuadas de estas propiedades, es decir, las nociones comunes, que son fundamentos de la razón, pueden ser universales, esto es, más general o propio, es decir, menos generales. Las primeras son las ideas de las cosas comunes a todos los seres singulares: comprensión interior de la aparición de las inconveniencias a niveles menos generales. Las segundas, son las ideas de lo que es común a nuestro cuerpo y a otros cuerpos exteriores que lo modifican. Lo común significa ahora general, pero en absoluto ficción o abstracción, pues se trata de representar la composición de relaciones reales entre modos o individuos existentes. Las nociones comunes no hacen sino comprender la unidad de composición de la naturaleza entera y los modos de variación de esta unidad. Y es por este último conocimiento, como la razón sabe qué es lo que le conviene al hombre y qué no: “lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, o sea, el hombre”<sup>60</sup>, y los hombres nunca concuerdan más entre sí que cuando se comportan de acuerdo con el conocimiento de lo que les es común.

La razón no trasciende ni altera el cuerpo; lo completa, lo desarrolla, lo rellena y lo prepara al encuentro con la idea verdadera, esto es, la idea de Dios: momento del entendimiento. A partir de la idea de Dios, la producción de las ideas es en ella misma una reproducción de las cosas de la naturaleza. Vemos cómo la razón articula las nociones menos comunes, desde las menos generales: las que representan algo común entre mi cuerpo y otro distinto, con lo que de paso aumenta nuestra potencia de comprensión de las relaciones; y se eleva hasta la más general, a saber, la idea de Dios. Así, Dios es la cosa sólo en el orden constitutivo, en su proceso, y como conocimiento deviene instrumento orgánico de la acumulación del ser. El camino del conocimiento está trazado desde la filosofía de la potencia como un proceso que implica tres momentos: imaginación, razón e intuición.

De acuerdo con lo anterior podemos concluir que la razón atraviesa la imaginación liberando un contenido de verdad, mientras la imaginación constituye la positividad de lo existente y de la razón misma. La relación concluye en la separación entre imaginación negativa e imaginación positiva. Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente. Es decir, las ideas adecuadas que proceden de imágenes positivas, esto es, aquellas que son comunes de las cosas o se deducen de ellas,

---

<sup>60</sup> E, IV/35 cor. 1 p. 205

se avivan con mayor frecuencia en nosotros. De lo que se sugiere que el alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios, pues no hay ninguna afección del cuerpo de lo que el alma pueda formar algún concepto claro y distinto; esta es la respuesta a la pregunta acerca de qué modo participa la imaginación en la constitución del alma, pues cuantas más imágenes de ideas adecuadas afecten nuestro cuerpo mayor es la potencia de nuestro conocimiento de las esencias singulares.

Digamos finalmente, que la aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación, en donde la ley específica de la razón consiste en considerar las cosas como necesarias: las nociones comunes nos hacen comprender la necesidad de las conveniencias entre los cuerpos y nos alejan de aquello que resulta inconveniente a los mismos. La razón se constituirá en la columna vertebral del proyecto epistemológico en Spinoza; sima a la que llega nuestro entendimiento después de haber prescindido de la confusa concatenación de ideas impuesta por el error, y principio de profundización en el conocimiento de la verdadera definición de la idea de Dios. Las nociones comunes se sirven de las leyes de la imaginación para liberarnos de la imaginación negativa y restarle fuerza o intensidad a las pasiones fundadas en ella y así aumentar en cambio las pasiones que se gestan al interior de la imaginación positiva, lo cual nos conduce a la definición de la esencia más singular: o bien Dios, o bien, la Naturaleza (*Deus sive Natura*).

## **2.4 ERROR Y DEFINICIÓN**

La admiración que profesamos por la aprehensión intelectual del mundo genera la fuerza que origina la filosofía en forma de violencia, de un arrebató por escapar a las apariencias y de una búsqueda infatigable por llegar a las esencias de las cosas. Investigar por el alcance del conocimiento humano es, en efecto, el primer momento filosófico que desde sus orígenes se ha establecido como el canon liberador de las sombras. Éstas han sido el estado primigenio de confusión, desde el cual planteamos el valor de nuestras concepciones de la realidad y de la relación entre el conocimiento y las cosas. El espíritu griego entiende que una sola es la sabiduría y, que conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas es una difícil empresa que sólo al amante del conocimiento impulsa su instinto de creación, de descubrimiento. La sed del cazador de la Verdad quiere discernir entre ésta y las sombras; y la violencia de representar un nuevo mundo aparece, o bien, en forma de un universo incesante y en continuo conflicto que supone encontrar el equilibrio; o bien, en la identidad entre el pensar y el ser como única vía de acceso a lo inmutable, a lo permanente, a lo verdadero.

El alivio que representa la filosofía de Platón en el desenvolvimiento de esta problemática no se escapa de su profunda creencia por encontrar la Verdad, sólo que ahora y desde este momento, el filósofo no es un ser omnipotente: el filósofo no es sabio, pero desea serlo. Es un cazador hábil, un brujo mañoso que busca durante toda su vida lo que no posee: la belleza, el bien y la verdad. Pero a diferencia de los ignotos, el filósofo sabe que no sabe y eso lo impulsa a buscar. La esencia de la filosofía es *Eros*; el hombre de conocimiento por naturaleza desea saber. Una vez, tras ser consciente de su estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, su ser se ve impelido hacia lo que carece. El atrevido que busca, el inquieto que pregunta se compromete con su pensamiento, con su carne.

Este compromiso es asumido y enriquecido a través de los múltiples obstáculos que se presentan en el camino para llegar a la anhelada verdad. El proceso de investigación que sugiere el filósofo no es sencillo; el esfuerzo metódico se ve interrumpido por el *error* a cada paso en el pasmo ante lo inmediato para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa. La noción de error está íntimamente relacionada con la de verdad: discurrir sobre lo cierto supone lo incierto. Entre los antiguos la idea de que la verdad reposaba en las cosas y que el hombre podía desarrollar la habilidad de llegar hasta ellas se constituyó en la relación entre el pensamiento y el objeto de conocimiento, la cual señalaba que el mundo era cognoscitivamente válido en sí mismo. Con la Modernidad el mundo en cuanto objeto de conocimiento se producía a partir de la construcción de la mente humana. El moderno insiste en el carácter de producto mentalmente procesado que tienen las cosas y hechos de la realidad bajo estudio.

El pensamiento antiguo y el pensamiento moderno se vieron estimulados por la idea de investigación de la realidad, ya entendiendo la verdad en el objeto, ya encontrando la certeza en el sujeto. No obstante, la preocupación de quien investiga siempre ha girado en torno a descubrir cómo evitar el error, y a partir de allí, todos han llegado a afirmar que de éste sólo podemos librarnos en el proceso de conocimiento. Conocer implica, para los antiguos y para los modernos, purificar el pensamiento: constantemente se advierte sobre la naturaleza errada de nuestro entendimiento y la necesidad que abriga el descubrimiento de un camino que lo conduzca hacia la perfección, hacia el conocimiento verdadero de las cosas.

Con Descartes esta concepción no se ve del todo alterada en el primer destello de la Modernidad, su producto genuino consiste en señalar el punto de partida para librarse de los errores y llegar a la certeza absoluta. A Descartes le interesa el origen de cómo conocemos, de ahí la importancia del método. Pero es con Spinoza que esta concepción del error se ve radicalmente modificada. Spinoza confía en la razón; más aún, en el entendimiento, pero a diferencia de Descartes y de los antiguos, para el filósofo holandés, el error juega un rol importante en la comprensión del conocimiento de lo verdadero: antes de desecharlo debemos

entender su presencia en el proceso de aprehensión de la realidad, no como condición de posibilidad del conocimiento, no como un modo más de conocimiento, sino como principio que se interpone en la apreciación ordenada de las cosas en la naturaleza: conociendo el error no sólo podemos evitarlo, sino que además nos abre la posibilidad de fijar un orden en la comprensión del mundo para no fatigarnos en cosas inútiles. De algún modo, si existe algo así como la Verdad no es otra cosa que una cierta forma de error sin la cual no podemos vivir, pero si deseamos llegar a entender las cosas particulares nos será preciso prescindir del error cuando hayamos avanzado por el verdadero camino del conocimiento de la naturaleza.

A diferencia de Descartes, a Spinoza no le interesa establecer un método como punto de partida para la aprehensión de la verdad. El procedimiento, como la terminología que utiliza Spinoza, se aleja de las pretensiones del filósofo de La Flèche. La filosofía spinozista propone partir de la idea verdadera antes de emprender el camino que nos conducirá a las demás ideas verdaderas o esencias de las cosas. Así, el método se justifica una vez se concibe la más perfecta de las ideas y antes de hablar de la verdad, nos referimos a “cosas verdaderas”. Para Spinoza, la verdad no es un término trascendental, no existe algo así como la blancura además del cuerpo blanco, ya que la relación es la misma en ambos casos. En efecto, el método consiste en entender qué es la idea verdadera y en mostrar cómo hay que enmendar la mente conforme a esta idea verdadera dada establecida como norma.

Ahora bien, ¿cómo es posible que el método sea posterior al descubrimiento de la verdad? ¿Bastaría a nuestro entendimiento llegar a la comprensión de la idea verdadera? Al no parecerle obvio a Spinoza que el método sea anterior a la verdad y que gracias a él o por intermedio suyo se llegue al verdadero conocimiento, invierte la pregunta: ¿cómo saber si el método conduce a la verdad si antes no se la tiene preconcebida? En su deseo por excogitar el modo de curar el entendimiento, Spinoza propone investigar si “existe una forma de recoger todos los modos de percibir para afirmar o negar algo con certeza, a fin de elegir el mejor de todos”<sup>61</sup>, con lo que de paso comenzaríamos a conocer nuestras fuerzas y la naturaleza que deseamos perfeccionar. ¿Quién puede saber que entiende una cosa a no ser que la entienda previamente? Esto es: ¿quién puede saber que tiene certeza acerca de una cosa, si previamente no la tiene? Y, en fin ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas<sup>62</sup>: cómo puede un hombre conocer que tiene una idea que se adecua a aquello de lo que es idea. Esto surge del hecho de que efectivamente la tiene, es decir, surge de que la verdad es norma de sí misma, y esto lo sabemos a partir de la misma potencia del pensar: “pues tan

---

<sup>61</sup> TRE, § 18, p. 81

<sup>62</sup> ET, II/ 43 esc, p. 110

pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe”<sup>63</sup>. Pero sólo accedemos a la idea verdadera una vez hayamos estudiado los distintos modos de conocimiento.

No se trata, pues, de emprender un camino que consiga prepararnos para llegar a la idea verdadera; se trata, por el contrario, de entender que estamos en ella: de acceder a su conocimiento; Spinoza es introspectivo y sabe que ya estamos en el saber y la pregunta es exigua cuando indagamos por lo que conoce el hombre; se trata, de saber cómo el hombre conoce lo que conoce, y para sustentar esta afirmación propone los cuatro modos de percepción, a saber: la percepción por oídas; la percepción por experiencia vaga; la percepción por verdadera fe y por último la percepción adecuada. Los dos primeros son tipos de cognición que no superan la percepción, es decir, son empíricos, ideas inadecuadas, signos o imágenes indicativas impresas en nosotros y formadas por nosotros que nada expresan de la potencia infinita; el tercer tipo de cognición comprende la razón, formación de ideas adecuadas que expresan su propia causa y que se explica por nuestra propia potencia, es decir, se ubica en la formación de conceptos; finalmente encontramos el conocimiento intuitivo que ha debido pasar de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios a una cognición adecuada de las esencias de las cosas. Para determinar cuál es el mejor de los modos de percepción, Spinoza se vale de sus habituales nociones comunes para demostrar los medios necesarios de su obtención, a saber: i) conocer exactamente nuestra naturaleza; ii) inferir a partir de dicho conocimiento, las diferencias y las concordancias entre las cosas; iii) entender exactamente qué pueden soportar y qué no y, finalmente iv) comparar el resultado con la naturaleza y con el poder del hombre y ver cuál es la suma perfección a que el hombre puede llegar.<sup>64</sup>

Puntualizados estos pasos preliminares tendremos el poder de discernimiento entre los cuatro modos de percepción y, una vez comprendiendo que con el cuarto modo del conocimiento el método está estrechamente ligado a la materia del conocer, como el martillo que forja el hierro debe estar en el hierro forjado, lograremos entender las cosas desconocidas con el menor esfuerzo posible. Al respecto asevera Spinoza: “Que es así como se comporta el entendimiento es fácil de verlo, con tal que se entienda qué es el método de investigar la verdad y cuáles son los únicos instrumentos innatos que él necesita para confeccionar otros a partir de ella y seguir avanzando”<sup>65</sup>; una vez averiguado qué conocimiento nos es necesario, hay que mostrar el camino y el método por el que logremos conocer mediante esa forma de conocimiento las cosas que hay que conocer. Tal es el

---

<sup>63</sup> ET, II/ 21esc, p. 98

<sup>64</sup> TRE, § 25, p. 84

<sup>65</sup> “Quod autem intellectus ita sese habeat facile erit videre, modo intelligatur, quid sit Methodus verum investigandi, et quaenam sint illa innata instrumenta, quibus tantum eget ad alia ex iis instrumenta conficienda, ut ulterius procedat” TIE, P. 87 de la versión en español.

orden propuesto por Spinoza: investigar por el conocimiento “necesario” y después seguir el camino; se trata de *conocer* mediante el verdadero *conocimiento* las cosas que tenemos que *conocer*.

La idea verdadera no se adquiere, se reflexiona sobre ella y nosotros deseamos saber más sobre las cosas conociendo; el método no es más que el conocimiento reflexivo de la idea de la idea (pensar en la idea). Basta con tener una idea verdadera para que ella se reflexione y reflexione su potencia de conocer; basta saber para saber que se sabe. La idea verdadera es, desde el punto de vista de la forma, la idea de la idea (idea reflexiva); y desde el punto de vista de la materia, la idea adecuada (idea expresiva). En consecuencia, Spinoza no habla de un método antes del método: no hay una búsqueda al infinito. El método consiste en conocer nuestra potencia de conocer: primera fase del camino, (idea de la idea). Una vez se acceda a una idea verdadera cualquiera que se supone dada, necesitamos hacer de ella una idea adecuada; la adecuación constituye la materia de lo verdadero: segunda fase del camino, (idea adecuada). Para hallar el mejor método de investigar, “el entendimiento, con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría”<sup>66</sup>; así, el sabio se distingue del débil en la medida que afirma en su entendimiento la fuerza natural que no es causada por fuerzas externas, sino por nuestra perseverancia de permanecer en la esencia. El entendimiento humano se explica a partir del entendimiento divino y no se genera a partir de causas exteriores; éste es, en sentido estricto, perfecto. Desde ahora, Spinoza advierte que la naturaleza de nuestro entendimiento no está errada; a diferencia de quienes piensan que es preciso modificar nuestro entendimiento, el filósofo de la “sustancia” advierte que el error es algo que procede del exterior y que nuestro entendimiento puede confundir el orden de las cosas en la naturaleza e imaginar lo falso como verdadero. Antes de que esto suceda, es preciso suprimir el error a fin de mantener el orden y conexión de las cosas singulares en la naturaleza.

Ciertamente, considerar el error como externo a nuestro entendimiento sugiere que éste está en poder de conocer y evitar a aquel; de ahí que los anteriores modos de conocimiento no sean impugnados en su totalidad. Así por ejemplo, estudiemos de modo retrospectivo, desde el tercer modo de conocimiento, cómo las distintas percepciones pueden encauzarse en la reflexión de la idea verdadera. La formación de conceptos (verdadera fe -tercer modo de percepción-) se colige de la causa de un universal al que siempre le acompaña determinada propiedad; aquí el error no está presente, no obstante, se trata todavía de la aprehensión de una serie de ideas incompletas e inadecuadas que confunden el orden de las cosas en la naturaleza. El problema en este tipo de conocimiento reside en la

---

<sup>66</sup> TRE, § 31, p. 87

confianza que se expresa hacia el lenguaje. Los hombres, afirma Spinoza, han considerado durante largo tiempo que Dios no se extiende a los seres particulares, sino sólo a los géneros...

*(...) ellos dicen también que Dios no tiene ciencia alguna de las cosas particulares y perecederas, pero sí de los universales que, en su opinión, son imperecederas. Nosotros, en cambio hemos considerado esto en ellos como ignorancia, ya que todas las cosas particulares y sólo ellas tienen causa, y no las generales que no son nada.*<sup>67</sup>

Esta confusión, que consiste en darle el poder a los universales y despreciar las cosas particulares reside en las palabras y el desorden que crean a la hora de ser imaginados por la memoria. Tres nuevas nociones aparecen en este momento para explicar que las ideas inadecuadas son advertidas por nuestro entendimiento: imaginación, palabras y memoria, y, es que Spinoza insiste en “que no se puede afirmar con derecho que existe desorden en la naturaleza, porque no hay nadie que conozca todas las causas de ésta para poder juzgar de ello”.<sup>68</sup> Esta objeción procede más bien de que los filósofos han formado ideas universales, en virtud de las cuales opinan que las cosas particulares, para ser perfectas, deben concordar unas con otras.

Podríamos asegurar con Spinoza que al llegar a dicha conclusión no hemos hecho otra cosa que confundir el entendimiento con la imaginación y esto significa, siguiendo nuestro análisis retrospectivo, situarnos en los dos primeros modos de conocimiento, esto es, el de la mera opinión y el de la experiencia vaga en donde finalmente reposa el error. Las palabras que son parte de la imaginación proceden del exterior y se instalan en nuestro entendimiento por una especie de orden en las impresiones del cerebro, que junto a la sensación trae la memoria. Aunque esta última se fortalezca en la medida que entendemos algo, también puede suceder que se aleje del entendimiento cuando no hemos comprendido sino una multiplicidad de ideas complejas concatenadas entre sí por la potestad de la imaginación. Se trata de una contraposición parcial entre imaginación y entendimiento, pues se dirá que hay infinitas cosas que no podemos percibir, y en la medida en que se perciben nadie se equivoca: “(...) concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error; pero niego que un hombre afirme en la medida en que percibe”<sup>69</sup>. No erramos porque imaginamos; pues bien pudiera suceder que imaginamos el orden verdadero, “pero suele ocurrir la mayoría de las veces que imaginamos ciertas sensaciones fortuitas y aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos,

---

<sup>67</sup> TB, I cap. V, § 7, pp. 87 y 88

<sup>68</sup> Ibid. P. 87

<sup>69</sup> Ibid.

recibe el cuerpo”.<sup>70</sup> Este último pasaje señala el momento de la imaginación negativa; el estado previo de nuestro entendimiento que se extingue en la medida en que la eficacia de la verdad depende de la fuerza con que se presenta a la imaginación y no de su imposición por sí sola.

Por verdadera fe, es decir, por el asentimiento firme, fundado en razones —*por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de él como la entiendo*—, la mente ha ganado potencia por una parte, al alejarse de lo que sólo había aprehendido por oídas, y, por otra parte, la razón ha ingresado a poner ciertas pautas que determinan un orden por seguir; sin embargo, el orden no es el más perfecto, pues todavía las palabras y la memoria traen consigo sólo ideas mutiladas y confusas<sup>71</sup>. Aquí, aunque el concepto verdadero no es percibido de inmediato, no obstante, no aparece el error, pues la naturaleza se conoce, sólo resta conocer el orden con que ésta aparece verdaderamente. Con la opinión sucede que el error se presenta como lo primero conocido. De esta manera, el primer contacto que tenemos con el conjunto de las cosas que están fuera de nosotros es con un desorden indeterminado por el entendimiento. Las ideas que le son dadas al hombre por la opinión son, en principio, afecciones pasivas (pasiones tristes), ideas inadecuadas o imaginaciones dado que nuestro poder de ser afectado se encuentra colmado desde el comienzo de nuestra existencia por ideas inadecuadas y sentimientos pasivos.

Asumimos que de la opinión procede el error. El efecto de la opinión es que de ella derivan todas las pasiones que luchan con la razón. Así, se entiende por qué el error es algo exterior, pues éste se concibe por un desorden en la aprehensión de la realidad cuando nos quedamos con lo primero conocido, “...en efecto, el objeto es la causa de aquello por lo cual se afirma o se niega algo, sea verdadero o falso y cuando percibimos algo que proviene del objeto, nos **imaginamos** que el objeto afirma o niega eso de sí mismo en su totalidad”<sup>72</sup>, aunque hayamos percibido muy poco del mismo, pero la forma del pensar no admite como causa suya al objeto, sino que depende del mismo poder y naturaleza del entendimiento.

---

<sup>70</sup> TRE, § 84, pp. 111 y 112

<sup>71</sup> Estas cosas que están en nuestro entendimiento (entes de razón) no están en la naturaleza (no son ni cosas, ni acciones) y esto procede en su mayor parte por el orden establecido por las palabras y la memoria. El bien y el mal no son ni cosas ni acciones, por lo tanto, no existen en la naturaleza. Dios es entendimiento en acto y no conoce nada mediante el razonamiento. Spinoza niega que voluntad y entendimiento sean dos cosas distintas, aquí, a juicio del filósofo, descansa el error: la razón mal fundada, esto es, procedente del orden impuesto por las palabras y la memoria hacen pensar a los hombres que el bien y el mal son términos trascendentes de los cuales sólo la voluntad tiene acceso, por ser ésta más extensa que el entendimiento.

<sup>72</sup> TB, II, cap. 16 § 7, pp. 134 y 135

Ahora bien, ¿en qué sentido afirmamos que Spinoza considera cada uno de los modos de percepción imprescindibles para reflexionar sobre el concepto verdadero? Evidentemente para Spinoza el alma es pasiva en tanto que está determinada por las cosas externas para afirmar o para negar algo (imaginación negativa), pero es activa en tanto que entiende el poder de discernir entre las ideas adecuadas e inadecuadas: momento de las nociones comunes. Las sombras de lo imaginario se disipan y surge la positividad de la imaginación. Las ideas inadecuadas son, en sentido estricto, impresiones que no son aún expresadas, indicaciones que no son aún explicadas, no obstante, empiezan a desplegar su potencia de comprensión del orden y concatenación de las esencias singulares, y sus figuras sin definir, sin fondo, se ponen a disposición de la razón. La razón no se presenta como una simple capacidad analítica, sino como fuerza constitutiva. No simplemente como función interpretativa (como sucede en las anteriores formas de conocimiento, esto es, en los signos), sino como instancia constructiva. Desde ahora la razón encauza a la imaginación, y así, presenta a esta última en el mismo proyecto de acción y constitución que empieza a liderar.

Cuando Spinoza dice que el conocer es pasivo y que la cosa afirma o niega en nosotros algo de sí misma, es señal de que no somos libres, pues la libertad sólo se refiere a los actos externos; pero cuando el entendimiento tiene el poder de conocer su naturaleza, éste explica el error como algo externo a él; de ahí que se conceda al entendimiento en esta parte del método una libertad parcial que por lo demás afirma la eternidad de alma: “Si conociéramos exactamente nuestro poder y perfección, veríamos claramente qué es lo que tenemos que hacer para alcanzar nuestro fin bueno”<sup>73</sup>, es decir, el concepto verdadero.

Sabemos que, en principio, nuestro entendimiento no percibe las cosas más que con un carácter pasivo: el conocimiento es pasivo, por lo tanto, el resultado de cada modo de percepción como explicación metodológica de la aprehensión del orden de las cosas en la naturaleza es a manera de una explicación práctica, una especie de amor o deseo que impulsa en cada momento de la comprensión de la realidad por avanzar en la investigación. Si el error surge de la opinión, el deseo por transformarse en razones fundadas se ve estimulado por la intención de continuar en el proceso de investigación. Una vez que asentimos firmemente sobre lo recientemente entendido nos alejamos progresivamente de la opinión o, en otras palabras, del error, de suerte que se constituye en el camino más inmediato para acceder al cuarto modo de percepción, en donde el amor se funda en conceptos verdaderos.

¿Cuál es entonces el paso fundamental entre el tercero y cuarto modo de conocimiento?; ¿Cuándo una cosa deja de ser opinión y se concibe como idea clara y distinta? Precisamente, el tercer modo de conocimiento consiste en permitir a través de las nociones comunes, la distinción entre las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas; en otras palabras, entre las pasiones racionales y las

---

<sup>73</sup> TB, II, cap. 14, § 4, p. 127

pasiones irracionales, deduciendo de las primeras su carácter negativo y de privación de la perfección, lo cual nos sugiere cambiarlas por un objeto mejor. La tristeza o el odio que se oponen al deseo o amor incapacita al entendimiento en su búsqueda por lo que hay en él de perfecto. Para suscitar el cambio de un objeto de destrucción y aniquilamiento por otro de potenciación de nuestras fuerzas de entender, Spinoza propone apelar a la *definición*<sup>74</sup>. Cuando entiendo qué pasiones están cerca del amor entiendo que éstas son condición de posibilidad de la apertura de nuestro conocimiento.

De modo que la causa próxima de las pasiones en el alma es el conocimiento, pues si alguien no concibiese no sería movido por el amor a algún otro modo de querer y cuando entiendo qué pasiones están cerca de la tristeza puedo entender el error, esto es, el conocimiento incompleto que poseemos del orden de las cosas en la Naturaleza, como también de su posibilidad de convertirse en ignorancia y en desconocimiento completo cuando estas pasiones han adoptado la forma del odio. Definir es tener el poder de discernir entre las pasiones; además la definición amplía el deseo por dimensionar nuestro poder de entendimiento cuando nos vemos impelidos para llegar a los conceptos verdaderos. Por la definición nuestro entendimiento accede a la comprensión de la idea más perfecta en tanto que a través de ella se conoce la esencia íntima de las cosas y se evita confundirlas con algunas de sus propiedades.

Para qué definimos, qué es lo que definimos y cuáles son las condiciones de una buena definición, son cuestiones que Spinoza plantea para llegar a justificar a la idea verdadera como necesaria y punto de partida del método que nos conducirá al conocimiento del verdadero orden de la naturaleza. La vía correcta de investigación comienza en la formación de ideas a partir de una definición dada: la forma del pensamiento verdadero hay que buscarla en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento y ésta viene con las cosas particulares. A partir de lo anterior, podemos decir con Spinoza que no nos sería lícito partir de nociones abstractas para investigar las cosas reales, “al contrario, la mejor conclusión habrá que extraerla de alguna esencia particular afirmativa, es decir, de una definición verdadera y legítima”<sup>75</sup>. En otras palabras, la comunicación lógica se basa en nociones comunes que nada tienen que ver con lo universal, sino que, al contrario, son generalizaciones de definiciones nominalistas de las propiedades comunes de los cuerpos. De esta forma, conociendo las

---

<sup>74</sup> Para que sea real una definición, basta con que pueda demostrarse la necesidad del objeto tal como es definido... Def 6. La existencia necesaria de lo absolutamente infinito no puede ser en virtud de una causa exterior; es por él mismo que el ser absolutamente infinito existe necesariamente. Ahora bien, la importancia de la definición reside en que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa) y tantas más cuanta más realidad expresa la definición de las cosas, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. E, II/17.

<sup>75</sup> TRE, § 93, p. 115

esencias evitamos definir a las cosas por sus propiedades y justificamos el orden en la concatenación del entendimiento.

La definición es, en sentido estricto, definición de lo increado (que no genera y se explica por su causa próxima) y de lo creado (o que genera, se explica por su misma esencia, y es causa de sí), es decir, que por una parte sólo admite ser definido aquello que sea causa incausada que asegure su existencia sin que sea explicado por nada abstracto y, por otra parte, es susceptible de definición aquello que pueda aprehenderse por su causa próxima, esto es, aquella en la que la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir. Comprendido lo anterior, poseemos de antemano un camino que nos asegure el descenso desde la definición verdadera hacia las otras definiciones propias de las cosas particulares.

Hemos mencionado dos modos de definición, y, en cuanto al orden, debe existir entre ellos uno que sea la causa del otro. Si tenemos una definición que no necesita de otra para ser comprendida nos ahorraríamos la definición de la definición y así *ad infinitum*. Esta definición que no necesita de otra para existir es reproducida por nuestro entendimiento en cuanto a su esencia objetiva considerada como primera verdad. La definición es el camino por el que llegamos a la *idea verdadera* y a partir de aquélla podemos deducir todas nuestras ideas – ahora claras y distintas- avanzando en lo posible y siguiendo la serie de las causas, entendidas aquí como las cosas fijas y eternas que, aunque son denominadas por momentos como cosas singulares, no se refieren a las cosas materiales y cambiantes, sino a las esencias, pues “debido a su presencia universal y a su vastísimo poder, serán para nosotros como universales o géneros de las definiciones de las cosas cambiantes, y causas próximas de todas las cosas por las cuales son entendidas”<sup>76</sup>. La definición de cualquier cosa afirma y no niega la esencia de la cosa y no la oculta. Así, mientras consideremos sólo la cosa misma, y no las causas externas, no seremos capaces de encontrar nada en ellas que pueda destruirla, por (E, III/def 4).

Si existen dos modos de definición, a saber, el de las cosas creadas y el de las cosas increadas, este último contrario a los objetivos del método es el punto de partida para la aprehensión de la idea verdadera: ya no se parte de las nociones más generales, sino de las nociones menos generales. Para que el camino de la definición no sea incierto hemos tenido antes que discernir entre las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas que proceden desde los distintos modos de conocimiento, y decimos inadecuadas porque con Spinoza no podríamos hablar en sentido absoluto de ideas falsas. No hay por así decirlo forma sino de la verdad. Si la falsedad tuviese una forma, nos sería imposible confundir o falso con lo verdadero, por lo tanto equivocarnos.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> TRE, § 101, p. 118

<sup>77</sup> ET, II/ 33. En los Pensamientos Metafísicos, Spinoza discurre sobre este tema del siguiente modo: “La verdad y la falsedad son simples denominaciones extrínsecas de las cosas y que sólo

En su lugar, Spinoza propone llamarlas ideas confusas, mutiladas e incompletas y si existe algo así como la falsedad, ésta no es otra cosa que la concatenación de ideas inadecuadas que afirman un orden determinado de la naturaleza como verdadero<sup>78</sup>. La falsedad es, pues, una afirmación o negación de la cosa que no está acorde con la cosa misma, de lo que inferimos que ésta consiste en la privación parcial del conocimiento que implican las ideas inadecuadas y mutiladas, pero la falsedad no puede consistir en la privación absoluta.

La comprensión del orden de la naturaleza —que procede de ideas inadecuadas— se define como *error*, y éste puede aumentar su poder configurándose entre las ideas falsas, ficticias y dudosas. De las primeras ya dijimos suficiente. En segundo lugar, están aquellas ideas que se refieren a cosas posibles, es decir, que hallamos ideas con las cuales podemos fingir acerca de la existencia de las cosas en cuanto que desconocemos sus causas<sup>79</sup>. A diferencia de las ideas falsas, las ideas ficticias no pueden afirmar con seguridad sobre la necesidad o imposibilidad de las cosas, de lo contrario no podríamos fingir nada acerca de ellas: sólo con lo posible se puede fingir, no con lo necesario y lo imposible, pues de haber descubierto la necesidad o imposibilidad tendría que limitarme a decir que he efectuado una acción. “Yo finjo, por ejemplo, que Pedro, a quien ya conozco, va a su casa, viene a visitarme o cosas similares. En este momento me

---

retóricamente se atribuyen a las cosas. Y como el vulgo inventó primero las palabras, que usan después los filósofos, quienes buscan el primer significado de alguna palabra, parece que debe investigar primero qué designó entre el vulgo; sobre todo cuando, para hallar aquel significado, faltan otros recursos que pudieran extraerse de la naturaleza de la lengua. Así pues, el primer significado de la verdad y la falsedad parece que surgió de las narraciones, y que se llamó verdadera la que refería un hecho realmente sucedido, y falsa la que narraba un hecho no sucedido. Los filósofos emplearon después esos vocablos para designar el acuerdo o desacuerdo de la idea con su objeto. De ahí que la idea verdadera se dice aquella que nos muestra la cosa tal como es, y falsa, la que nos la muestra de forma distinta de cómo realmente es. Las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza. Esa expresión se aplicó después, metafóricamente, a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, representado por nosotros, nos contara sobre él mismo algo que hay o no hay en él”. PM, I, cap. VI, p. 245.

<sup>78</sup> La falsedad puede entenderse además como el producto del pensamiento de algunos hombres que se creen con libertad y esto se debe a que unen y separan las cosas de cualquier modo sin atender el orden de la naturaleza. Nada hay externo a la Naturaleza. “El error no es algo positivo. Si el error fuera algo positivo, sólo a Dios tendría por causa, por quien debería ser continuamente generado. Dado que el error no es algo positivo en el hombre, no podrá ser más que la privación del uso correcto de la libertad. Y por tanto, no podemos decir que Dios sea causa del error, a no ser en el sentido en que decimos que la ausencia del sol es causa de las tinieblas o que Dios por haber hecho un niño, semejante a los demás en todo, excepto en la vista, es causa de la ceguera; es decir en cuanto que nos dio un entendimiento que sólo abarca unas pocas cosas... además el error sólo depende del abuso de nuestra voluntad”. PPC, I 15esc. “Afirmo que Dios es absoluta y realmente causa de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean”.

<sup>79</sup> Para el desarrollo de esta cuestión ver TRE, pp 95-101

pregunto a qué objetos se refiere tal idea. Veo que sólo se refiere a cosas posibles, mas no a cosas necesarias o imposibles”<sup>80</sup>.

La ficción es la asociación del error (opinión) a la percepción directa y actual y procede por la composición de diversas ideas confusas, su causa procede del exterior y constriñe al hombre a entender una cosa antes que otra<sup>81</sup>; pero no existen fuerzas externas a la totalidad de la realidad, luego la ficción es algo que no existe en la Naturaleza, sólo se halla en nuestra mente en tanto ha entendido en desorden y confusión las esencias singulares<sup>82</sup>. Fingir no es asentir, tan sólo atender a estas ideas inadecuadas que corresponden a distintas cosas y acciones existentes en la naturaleza. Cuando hemos asentido, sólo entonces podemos hablar de ideas falsas.

Ahora bien, la idea dudosa procede de la divergencia entre dos ideas; por ejemplo, cuando el sentido sabe que se ha engañado alguna vez, pero sólo lo sabe confusamente porque desconoce cómo se engaña. De ahí que Spinoza afirme que la duda surge de la investigación de las cosas sin orden, no es más que la suspensión del entendimiento ante lo que se niega o se afirma sin estar seguros por el mismo desconocimiento. La diferencia de este tipo de idea dudosa con la idea ficticia, es que en la primera tengo una idea clara que corre el peligro de confundirse con otras inciertas, así puedo asentir pero dudar del carácter verdadero de la idea, en cambio la idea ficticia es desde el comienzo un conjunto de ideas inciertas que nos suspenden y no alcanzan a llegar al asentimiento.

Respecto al verdadero conocimiento no podemos fingir por ser éste necesario, ni dudar, pues la investigación se realiza con la seguridad de que no hay falacia y desorden en lo que asentimos. Por lo tanto, lo que se sabe no se sabe confusamente. Ahora bien, tampoco se trata de una idea falsa, pues por su sola

---

<sup>80</sup> TRE, § 52, p. 95

<sup>81</sup> Cf. TB, I, cap I § 8 p. 58

<sup>82</sup> En E, I/17 Spinoza refuerza este argumento así: “ (...) de la sola necesidad de la divina naturaleza, es decir, de las leyes de su naturaleza se siguen infinitas cosas, en sentido absoluto y nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios. Por tanto, fuera de él no puede haber nada por lo que sea determinado o forzado a actuar, de aquí se sigue que no hay ninguna causa que incite, extrínsecamente o intrínsecamente, a Dios a actuar, excepto la perfección de su misma naturaleza”. Además en una carta a Willen van Blijenbergh afirma: “De forma que si usted puede demostrar que el mal, el error, los crímenes, etc., son algo que expresa una esencia le concederé sin reservar que Dios es la causa de los crímenes, del mal, del error, etc., Me parece que yo he probado suficientemente que lo que constituye la forma del mal, del error, del crimen no consisten en algo que exprese una esencia, y que, por tanto, no se puede decir que Dios sea su causa. El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era ingrato, inmisericorde y desobediente, Ahora bien, es cierto que nada de esto expresa algo de esencia y que, por tanto, tampoco Dios fue causa de ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón”. Cp, 23, pp. 210 y 211

definición llegamos a lo más claro y distinto. El camino de la definición traza, por así decirlo, el camino de la comprensión que se opone a la concepción de alguna cosa como posible

La reforma del entendimiento consiste en mostrarnos que mientras más cosas conoce la mente mejor entiende sus fuerzas; además “cuanto menos entiende la mente y más cosas percibe, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder”<sup>83</sup>. A medida que entendemos las ideas claras y distintas por su definición a partir de una causa próxima y llegamos a la definición de la idea que se explica por sí misma, entendemos que todas las ideas referidas a Dios son por completo conformes con lo ideado por ella y son todas verdaderas. “En las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas, Si lo niegas, concibe, si es posible, un modo positivo del pensar, que constituya la forma del error o falsedad. Ese modo del pensar no puede estar en Dios; fuera de Dios, en cambio, tampoco puede ser ni ser concebido”<sup>84</sup>, y, porque no hay error en Dios, esto es, en la naturaleza, ésta es por definición perfecta.

El error, dice Spinoza, consiste en la *privación de conocimiento*:

*Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginan sedes y habitáculos del alma, suelen provocar la risa o la náusea.*<sup>85</sup>

El asentimiento al que nos hemos venido refiriendo a lo largo de esta sección y que atribuimos equívocamente a la imaginación procede en realidad de la voluntad; así, en la filosofía spinozista la voluntad no es el deseo sino el mismo entendimiento, ésta llega hasta donde llega nuestra potencia de comprensión<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> TRE, § 58, p. 98

<sup>84</sup> E, II/33 dem, p. 103

<sup>85</sup> E, ap. p. 68

<sup>86</sup> Según Descartes, el hombre tiene dos medios para diferenciar un conocimiento verdadero de un conocimiento falso. En primer lugar, cuenta con el entendimiento donde sólo se conciben las cosas que se pueden afirmar o negar. En segundo lugar, tiene la voluntad, pues ella es la facultad libre que tiene el hombre de juzgar o de elegir qué conocimiento es verdadero o falso. Para Descartes el error no sólo está en la intervención de la voluntad que lleva al entendimiento a juicios apresurados, sino que está en los sentidos que pueden presentar una imagen falsa de la realidad. “(...) mirándome más de cerca y considerando cuáles son mis errores, que por sí solos demuestran que hay en mí imperfección, encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber, de mi entendimiento y mi voluntad. Pues yo, por medio del entendimiento no afirmo, ni niego cosa alguna, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar... ¿De dónde nacen, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el

Pensar la voluntad como deseo es pensar que somos libres, ¡craso error! Más aún por las consecuencias que este pensamiento trae consigo cuando atribuimos una voluntad e intelecto a Dios idéntico al nuestro y creemos que todo lo que hay en la Naturaleza se hizo para nuestra utilidad<sup>87</sup>.

Ahora bien, precisemos que, bajo ninguna condición Spinoza afirmará que el entendimiento y la imaginación son una y la misma cosa, pero el sentido final del método nos conducirá a entender ciertas cosas que no caen, en modo alguno, bajo la imaginación, y que haya en la imaginación otras que contradicen totalmente al entendimiento; sin embargo - y aunque no son lo mismo- hay cosas en la imaginación que concuerdan con el entendimiento. “Hemos constatado, en efecto, que aquellas operaciones, de donde surgen las imaginaciones, se realizan según unas leyes totalmente diferentes de las leyes del entendimiento y que el alma respecto a la imaginación sólo reviste un carácter pasivo”<sup>88</sup>, en la primera forma de aprehensión de la idea verdadera, esto es, en la formación de ideas abstractas, pues, si en algún momento atribuimos a la Naturaleza belleza y deformidad, orden y confusión sólo es respecto a la imaginación<sup>89</sup>. La confusión existe como modo de aprehensión de las cosas desde un orden que aunque no le pertenece a la naturaleza (como ya dijimos), nosotros imaginamos como suya (perfecta) en nuestra ambición por encontrar la Verdad. Imaginamos algún orden como perteneciéndole a la naturaleza y éste no es sino una imaginación que se configura desde el exterior.

Encontramos en esta última afirmación de Spinoza que la falsedad –como el error- es distinta de la ignorancia: “los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan”<sup>90</sup>, de modo que los hombres pretenden comprender una multiplicidad desordenada sin poder explicar su propia causa. Esta consecuencia sin premisas no expresa la esencia, pues se deduce de un efecto que no es comprendido en su conocimiento algo que se desconoce desde la comprensión de su causa.

El método en Spinoza está dentro de la ontología, en ningún caso es formal: la restauración de la luz natural es una excavación de la realidad que muestra la *fuerza colectiva* ontológicamente gestante de la conquista renovadora del ser. Entonces, no existe en la filosofía spinozista una escisión sujeto-objeto, pues para el filósofo, desear es conocer y se desea investigando: el verdadero amor es

---

intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico a lo que aún no concibo claro y definidamente.” DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979. Es el mal uso del libre albedrío en donde se encuentra aquella privación que es la causa del error.

<sup>87</sup> Al respecto ver Apéndice de la primera parte de la Ética

<sup>88</sup> TRE, § 86, pp. 112 y 113

<sup>89</sup> Cp. 32, p. 236

<sup>90</sup> E, II/35 esc, p. 104

intelectual (*amor Dei intellectualis*) y nada escapa al entendimiento divino que esté en el entendimiento humano.

Entre el *intellectus* humano y el *intellectus absolute infinitus* hay una efectiva distancia ontológica: una cosa son las ideas en el hombre, otra cosa son las ideas “en Dios”; Es preciso agregar que las ideas en Dios son ideas que corresponden a los modos, pues Dios no puede tener ideas. El argumento que Spinoza presenta para fundamentar su hipótesis es el de la divergencia entre la causa y el efecto: la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia

El lugar por excelencia donde Spinoza considera la escisión entre entendimiento y Dios, aparece en la proposición 31 de la primera parte de la Ética. Allí afirma el filósofo:

*En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por “entendimiento el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo del pensar...y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir, debe concebirse por medio de un atributo que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento*

El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la naturaleza naturada, y no a la naturante

En su estudio sobre los prejuicios contiguos al entendimiento y en su aproximación al modo de conocimiento más perfecto, Spinoza valida el método como la manera en que se debe dirigir el entendimiento conforme a la norma de *idea verdadera dada*; distinguiéndola de paso de las demás formas del conocimiento a partir de la definición, de suerte que se investiga su naturaleza para que conozcamos a partir de ahí nuestro poder de entender y nuestra tendencia humana hacia la perfección, hacia ese deseo de perseverar en el ser. El deseo de alcanzar la perfección del entendimiento, esto es, de reflexionar sobre su naturaleza propia es el deseo de vivir felizmente y este deseo es la esencia misma del hombre; pero éste se equivoca al pensar la felicidad o la perfección como una verdad trascendental. La imaginación por su parte ha de afirmarse una vez que comprobamos que aunque el método prescribe comenzar por las nociones más generales- al encontrarnos confundidos desde el principio por nuestras ideas inadecuadas- no obstante emprendemos el camino desde las menos generales. Esta potencia de afirmación en la razón y más tarde en el entendimiento pertenece a la imaginación positiva que se expande en el plano práctico: dilución de lo absoluto en la potencia constitutiva, en el conocimiento metódico; no en vano, empero, Spinoza plantea en el proceso de la imaginación la base de la normatividad. Y, las nociones comunes

se emplean para rechazar toda jerarquía de formas de conocimiento, y de paso evitar la ilusión y la contradicción, de suerte que imaginación, razón y entendimiento tienen como propósito unánime el conocimiento adecuado de la conexión y concatenación de las potencias de las esencias singulares en su definición más real.

A diferencia de Descartes, quien consideraba que nuestros errores procedían del hecho de que nuestra voluntad era más amplia que el intelecto<sup>91</sup>, Spinoza identifica voluntad con entendimiento. Ahora, la voluntad no es el deseo de actuar más allá de lo que el entendimiento aprehende, sino que ésta es la afirmación del objeto en nosotros. La voluntad, sin ser más extensa, entra en completa conformidad con el entendimiento y, predeterminar el mundo es muestra de la debilidad humana para alcanzar con éste la perfección de su naturaleza. Romper con esta debilidad supone recuperar el orden de las relaciones entre las ideas, en otras palabras, supone enmendar nuestra mente de errores para no carecer de las ideas que nos permita la reflexión de la más perfecta de todas y así lograr ganar en el conocimiento de la unión que existe entre la naturaleza humana y toda la naturaleza.

De lo que se trata es de conocer la unión, no de unirnos a la naturaleza, pues estamos sumidos en ella; la unión no es el objetivo sino su conocimiento. La diferencia entre conocer la unión y desconocerla procurará un camino más fácil para poder distinguir lo claro de lo confuso y así lograr la enmienda completa de nuestro entendimiento. La certeza no nos la da la cosa, la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva. Para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo fuera de la posesión de la idea verdadera y el “verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden”<sup>92</sup>.

Pero, desde el principio Spinoza vislumbra un difícil panorama, no es tan optimista y sabe que jamás nos libraremos de nuestras pasiones como tampoco nos separaremos absolutamente del error, pues “la experiencia enseña sobradamente que los hombres para nada son más impotentes que para moderar sus apetitos”. El filósofo, dirá Spinoza, es quien se acoge a la dificultad e investiga por el grado supremo del conocimiento: *el amor intelectual de Dios, gozo y entusiasmo*. Así, descubre la inmediata coincidencia de la mente humana y de la mente divina. El conocimiento del hombre en este último grado es el conocimiento con que Dios se conoce a sí mismo y el amor del hombre es idéntico a aquél con que Dios se ama a sí mismo y en esto consiste la felicidad del hombre.

Observamos que la propuesta cognoscitiva de Spinoza es también una propuesta práctica. En efecto, pensar en la ética o en la política requiere pensar en la

---

<sup>91</sup> Ver: DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. IV meditación.

<sup>92</sup> TRE, § 36, p. 88

naturaleza, esto es pensar en cómo se llega a ser humano y cómo funciona lo humano: conocer el poder del entendimiento es conocer sus acciones. Para entender esto, debemos, según Spinoza, partir del presupuesto de que el alma y el cuerpo son absolutamente paralelos. Lo que es pasión (error) en el alma también es pasión (error) en el cuerpo, y lo que es acción en el alma también lo es en el cuerpo. Pero ¿qué es lo que puede un cuerpo? Spinoza responderá que nadie sabe lo que puede un cuerpo, menos aún cuando escindimos lo ontológico de lo práctico, y nos basamos en meras opiniones que proceden de ese estado originario donde estamos atiborrados de una serie indeterminada de pasiones.

### 3. TEORÍA DE LAS PASIONES

#### 3.1. ENTRE LAS PASIONES TRISTES Y LAS PASIONES ALEGRES: (AFFECTIO ET AFFECTUS)

La pregunta por el ser nos conduce a una discusión metafísica sobre la naturaleza y origen del pensamiento. Desde entonces, comprendemos que el entendimiento humano tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios. Sin embargo, llegar a esta comprensión implica entender que nuestro estado primario (de niñez) está caracterizado por una serie de ideas inadecuadas, incompletas, confusas y mutiladas. Se precisa entonces aumentar el grado de potencia de nuestra alma para despojarnos de los obstáculos que trastruecan el orden en la aprehensión de las nociones más generales. Y como es de recordar que la experiencia suele mostrarnos que siempre empezamos por lo singular, entonces, esto sugiere que es necesario empezar por el orden inverso.

A partir de esta reflexión, Spinoza nos persuade de investigar por las causas que permiten la formación de las ideas inadecuadas desde el planteamiento de una teoría de los afectos. Afirmamos en el capítulo anterior que el error, como el mal, o el crimen etc. no existen en la naturaleza, sin embargo, la pregunta por la naturaleza de estos nombres nos hacen pensar en serio, sobre lo que ocurre a nuestro cuerpo cuando experimentamos afecciones que nos determinan a actuar de cierta y determinada manera.

Sobre las acciones humanas y los apetitos nos ocuparemos en el presente capítulo; presentando los distintos argumentos que sobre el tema trae Spinoza en su deseo de entender la naturaleza y fuerza de los afectos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos<sup>93</sup>.

Las afecciones son los modos mismos. Los modos son las afecciones de la sustancia o de sus atributos. En este sentido, las afecciones son necesariamente activas, puesto que se explican por la naturaleza de Dios como causa adecuada. Ahora bien, Dios no puede padecer. Entonces, las afecciones se encargan de designar lo que le sucede al modo: las modificaciones del modo, los efectos de los otros modos sobre él. Por esta razón, el modelo propuesto por Spinoza resulta adecuado a la hora de una teoría de las pasiones: parte de la esencia del modo no escapa a la unidad pero queda envuelta de la idea contenida en la sustancia. De todos modos siempre hay algo que traza diferencia en tanto su límite de

---

<sup>93</sup> E, Pról./III, p. 126

expresión. Esta diferencia es aquí lo propio de cada modo, en este caso, de los hombres. Entonces nos encontramos con afecciones que son en su primer momento signos indicativos, es decir, imágenes, impresiones o vestigios de los objetos de las cosas (E, II/post. 2), y sus ideas envuelven a la vez la idea de la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior que ha afectado (E, II/ 16).

Este tipo de afecciones conforman un estado determinado del cuerpo y del alma afectada que implican mayor o menor perfección que el estado precedente. Las imágenes que de allí proceden se cambian unas en otras y determinan en este sentido, un aumento o una disminución, una expansión o una restricción de nuestra existencia en la duración. En otras palabras, nuestra potencia experimenta grado más o menos grande. Cada estado de afección vincula sus imágenes e ideas al estado precedente por muy próximo que éste se halle y las proyecta a un estado posterior. No es que ambos estados se comparen en una operación reflexiva, sino que cada estado de afección determina un paso a un “más” o a un “menos”: el sabor de vino me satisface o por el contrario, su sequedad me repele.

Cada una de estas variaciones o movimientos que se observan al interior de las afecciones, Spinoza los llama afectos o sentimientos (*affectus*), signos de crecimiento y de disminución, de continuas potencias que van de un lado a otro. Spinoza nos ofrece su definición de los afectos: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”. (E, III/def 3) Las afecciones remiten a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el afecto remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación entre las relaciones de los cuerpos afectantes. Ahora bien, las afecciones, imágenes o ideas son sutilmente diferentes de los afectos-sentimientos. Las primeras aumentan nuestro grado de potencia en la medida en que se adecuan sus ideas: principio de acción de nuestra alma. En segundo lugar, tenemos los afectos: “El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dado lo cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello”<sup>94</sup>.

Así que, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna afección, entonces el afecto que se deriva es una acción, y en otro caso, una pasión. Por lo mismo, Spinoza observa que nuestra alma hace algunas cosas y padece otras en tanto tiene ideas adecuadas o inadecuadas respectivamente. De aquí se sigue “que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene” (E, III/3 cor. ) Según el caso, se dice que su potencia de acción o de existir aumenta o

---

<sup>94</sup> E, III/def. general de los afectos, p. 179

disminuye, puesto que la potencia del otro modo se añade a la suya, o por el contrario se le sustrae, la inmoviliza y fija.

Esta potencia de acción o fuerza de existir es el deseo, esto es, la misma esencia del hombre (por E, III/af1) o el conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Al aumento de la potencia de acción se le llama afecto de alegría y en el sentido contrario, esto es, al paso a una perfección menor y disminución de la potencia de acción se le conoce como afecto de tristeza. De ahí que el deseo que surge de la alegría es favorecido o aumentado por el mismo afecto de la alegría. En cambio, el que surge de la tristeza es disminuido o reprimido por el mismo afecto de tristeza.

Tenemos sobre el papel que mientras nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes, se explican por la naturaleza del cuerpo exterior y por la imagen o idea confusa que de dicho cuerpo tenemos. A estos sentimientos los llama Spinoza pasiones, puesto que nosotros no somos su causa adecuada<sup>95</sup>. Pero, estas pasiones suponen la idea de un cuerpo que conviene o no conviene con el nuestro. En el primer caso, la pasión es de alegría, y, en el segundo, la pasión es de tristeza. ¿Por qué la alegría es todavía una pasión? Se considera de este modo en cuanto que la potencia de acción del hombre no ha aumentado hasta el punto en que se concibe adecuadamente a sí mismo y a sus propias acciones.

Una pasión en sentido práctico es un grado de conocimiento con el que queremos plegar las cosas a nosotros como si estuvieran en nuestro poder; así una pasión (afecto-sentimiento) puede expresarse de dos modos distintos, según se trate de una pasión racional (pasión-alegría), o de una pasión irracional (como pasión-tristeza). Esta última se constituye en el estado de esclavitud del hombre. Cuando la pasión se vuelve sobre la idea de la que procede, la alegría se torna amor, y la tristeza odio.

Detengámonos por un momento en el hombre de pasiones tristes o irracionales para observar de qué forma su potencia disminuye o reduce el poder de formar ideas adecuadas, y se sume en su miserable estado de esclavo y tirano. El hombre de pasiones tristes es el hombre que reúne lo infinito del deseo con la confusión del ánimo; se trata pues, del hombre de la superstición que recoge las pasiones en general y las pone al uso de los demás al representar su absoluta incapacidad de actuar. Ahora bien, el hombre que se vale de estas pasiones tristes, que las necesita para asentar su poder, es el hombre que engaña a los otros disfrazando con el nombre de religión el temor. Entonces, luchan por su

---

<sup>95</sup> "nos pati dico cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa": "digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial" E, III/def 2.

servidumbre como si se tratara de su salvación (TTP/pref.). Hay, por otra parte, una especie de tirano que prefiere detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos (E, pról. /III). Ambos tipos de tirano necesitan para triunfar la tristeza del espíritu, de igual modo que los ánimos tristes necesitan a un tirano para propagarse y satisfacerse. El segundo tipo de tirano, que denuncia Spinoza, obedece a la figura del hombre que considera las pasiones como producto de algún vicio de la naturaleza, “parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado”. (E, pról. /III).

Asimismo, estos hombres defienden como verdad esta ficción que se envuelve en los signos de la superstición: este hombre es el sacerdote. Ciertamente, Spinoza está mostrando la trinidad moralista que dibuja al hombre del resentimiento, que hace de la miseria o la impotencia su única pasión. Esta forma de la enfermedad no es menos que la forma de la apariencia de vida y de su desprecio. La potencia de estos hombres de pasiones tristes se esfuerza en sostener las falsificaciones de la vida y el culto a la muerte. Aún más, ¿quiénes son los hombres de pasiones tristes? Los despreciadores de la vida, son a su vez, los despreciadores del cuerpo y del espíritu<sup>96</sup>. Generan la inconveniencia de los encuentros entre los hombres. Su tristeza los pervierte y adopta la forma de odio y de odio contra sí mismos: los hombres se sienten culpables ante el desencadenamiento de sus pasiones tristes.

Bajo ningún aspecto, las pasiones tristes pueden ser afirmativas. Su poder reduce la potencia de comprensión de las verdaderas causas de las pasiones y el desbordamiento de toda tristeza nos conduce por la vía de la desesperación, del desprecio, de la decepción, de la indignación, del menosprecio, de la envidia, de la soberbia, de la vergüenza, de la venganza, del arrepentimiento y de la humildad: sentimientos tristes que aumentan nuestro estado de esclavitud<sup>97</sup>.

En el conjunto de esta teoría de las afecciones, las pasiones tristes representan el grado más bajo de nuestra potencia y nos separa, por así decirlo, de nuestra potencia de obrar. Todo ocurre como si al encuentro de nuestro cuerpo con un cuerpo exterior que no nos conviene, la potencia de este cuerpo se opusiera a nuestra potencia. De donde resulta que una vez impedida y disminuida nuestra potencia de acción nos refugiamos en la alienación y descansamos en las armas del tirano: los fantasmas de la superstición.

---

<sup>96</sup> “Los tuberculosos del alma: apenas han nacido, y ya han comenzado a morir, predicán el abandono a la vida y porque la vida no es más que sufrimiento les parece atractiva la ilusión de la vida eterna” NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1985 p. 76

<sup>97</sup> Referencia a las afecciones E, III.

Ahora bien, esta potencia que nos mantiene separados lucha en su insistencia de permanecer siempre la misma, tal y como sucede con las pasiones alegres, no en vano la alegría no deja de ser pasión, puesto que tiene una causa exterior y quedamos todavía separados de nuestra potencia de acción. Pero en esta oportunidad, nuestro cuerpo al experimentar una pasión alegre ha participado de un encuentro conveniente cuya relación se compone con nuestra naturaleza; se diría que su potencia se suma a la nuestra; asunto que resolverá la transvaloración de los afectos-tristes en alegrías activas, aunque empero, no poseamos formalmente nuestra potencia de acción. Sin embargo, la potencia aumentará en proporción al afecto. Su potencia de pasión es la condición *sine qua non* del desenvolvimiento del afecto de alegría en gloria, sobreestima, seguridad, admiración, devoción (...). Con todo, lo primero que aparece es la pregunta por la mutación de una pasión triste (irracional) a una pasión dichosa (racional), esto es, la modificación de nuestras ideas confusas por ideas inadecuadas.

La explicación en materia epistemológica y en materia de una teoría de las pasiones se presenta en la siguiente afirmación de Spinoza: “el alma sólo se esfuerza en imaginar aquellas cosas que ponen su potencia de actuar” (E, III/ 54). Añadamos a esta proposición que por el sólo hecho de que el alma imagina su impotencia, se entristece, lo cual nos sugiere que la esencia del alma sólo imagina lo que es y puede el alma, es decir,

*(...) pertenece a la naturaleza del alma imaginar únicamente las cosas que ponen su potencia de actuar. Así pues, cuando decimos que el alma, mientras se contempla a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, mientras se esfuerza por imaginar algo que pone su potencia de actuar, este conato suyo es reprimido, o sea, que ella se entristece<sup>98</sup>.*

El paso de una idea confusa a una idea adecuada, esto es, el paso de una pasión triste a una pasión alegre se logra en la medida en que los hombres comprenden las causas por las que poseen tales ideas o pasiones. Una vez se entiendan las conveniencias e inconveniencias de los encuentros entre las relaciones de los cuerpos que expresan dichas ideas, comprenderemos también la potencia de acción que se constituye en el esfuerzo de aumentar la perfección de las relaciones. Asistimos entonces al encuentro del *conatus*, que es en nuestro estudio de la teoría de las pasiones, la expresión de la potencia de acción. Potencia o deseo: no es más que nuestra propia esencia. Del deseo surge la alegría y la tristeza. Tres afectos primarios de los cuales proceden todos los demás. Considerado el deseo como la misma esencia del hombre en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo, ponemos el acento en las tendencias del hombre, en sus impulsos, apetitos y voliciones que

---

<sup>98</sup> E, III/ 55 dem, pp. 162 y 163

son diversas obedeciendo a la diversidad misma de la constitución de los hombres.

Valdría decir además, que este deseo es el mismo apetito sólo que con la conciencia del mismo, y que, en cambio, el apetito es la misma esencia del hombre, en cuanto que está determinado a hacer aquellas cosas que contribuyen a su conservación. Spinoza insiste que el verdadero problema está en que los hombres no alcanzan a comprender lo que es el deseo y la mayor parte de los que han contemplado los afectos de los hombres no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. En efecto, nadie ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos. (Pról. /III)

En otro sentido, también algunos filósofos han afirmado del deseo que es la fuente de la ignorancia<sup>99</sup>, como si se tratara de algún vicio de la naturaleza. Frente a estas objeciones, Spinoza responde que todos los afectos que del deseo proceden y nos arrastran en diversas direcciones de modo que nos confunden sobre dónde dirigirnos; todos, empero, considerados en sí mismos se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa, cuya simple contemplación nos agrada.

Asumimos por lo que precede que todas las pasiones (tristes o alegres) al igual que las afecciones que afirman nuestra potencia de acción merecen un tratamiento teórico y se busca comprender las causas de su presencia en los hombres, antes de excluirlas. La fórmula es significativa: entendiendo las pasiones, nuestro conatus (esto es, el esfuerzo de perseverar en nuestro ser) se esforzará por aumentar el grado de potencia de nuestras alegrías y, por el contrario se aleja de nuestras pasiones de tristeza. Por lo anterior, no podemos negar que el conatus aunque no determina a los seres para empezar a existir, está por el contrario determinado por aquellos afectos que permiten el aumento o disminución de su potencia de acción. Un hombre triste, por ejemplo, que odia y siente culpa, como un hombre que ama y permanece en la alegría, o, en otras palabras, un hombre que tiene ideas confusas como si las tiene claras y distintas, es un hombre que se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo. (E, III/9) En el primer hombre, esto es, el que está atiborrado de ideas confusas y pasiones tristes, la potencia disminuye su grado al imaginarse impotente. En el segundo hombre, el hombre de ideas adecuadas y pasiones alegres, la potencia aumenta, al imaginarse e imaginar los otros cuerpos en conveniencia con el suyo. En ambos casos, estos hombres son conscientes de su conato

---

<sup>99</sup> PLATÓN. *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 122

*La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas, por tanto, se esfuerza en perseverar en su ser lo mismo en cuanto que tiene ésta como en cuanto que tiene aquéllas, y ello por cierta duración indefinida. Pero, como el alma es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo se sigue que el alma es consciente de sus conatos<sup>100</sup>.*

Ahora bien, ser consciente de su deseo no determina que el hombre sepa por qué desea lo que desea o más bien cuál es la causa de su deseo. Por eso dirá Spinoza que los hombres son conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo (Pról. /IV), “los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran” (E/I ap). El resultado del desconocimiento de las causas de los apetitos ha llevado a los hombres a hacer todo por la utilidad que desean, esto es, a hacer todo por un fin. En el ejemplo que expone Spinoza en el prefacio de la IV parte de la *Ética*, se evidencia cómo la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa: “cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos otra cosa sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica ha tenido el apetito de edificar una casa”.

Finalmente, Spinoza reitera que este apetito singular que ponemos como causa final no es otra cosa que la misma esencia del hombre, causa eficiente, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Sin embargo, difícil será comprender todo esto y en su lugar no nos esforzamos, no queremos, no apetecemos, ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos y deseamos (E, IV/9 esc.). Más tarde esta misma sentencia la encontraremos en Nietzsche. “Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar”<sup>101</sup>.

La reflexión filosófica acerca del deseo es una exhortación por parte de Spinoza a comprenderlo como un momento posterior al conocimiento del objeto que se ama o se odia según convenga o no. De modo que, si por el conocimiento de dicho objeto resulta un choque entre los encuentros de las relaciones (entre las partes y el todo), esto sugiere por lo demás que nos alejemos por completo de la cosa y así no desearla y aumentar nuestra potencia con miras en esforzarnos en aquello que nos complemente y eleve nuestro conatus.

---

<sup>100</sup> E, III/9, p. 133

<sup>101</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1985 p. 70

Por su estricto paralelismo, Spinoza entiende que el conato cuando se refiere sólo al alma se llama voluntad y cuando se refiere al alma y cuerpo se llama apetito, de suerte que toda acción o pasión en el alma es una acción o pasión en el cuerpo. Y, lo que el alma desea como conveniente no está separado de la utilidad que pueda prestarle al cuerpo. Así, si asentimos a un deseo, es decir, si nuestra voluntad que es nuestro entendimiento consigue comprender las causas de dicho apetito, nuestra potencia de acción aumentará en procura de alejarnos de toda pasión triste o irracional.

El amante precede al amor, como la caricia a la mano, nos acostumbramos a vivir en la medida en que vivamos, más tarde vendrá el amor por la vida. Conviene sin embargo, resaltar que en su paralelismo psicofísico, Spinoza afirma que ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, pues, "(...) lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento y no de la extensión (por, II/def1), es decir, que no es un cuerpo, que era lo primero. Por otra parte, el movimiento y el reposo deben proceder de otro cuerpo"<sup>102</sup>. Finalmente el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este, ya bajo aquel atributo y por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma, "*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*"<sup>103</sup>.

La filosofía de Spinoza es la filosofía de la vida y de su afirmación. De ahí que denuncie todo lo que nos separa de la vida, todos esos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. Su malestar pone en evidencia el sistema que irrumpe sobre la crisis: antes de anatémizar todo lo que resta a nuestra potencia, a nuestra esencia o conatus, exige ser entendido. Su propuesta de una teoría de las pasiones expone dos sentidos de las mismas; las pasiones irracionales, meras opiniones, pero no errores —el error no existe, la opinión merece un tratamiento de sus causas—, por tanto son dignas de nuestro conocimiento, pues considera una pasión en sí misma descubrimos que se sigue de la necesidad de la naturaleza al igual que las demás cosas singulares; las pasiones racionales más cercanos por su potencia al conocimiento de los efectos por sus causas. Los dos tipos de pasiones son correlativas y el segundo debe comprender el primero aunque sea sólo para alejarse de él. Para Spinoza, hasta los hombres ignorantes pueden prestar una ayuda humana

*Sucedee con frecuencia que sea necesario recibir de ellos beneficios y, en consecuencia, corresponderles con gratitud según su ingenio.*

---

<sup>102</sup> E, III/22, p. 141

<sup>103</sup> Scholium: "Unde fit ut ordo sive rerum concatenatio una sit sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis". E, III/2 esc, p.128 (para la versión en castellano)

*A lo cual se añade que también hay que ser cautos en declinar sus beneficios, para no dar la impresión de que les despreciamos a ellos o de que, por avaricia, tememos recompensarles, no sea que, mientras huimos de su odio, incurramos por ello mismo en su ofensa<sup>104</sup>.*

Referida a este contexto, la relación que existe entre la apreciación cognitiva y la tendencial, esto es, de las pasiones, se explica de la siguiente manera: así como una idea inadecuada posee una pequeña cantidad de potencia para adecuarse, del mismo modo una pasión irracional posee una cierta cantidad de potencia que le sirve para pasar a una pasión racional una vez se comprenda aquella. De ahí que, nosotros padecemos en la medida en que tenemos ideas inadecuadas (III/56dem.). Está pues, en la comprensión de las causas que generan una idea inadecuada y una pasión irracional, el eje que nos dirige a aumentar nuestro conatus o potencia (en la medida en que aumentemos la potencia de nuestras ideas adecuadas) y a alejarnos de todo aquello que produzca un conflicto en el ánimo.

### **3.2. LA FLUCTUACIÓN DE LAS PASIONES**

Por lo que precede, podemos constatar que el proceso de inversión de una pasión irracional (triste) en racional (alegre) no es tan simple cuando en nuestro cuerpo converge una serie indeterminada de pasiones que, por así decirlo, se cruzan entre sí, y generan un caos en la comprensión de lo que le sucede a nuestro cuerpo. Como quiera, la fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores y esto obedece a que la naturaleza o esencia de los afectos no puede ser explicada por nuestra sola esencia o naturaleza, sino que debe ser definida por la potencia, esto es, por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra. (E, III/33)

Si la potencia humana es superada por la potencia de las causas exteriores y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros, significa que de cada afecto se dan tantas especies como especies hay de objetos por los que somos afectados. Frente a la diversidad, los hombres pueden ser afectados de tantas maneras que suele suceder que discrepan en naturaleza y por lo tanto ser variables. No estamos lejos de ver que a la pregunta por la estructura (fábrica) del cuerpo, le sigue la determinar qué puede un cuerpo.

---

<sup>104</sup> E, IV/70 esc. p. 230

Sabemos que, la esencia del modo es a su vez un grado de potencia, expresión de la potencia divina, esto es, parte intensiva o grado de intensidad y su idea – adecuada por estar contenida en la potencia infinita— es también un grado de conocimiento<sup>105</sup>. Cuando las partes extensivas del modo han sido designadas exteriormente para entrar en la relación que corresponde a su grado de potencia o esencia, decimos que pasa a la existencia. Desde este momento, dicha esencia queda determinada ella misma como *conatus*, es decir, tiende a perseverar en la existencia manteniendo y renovando las partes que le pertenecen según su relación<sup>106</sup>. Aunque el *conatus* no es la tendencia a pasar a la existencia, es decir no determina a las partes intensivas a existir, sí persevera en la existencia y es determinado por nuestras afecciones (*affectio*). Por esta razón, el *conatus* es una tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado<sup>107</sup>.

Entiéndase pues, que esta capacidad de afección se satisface necesariamente a cada instante mediante afecciones, esto es, mediante imaginaciones, afectos y pasiones, que no tiene al modo por causa adecuada y que otros modos existentes producen en él. Admitamos que el modo existente tiene una esencia que, como grado de potencia posee actualmente un muy grande número de partes que se expresan al exterior, es decir, partes extensivas que se afectan de diversas maneras. Entonces, el modo existente tiene una aptitud de ser afectado de un grande número de maneras; mientras existe este poder es colmado de manera variable, pero siempre y necesariamente colmado bajo la acción de los modos exteriores. Pero hay más. Spinoza asevera que un modo dejará de existir cuando ya no puede seguir manteniendo entre sus partes la relación que lo caracteriza. Deja de existir cuando ya no es apto para poder ser afectado de un gran número de maneras.

Como quiera, la esencia en acto no puede, por lo tanto, determinarse en la existencia sino como esfuerzo, es decir, en continua comparación con otras potencias que siempre pueden prevalecer (E, IV/3,5). En todo caso, trátase del afecto-sentimiento basado en la tristeza y el odio, la capacidad de afección se satisface necesariamente según la determinan las ideas de los objetos dados, o en otras palabras, las afecciones dadas que determinan al modo a hacer esto o aquello. El hombre razonable y el insensato se distinguen por sus afecciones y sus afectos, pero se esfuerzan igualmente por perseverar en la existencia en función de sus *affectio et affectus*. Así, la diferencia está en la potencia: el *conatus*, como todo estado de potencia, siempre está en acto y siempre se esforzará en cubrir toda huella de tristeza y en experimentar alegría, de suerte que encuentre la causa de dicho objeto y evite la causa de la tristeza. Dicho de otro

---

<sup>105</sup> “No puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada”. E, IV/4, p. 188 y 189

<sup>106</sup> Cf. E, IV/39, p. 211

<sup>107</sup> Cf. E, IV/38, p. 210

modo, el conatus aumentará nuestra potencia de acción una vez se vea obstaculizada por la tristeza. ¿Cómo lo hace? En la medida en que se esfuerza por imaginar y organizar sus propios encuentros, es decir, en la medida en que consigue entre los diversos modos aquellos que convienen a la propia naturaleza de cada cuerpo y armonizan con uno mismo.

En definitiva, a la pregunta por cuál es la estructura del cuerpo, Spinoza responde: la composición de su relación y, entonces, ¿qué es lo que puede un cuerpo? Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de ser afectado, pero resulta la mayoría de las veces que nadie sabe lo que puede un cuerpo: no se ve cómo un modo finito al comienzo de su existencia, podría tener otra cosa que ideas inadecuadas; no se ve en consecuencia, cómo podría experimentar otra cosa que sentimientos pasivos. Más aún, no sabemos aún cómo llegaremos a producir afecciones activas; no sabemos pues, cuál es nuestra potencia de actuar y hasta dónde va y mucho menos de cuáles afecciones somos capaces.

Frente a este confuso panorama es difícil determinar el poder de nuestro cuerpo: *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Sin lugar a dudas, esta confesión de Spinoza desata una violencia que pone en evidencia una pléyade de causas de nuestras acciones de las cuales no sabemos nada y a las cuales estamos lejos de acceder. Para determinar qué es lo que separa al alma humana de los demás y en qué las aventaja, nos es necesario conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo<sup>108</sup>. La vuelta al conocimiento del poder de nuestro cuerpo nos confirma que el problema de Spinoza es el de conducir los principios de la nueva física hasta la apreciación de las esencias singulares de las cosas. Para que esto suceda, necesitamos empezar por el cuerpo y por el entendimiento de su potencia que es capaz de ser tocada por la pasividad en la medida en que es activa.

Este proceso de actividad y pasividad señala, en efecto, un dinamismo oscuro cuando dos pasiones distintas se encuentran en la medida en que nuestro cuerpo y su potencia es definida por la naturaleza de las causas exteriores. Oscuro porque nada sabemos de nuestro cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, “pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones” (E, III/2 esc.), y menos aún la de sus afectos: estar en la física de los afectos y de la multiplicidad, es estar en el reino de la *fluctuación (fluctuatio)*<sup>109</sup>. La fluctuación del ánimo representa el primer elemento del ritmo constitutivo. Entonces, se trata de considerar las pasiones no como fallas de la naturaleza humana sino como parte de su esencia. Pero, ¿qué nos dice Spinoza que sea la fluctuación del ánimo? Se trata desde luego de cierta

---

<sup>108</sup> En su profunda coincidencia con Spinoza sobre el tema del cuerpo, Nietzsche se pronuncia: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”. NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1985 p. 60

<sup>109</sup> La fluctuación puede ser entendida como la duda, el titubeo, la vacilación (vacillatio, haesitatio, titubatio, dubitatio)

disposición del alma que surge de dos afectos contrarios, la cual se relaciona con el afecto como la duda con la imaginación (E, III/17 esc.)

Hemos visto que el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto

*puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo. Y, viceversa, como una y la misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá afectar de diversos modos a una y la misma parte del cuerpo. Por todo lo cual fácilmente podemos concebir que uno y el mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos<sup>110</sup>.*

De aquí podemos inferir que este encuentro de afectos contrarios señala el conflicto de las pasiones. Por ejemplo, si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiaremos y amaremos a la vez: los efectos que experimenta un concertista en su primera presentación están constituidos de dos afectos contrarios, por un parte, siente alegría al mostrar su obra de arte, y por otra parte, experimenta temor ante la aceptación del público. Si se considera cuidadosamente la fluctuación de los afectos, se observan dos aspectos fundamentales para su comprensión. En primer lugar, dos afectos que entran en conflicto, son en sentido estricto, pasiones, en donde uno de ellos experimenta un aumento en su potencia y el otro una disminución de la misma; en ningún sentido se trata de “afecciones”, entonces la potencia de acción no se ve involucrada en la fluctuación. En segundo lugar, los afectos que entran en contradicción lo hacen simultáneamente, y no se sigue del primero de los afectos el otro, por ejemplo: una situación distinta es cuando experimento en mi cuerpo el sabor del vino, en principio, me colmará de alegría, pero en el momento en que se excedan sus partes en mi cuerpo, las consecuencias me harán recordarlo con gran molestia. En consecuencia, el exceso de una pasión alegre puede configurarse en una pasión triste, y esto sólo puede suceder cuando tomamos en cuenta las pasiones y no las acciones.

En suma, la fluctuación de las pasiones se presenta en la medida en que se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo<sup>111</sup>. Cada vez que nos referimos a un

---

<sup>110</sup> E, III/17 esc, p. 139

<sup>111</sup> Si acaso emergiera la pregunta por aquellas pasiones que normalmente los hombres tomamos en exceso, como la lujuria, la gula, la ebriedad, la avaricia y la ambición, la respuesta spinozista es contundente: Estas las más célebres especies de afectos no son sino nociones del amor y del deseo que explican la naturaleza de cada uno de estos afectos por los objetos a los que se refieren. “En efecto, por gula, ebriedad, lujuria, avaricia y ambición no entendemos otra cosa que el amor o el deseo inmoderado de comida, bebida, cópula, riquezas y gloria. Por otra parte, estos afectos, en cuanto que sólo los distinguimos de otros por el objeto al que se refieren, no tienen contrarios. Ya que la templanza, que solemos oponer a la gula, y la sobriedad a la ebriedad, y

conflicto entre las pasiones lo hacemos atendiendo a los conceptos que podemos tener de una cosa futura, ya nos convenga ya no nos convenga

*Los conceptos que tenemos respecto a la cosa misma, son: o que la cosa es considerada por nosotros como contingente, es decir, que puede suceder o no suceder, o que debe suceder necesariamente. Y con respecto al concepto: que quien lo tiene deba hacer algo o bien para favorecer que suceda o bien para impedirlo<sup>112</sup>.*

De estos conceptos se derivan la esperanza y el miedo. La primera de las pasiones no es sino una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos, (el medicamento que esperamos convenga a nuestro cuerpo y cure nuestra enfermedad). Cuando la duda se suprime el resultado es la seguridad, es decir, aparece la alegría surgida de la imagen que hemos esperado. La segunda pasión, el miedo, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa (el medicamento que tememos no convenga a nuestro cuerpo y aumente nuestra enfermedad). Si se suprime la duda aparecerá la desesperación, es decir, la tristeza de la imagen que hemos temido<sup>113</sup>. Ahora bien, los afectos de esperanza y miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo es tristeza, y la esperanza no se da sin miedo.

Hasta aquí, Spinoza nos ha explicado el primer sentido del concepto, esto es, acerca de las pasiones<sup>114</sup> en cuanto se refieren a la cosa misma. Ahora bien, en un segundo sentido, el filósofo de la potencia piensa que es importante entender aquellas pasiones que nacen de los conceptos que se refiere a aquel que concibe la cosa, es decir, las ya mencionadas fluctuaciones. Por lo que toca a éstas, su propia naturaleza nos hace conocer su imperfección al constituirse en ese tipo de pasiones que impiden, por así decirlo, nuestra potencia de acción. Y porque el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y por tanto, puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo, las fluctuaciones del ánimo proceden de causas que son causa por sí de un afecto y causa por accidente de otro<sup>115</sup>. Por tratarse de dos pasiones

---

finalmente la castidad a la lujuria, no son afectos o pasiones, sino que indican la potencia del ánimo que modera estos afectos” E, III/56 esc, p. 165

<sup>112</sup> TB, II capítulo IX, § 2, p. 119

<sup>113</sup> Cf. E, III/18 esc 2, p. 140

<sup>114</sup> Respecto a la esperanza y el miedo diremos que, aunque en ocasiones Spinoza las considera por separado de las fluctuaciones, éstas son de todos modos formas de conflicto entre los afectos, pues engendran duda, titubeo, e indecisión. Sin embargo, nos mantenemos en la sutil diferencia que nos presenta el filósofo en cuanto el concepto al que se refiere cada una de las pasiones. La esperanza y el miedo se derivan de lo que puede suceder o no, la fluctuación indica más bien, la acción inevitable sobre la cual tenemos el poder de permitir que se lleve a cabo o se evite. Por lo que respecta a estas pasiones nos resultará muy fácil comprobar que nacen de la opinión. Pues como se dijo anteriormente, todas las cosas tienen sus causas necesarias y deben suceder necesariamente como suceden.

<sup>115</sup> Cf. E, III/17esc, p. 139

encontradas, una triste y la otra alegre, la fluctuación de los afectos tiene su contrario, a saber: el coraje que es una pasión desprovista de toda duda. Por lo tanto el concepto de la cosa se presenta como necesaria (factible) y aquel que lo tiene se esfuerza para favorecer que suceda o para impedirlo<sup>116</sup>.

Reconozcamos que la fluctuación de las pasiones no expresan nada afirmativo de la esencia –por el contrario nos reprime ante el temor de otro mal— y disminuyen nuestro grado de potencia: indican defecto de conocimiento e impotencia del alma. De ahí que, Spinoza afirme que la seguridad y la desesperación que preceden al presagio<sup>117</sup> son también signos de impotencia. Si se considera cuidadosamente, las pasiones son aquellas tendencias que obedecen a una cierta manera como el hombre se relaciona con las cosas a través de cierta forma de conocimiento. En otras palabras, la fluctuación de las pasiones responde a un conflicto en las formas del conocimiento, porque ignoramos (dudamos) las causas de nuestro deseo.

A la pregunta por lo que puede un cuerpo se interpone una serie de respuestas que pueden trastocar el orden natural. Pensar en el cuerpo es, de cierta y determinada manera, pensar en la fluctuación de las pasiones, pues éstas constituyen el momento de la suspensión de nuestro conocimiento y de la potencia de obrar. Habrá lugar para mostrar de qué manera Spinoza resuelve el tránsito por este estado de miseria e ignorancia y cómo llegamos al estado en que nuestro grado de potencia y de conocimiento aumente. Por ahora, esta situación se presenta como el pretexto para la formulación de lo que es la pregunta ética por excelencia en la filosofía de la potencia: ¿Cómo logramos pasar de un estado de impotencia a otra en donde se afirme la potencia infinita de acción?

---

<sup>116</sup> Cf. TB, II, Capítulo IX, § 5, p. 122. Tal parece que hay un cambio en la concepción de la noción “coraje” a lo largo del proceso del pensamiento spinozista. En esta obra, Spinoza presenta como contrario a la fluctuación, el coraje, asunto que nos incita a pensar que este afecto, se trata de una pasión alegre por supuesto. Ahora bien, en la madurez de su obra, es decir, en la *Ética*, Spinoza no menciona dentro de la lista de afectos al coraje. Si observamos con mayor detenimiento la voz latina “coraje” tiene por lo menos dos acepciones diferentes, la primera como *virtus* (valor), y la segunda como *ira* (indignación). Por lo aquí tratado, el sentido que corresponde a “coraje” es el de la *virtus*. Si seguimos adelante en la *Ética* observamos que a partir de la IV parte de esta obra, Spinoza ofrece todo un tratamiento explícito acerca de la virtud, en donde la presenta como afección activa y no pasiva. Tenemos entonces que, en el TB virtud (coraje) es un afecto pasivo (de dicha, pero pasivo) y en la *Ética* virtud no forma parte de las pasiones. Antes de sugerir que se trata de un vacío que deja Spinoza en su argumentación, intuimos que se trata de la validación de la fluctuación, por parte de la filosofía de la potencia, como el primer momento en la constitución del ser, el instante previo a toda forma de conocimiento; las olas confundidas en el infinito mar necesitan ser conocidas para escapar a su ímpetu de sus encuentros fortuitos: conocer para moderar.

<sup>117</sup> “Una vez confirmado el presagio, esto es, la duda, se indica un defecto de conocimiento e impotencia del alma, y por esta causa, también la seguridad y la desesperación que les ha precedido la tristeza son signos de impotencia” E, IV/47 esc, p. 157

### 3.3. LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA CONCIENCIA

Para entender qué es lo que puede un cuerpo, necesitamos comprender primero de cuántas y diversas maneras puede ser afectado. El esfuerzo por aumentar la potencia no puede separarse de un esfuerzo por alcanzar el máximo poder de afección:

*Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchísimas cosas, es quien menos sufre los conflictos de los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y por tanto, tiene potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia, de hacer que todas las afecciones se refieran a Dios<sup>118</sup>.*

Tal estado sería posible alcanzarlo en la medida en que se entienda el *conatus*, no sólo como instancia mecánica, de conservación, mantención y perseverancia, sino además que sea tenido en cuenta como instancia dinámica de aumento y favorecimiento.

Llegar a este momento de nuestro conocimiento implica además restarle supremacía a la conciencia en contraste con la razón. Los hombres apetecen y son conscientes de sus apetitos, pero ignorantes de las causas de dichos deseos. Y, además, creen saber por qué desean, pues confían que la conciencia muestra las cosas en su esencia singular infinita. Pero Spinoza nos enseña que la conciencia no es más que el estado más inmediato de nuestros cuerpos, y por tanto, éste es susceptible de variar de diferentes maneras según como lo indiquen los demás modos existentes.

Pero, ¿por qué confiamos nuestro conocimiento a la conciencia? Spinoza piensa que es precisamente por la jerarquía que le atribuimos por encima del cuerpo. Recordemos que Spinoza rechaza toda superioridad del alma sobre el cuerpo y no precisamente para instaurar una primacía del cuerpo sobre el alma. Por el contrario, lo que es acción o pasión en el alma es también necesariamente acción o pasión en el cuerpo. No estamos lejos de ver que la propuesta de Spinoza de empezar por saber acerca del poder de nuestro cuerpo no tiene otro objeto que mostrar que éste supera el conocimiento que de él se tiene, así, el *darse cuenta de*, esto es, tener conciencia de nuestro cuerpo no nos asegura que sepamos algo en concreto de él. Un modelo corporal como éste no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación con la extensión, sino algo mucho más importante, “una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo”<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> E, V/39dem, p. 265 y 266

<sup>119</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores, 1981. P. 29

No negamos que la conciencia es la propiedad de la idea de desdoblarse y multiplicarse hasta el infinito: la idea de la idea. Pero, resulta que esta idea de la idea es idea de cualquier afección del cuerpo humano, de ahí que Spinoza diga que no implica el conocimiento adecuado del alma humana<sup>120</sup>. Por tanto, afirmamos que la conciencia es la propiedad física de la idea y no como se piensa; la propiedad moral del sujeto, no es reflexión del espíritu sobre la idea, sino reflexión de la idea en el espíritu.

Sucede que, confiando nuestro saber a la conciencia conseguimos aumentar nuestras ideas confusas y mutiladas: las condiciones en que conocemos las cosas y somos conscientes de nosotros mismos nos condenan a no tener más que ideas inadecuadas, efectos separados de sus propias causas<sup>121</sup>.

Dentro de este marco, Spinoza nos muestra una conciencia falsa, mera ilusión de las causas reales de lo que le sucede al cuerpo, y es en este sentido, que nuestro filósofo advierte que la infancia es un estado miserable en donde estamos condenados a efectos cuyas causas no llegamos a comprender:

*(...) nadie se compadece de un niño porque no sabe hablar, andar, razonar, y porque, en fin, vive tantos años como inconsciente de sí mismo.... y, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas<sup>122</sup>.*

Spinoza sugiere que, el estado de conciencia está atravesado por una triple ilusión: ilusión de las causas finales, cuando trastrocamos el orden de las cosas y tomamos los efectos por las causas. Ilusión psicológica de creernos libres, cuando al no retener sino efectos de los que ignoramos las causas, la conciencia presta al espíritu un imaginario poder sobre el cuerpo, cuando ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo en función de las causas que lo hacen obrar<sup>123</sup>. Finalmente, tenemos la ilusión teológica, que consiste en invocar a un Dios dotado del entendimiento y voluntad que mediante causas finales o decretos libres disponga para el hombre de un mundo a la medida de su gloria y castigos<sup>124</sup>. Esta última ilusión se explica porque sucede la mayoría de veces que a la conciencia no le es posible imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de fines.

---

<sup>120</sup> Cf. E, II/29, p. 101

<sup>121</sup> Cf. E, II/28, p. 101

<sup>122</sup> E, V/6 esc, V/9 esc, p. 249 y 250

<sup>123</sup> Spinoza nos acerca a la comprensión de este tipo de ilusión cuando nos presenta el siguiente ejemplo: nos creemos libres por pensar que al tener la voluntad de ver un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate porque así lo pedimos. Cf. E, pról/V, P.

<sup>124</sup> Cf. E, I/ap

Tras la evidencia de la ilusión, la teoría de la imaginación se ha movido desplazando la física de los cuerpos elementales, trayéndola al terreno de la conciencia: el *conatus* físico se ha transfigurado definitivamente en deseo como apetito con conciencia. De *appetitus* a *cupiditas*. Pero esto no significa en absoluto que la conciencia añada algo al apetito: no deseamos el objeto de nuestro deseo porque lo consideremos conveniente a nuestros encuentros, sino, que por el contrario, consideramos que es conveniente el objeto de nuestro deseo, sólo porque lo deseamos<sup>125</sup>.

Se trata desde luego de avanzar en el proceso de reflexión y no quedarnos en la idea de la idea de una afección sin saber ni siquiera lo que ella es y de qué modo conviene a nuestro cuerpo. Para contrarrestar esta situación, Spinoza propone el camino de la *autoconciencia*: momento de la razón. Si el pensamiento en el orden de la imaginación confusa de una causa externa se reemplaza por el pensamiento en un orden intelectual, una afección activa reemplaza a la pasión. En efecto, estar en un estado de autoconciencia es estar en el campo de la razón y esto significa conocer el orden y concatenación de las causas de nuestras afecciones, cuando seleccionamos aquellas que convienen a nuestro cuerpo al imaginar su idea como constitutiva de nuestra esencia y de nuestro grado de conocimiento de la naturaleza.

Somos esclavos en la medida en que lo que nos ocurre está determinado por causas exteriores, y somos libres en la medida en que nos determinamos nosotros mismos. Entonces, todos los sufrimientos pueden disminuirse mediante una comprensión de sus causas en el instante mismo en que los afectos de la razón prevalecen sobre las pasiones tristes. El despliegue de la razón en la articulación y en el equilibrio con el cuerpo constituye la nueva concepción de la conciencia que supera el estado inmediato de su potencia y deja de ser una respuesta a la condición moral del sujeto (ya no se concibe a la conciencia como el plano sobre el que se funda la Moral) como imperio de domino de las pasiones.

Spinoza caracteriza la efectividad del ser. El poder del ser sobre el deber ser es dinámico y tendencial. Obediencia, significa ignorancia, creencia en la supremacía de la conciencia. Como su antípoda se erige la razón capaz de comprender en sí mismo el desarrollo de conocerse como causa eficiente. La razón no trasciende, ni altera el cuerpo. Lo completa y lo desarrolla, por eso jamás el deseo que nace de la razón puede tener exceso, su deseo no es desmesurado, pues este deseo se considera en cuanto que actuamos y expresa, por decirlo así, la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que se la concibe determinada a hacer aquellas cosas que se entienden adecuadamente por la

---

<sup>125</sup> Cf. E, III/9 esc. P. 134

esencia del hombre<sup>126</sup>. “Así, pues, si este deseo pudiera tener exceso, es que la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma o podría más de lo que puede”<sup>127</sup>; y lo que puede un cuerpo es su misma naturaleza, su estructura y fábrica, y sus límites de ser afectada, entonces una situación como esta es por definición contradictoria.

En otro sentido, Spinoza advierte que existe otra noción que se ve alterada por la falsa conciencia, esta es, la experiencia (*experientia*). Se supone que la experiencia sólo se da en la medida en que se puede hacer conciencia. Pero ya dijimos que, si tener conciencia es *darse cuenta de*, todavía no tenemos muy claro qué cosa es darse cuenta de algo. Así, aunque la experiencia no implique darse cuenta de, este último ítem sí implica la experiencia: de nuevo, no es el espíritu que reflexiona sobre la idea (*experientia*), sino la idea que reflexiona sobre el espíritu. Ahora, si la experiencia es un darse cuenta de, estaremos refiriéndonos a otra experiencia. Se exige una vez más la acción de la autoconciencia que es determinante para distinguir la causa de los efectos y la experiencia de las afecciones: la experiencia no es la que afecta al cuerpo, ni el cuerpo afectado, ésta es el acontecimiento entre ambos, es decir, entre lo que afecta y el cuerpo afectado. ¿Qué ha pasado para que algo pueda afectar al cuerpo? Un acontecimiento, una experiencia: mecanismo y dinamismo no obligación: para transvalorar el sentido de nuestra conciencia se precisa conocer y no obedecer. Para transvalorar el sentido de nuestra experiencia necesitamos librarla de toda definición holística como si se tratara de una sola y la misma. Autoconciencia y experiencia: elementos constitutivos de la razón cuyo deseo se encauza en el conocimiento real de las esencias singulares y no en los abstractos que de ellas derivan a causa de la superstición.

---

<sup>126</sup> “Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit cujus adæquata sumus causa hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi”. E, III/def 2, P. 126 de la versión en español

<sup>127</sup> E, IV/61 dem, P.225

## 4. LA VISIÓN ÉTICA EN EL PROYECTO CONSTITUTIVO DEL SER

### 4.1. SPINOZA: MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

“Después que los hombres se convencieron de que todo cuanto se hace, se hace por ellos mismos, debieron considerar como lo principal de cada cosa aquello que es lo más útil<sup>128</sup> para ellos y estimar como más excelente aquellas cosas por las que son mejor afectados. Y así debieron formar estas nociones para explicar la naturaleza de las cosas, a saber, bueno y malo”<sup>129</sup>. Sobran razones para pensar que Spinoza denuncia desde el principio la ilusión de la conciencia, en especial, la ilusión de la causa final. Esta situación obedece, según el filósofo de Ámsterdam, a la formación de los llamados términos trascendentales o abstractos, como ser, cosa, algo, etc. Sin lugar a dudas, “estos términos tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en él cierto número de imágenes distintas y simultáneas”<sup>130</sup>. Sucede que, al formarse tantas imágenes al mismo tiempo, el alma imagina todos los cuerpos confusos y sin distinción alguna, tal y como se confunden en el mismo cuerpo. De ahí que aquélla envuelva a éstos bajo el atributo de ser, cosa, algo, etc. Así también, se derivan los universales, como hombre, caballo, perro, etc.

Tras esta ilusión Spinoza está seguro de que asistimos a reducir todos los individuos de la naturaleza a un solo género, el cual llamamos el más general, y al compararlos unos a otros imaginamos que unos tienen mayor realidad que otros, de donde inferimos que unos son más perfectos que otros,

*(...) después que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres etc., y a proferir unos modelos a otros, ha resultado que cada cual ha llamado perfecto a aquello que veía que concordaba con la idea universal que él se había formado de esa cosa;*

---

<sup>128</sup> En un acercamiento a la visión spinozista, Nietzsche nos recuerda qué es lo útil: “Originariamente acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban *útiles*; más tarde ese origen de la alabanza se *olvidó* y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, de acuerdo con el hábito, habían sido alabadas siempre como buenas, fueran sentidas también como buenos —como si fueran en sí algo bueno—”. NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial, 1989, p. 31

<sup>129</sup> E, I/ap

<sup>130</sup> E, II/40 esc 1, p. 107

*e imperfecto, por el contrario, a aquello que veía que concordaba menos con el modelo por él concebido*<sup>131</sup>.

Del mismo modo, las nociones de Bien y Mal nacen porque comparamos las cosas entre sí. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. Ahora bien, según Spinoza, Dios ni conoce abstractamente las cosas, ni forma definiciones generales como Bien y Mal, pues a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga. Además, por lo afirmado en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, Dios, la naturaleza, no obra por un fin, ésta actúa con la misma necesidad que existe. Ciertamente, Spinoza advierte que para determinar qué tan conveniente o inconveniente son nuestros encuentros con otros cuerpos es necesario conocer las causas mismas de su beneficio o perjuicio. De ahí que, en el ejemplo acerca de la prohibición de Adán, Spinoza reitera que su “prohibición” consistía simplemente en que Dios reveló a éste que el comer del árbol producía la muerte, así como nos reveló que el veneno es mortífero para los hombres

*Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada. Por su defecto de conocimiento, Adán revistió aquella revelación del carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe*<sup>132</sup>.

Spinoza insiste en su afirmación: todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son un mal encuentro en la relación, un tipo de envenenamiento, intoxicación o descomposición de la misma relación. Y, en otro sentido, aquellas relaciones que se componen en el orden conforme a las leyes eternas de la naturaleza entera las agrupamos bajo la categoría del Bien. En definitiva, Bien y Mal son para Spinoza antes de razón y no seres reales. Todas las cosas que hay en la naturaleza son o cosas o acciones. Ahora bien, el bien y el mal no son cosas ni acciones. Luego, el bien y el mal no existen en la naturaleza. En efecto, Spinoza nos dice que si bien y mal fueran cosas o acciones deberían tener sus definiciones: (...) *el bien y el mal (por ejemplo, la bondad de Pedro y la maldad de Judas) no tienen una definición fuera de la esencia de Judas y de Pedro, ya que ella sólo existe en la naturaleza y a ellos no hay que definirlos fuera de su esencia*<sup>133</sup>.

No obstante, Spinoza no tiene otra salida que hablar de lo “bueno” y de lo “malo”: “(...) tenemos que conservar esas palabras (a fin de formarnos una idea del hombre como modelo de la naturaleza humana), nos será útil conservar estas

---

<sup>131</sup> E, Pról/IV

<sup>132</sup> TTP, Cap IV, p. 143

<sup>133</sup> TB, I Cap X, § 4, p. 95

mismas palabras”<sup>134</sup>. De modo que por bien, Spinoza entiende aquello que con certeza nos acerca cada vez al modelo de la naturaleza humana que nos proponemos; y por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos este modelo.

El bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo. Una cosa considerada por sí misma, no se dice ni buena ni mala; sólo se dice tal respecto a otra, según que le resulte o no útil para lograr algo que ama, así, la música es *buena* para el melancólico y *mala* para el que llora, y no es ni buena ni mala para el sordo. Entonces, cuando se dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación con otra que es mejor; o también, que una manzana es mala, sino en relación a otra que es buena o mejor<sup>135</sup>.

Aunque no haya Bien ni Mal, sí hay bueno y malo. “Más allá del bien y del Mal”...Esto no significa, cuando menos, “Más allá de lo bueno y lo malo”<sup>136</sup>. Lo bueno, esto es, lo conveniente, se presenta cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya o con toda entera. Lo malo tiene lugar, cuando un cuerpo descompone la relación con el nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia: como actúa un veneno que descompone la sangre.

Podemos observar cómo una cosa será necesariamente buena cuando concuerda con nuestra naturaleza y viceversa, cuanto más útil es para nosotros una cosa, más concuerda con nuestra naturaleza. ¿En qué momento nos dirá Spinoza que los hombres no concuerdan en naturaleza? Quien dice que lo blanco y lo negro sólo concuerda en que ninguno de ellos es rojo, afirma simplemente que lo blanco y lo negro no concuerdan en nada. Pues, las cosas que sólo concuerdan en la negación o en aquello que no tienen, no concuerdan realmente en nada. Un ejemplo de negación, son las pasiones, reflejo de nuestra impotencia, y como “las cosas que se dice que concuerdan en naturaleza, se entiende que concuerda en potencia”; los hombres que están sometidos a las pasiones están lejos de convenir —esto es, de comprender— en su naturaleza.

Por lo que precede, podemos entender que las pasiones (afectos-sentimientos) y las ideas inadecuadas confusas y mutiladas son lo que menos le convienen al hombre, luego son malas porque en nada sirven a la conservación de nuestra naturaleza. Pero sucede muchas veces que nos engañamos al afirmar relaciones que imaginamos concuerdan en nosotros, porque así se dan las cosas en la memoria. Esto obedece a que cada uno —en su carácter de hombres que pueden variar— juzga según su afecto qué es bueno, qué malo, de manera que tantos

---

<sup>134</sup> E, Pról/IV

<sup>135</sup> Cf. TB, I, Cap X § 2, P. 94 y PM, I, Cap 6, p. 246

<sup>136</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial, 1989, p. 61

juicios hay como afectos. En consecuencia, creemos saber lo que son las cosas por el hecho de comparar un juicio con otro en la diferencia de los afectos<sup>137</sup>.

Por lo tanto, ni las pasiones, ni en menor grado, su fluctuación, pueden ser por sí mismas buenas: *“Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo es tristeza, y la esperanza no se da sin miedo. Y, por tanto, estos afectos no pueden ser por sí mismos buenos, sino tan sólo en cuanto que pueden reprimir el exceso de alegría”*<sup>138</sup>.

Si atendemos a esto último, advertimos que Spinoza nos está diciendo que aquello que suscita en nosotros alegría se llama bueno, y en otro sentido, aquello que sea causa de tristeza para nosotros se llama malo: la alegría es un afecto por el que se aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; por el contrario, la tristeza es un afecto por el que se disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo. Por lo tanto, la alegría es directamente buena y la tristeza es directamente mala. Y, como de la tristeza se deriva el odio, éste nunca podrá ser bueno, pues al hombre que odiamos, nos esforzamos en destruirlo, situación que resta poder a nuestra potencia de acción. Sabemos que la tristeza es el paso a una perfección menor, la cual no se puede explicar por la misma esencia del hombre. En efecto, se trata de una pasión que depende de ideas confusas, y, como la tristeza denota mal, su conocimiento es, por decirlo así, inadecuado. Desde luego, si hablamos del bien, su conocimiento no es otra cosa que la idea adecuada de la alegría.

En ambas situaciones, decir que tenemos conocimiento del bien y del mal, es decir que somos conscientes del afecto del que viene acompañado (alegría-tristeza). Ahora, cuando nuestras ideas son adecuadas y su conocimiento es verdadero, la mente humana no tendrá ningún problema en alejarse de aquellas ideas de los cuerpos que no le son útiles y que no convienen de ninguna manera a las relaciones del cuerpo humano. Desde luego, el alma humana se quedará con el mayor número de ideas adecuadas que ayuden a aumentar su potencia de acción. Recordemos que, cuanto más apto sea un cuerpo para relacionarse de diversas maneras, mayor serán los encuentros con sus afecciones, de suerte que tendrá el poder de discernir entre las ideas confusas y las ideas adecuadas, evitando aquéllas y familiarizándose con éstas.

Para una mayor comprensión de esta cuestión, Spinoza escribe: “si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas, no formaría ninguna noción del

---

<sup>137</sup> Spinoza nos dirá que esta situación puede resolverse cuando contemplamos aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, sólo entonces estamos en capacidad de afirmar que nos son buenas; y, al contrario, son malas aquellas cosas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo. Cf. E, IV/ 39

<sup>138</sup> E, IV/47 dem. p. 216

mal”<sup>139</sup>. Dicho esto, podemos confirmar que el conocimiento verdadero –que nos proporcionan las ideas adecuadas— del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir, esto es, moderar ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto, “pues el afecto es una idea por la que el alma afirma la fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes. Y, por tanto, no tiene nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero”<sup>140</sup>. Entonces, únicamente el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal puede ser reprimido por muchos otros deseos que surgen de los afectos que nos perturban<sup>141</sup>.

Entre tanto, podemos por nuestra esencia y por nuestra potencia humana de obrar estar por encima de los afectos que nos perturban y cuya fuerza está definida por la potencia de las causas exteriores, sí y sólo sí, este deseo procede de la alegría. Spinoza sabe que la potencia de las causas exteriores pueden superarnos indefinidamente y reprimir nuestra potencia de actuar, pues la experiencia nos enseña de sobra que estamos supeditados a un mercado (intercambio) externo<sup>142</sup>. Pero, sabe también, que fuera de nosotros se dan muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas.

Nada es más digno de ser apetecido que aquellas cosas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Nada más valioso para conservar nuestro ser que los hombres concuerden con los hombres y que todos concuerden en todo.

*Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre...de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad según la guía de la razón*<sup>143</sup>.

Según la guía de la razón, significa, para Spinoza, no apetecer nada para sí mismos que no lo deseen también los demás. Y, aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender. Entonces no sabremos con certeza que algo es bueno o malo, sino aquello que conduce realmente a entender o aquello que puede impedir que entendamos. Esta situación se presenta en la medida en que las cosas tienen algo en común con nosotros (como se resaltó anteriormente con el ejemplo del blanco y el negro). No es fortuito que al hablar de la razón tengamos que vérnosla con las *nociones comunes*, pues una cosa es para nosotros buena o mala en tanto que nuestra potencia de obrar sea reprimida o ayudada por algo que guarda un acuerdo con

---

<sup>139</sup> E, IV/64 cor, p. 227

<sup>140</sup> E, IV/14, p. 194

<sup>141</sup> E, IV/15, p. 194

<sup>142</sup> Por esta razón, Spinoza insiste en que es peligrosa la dependencia en el mundo exterior, pues es ahí de donde proviene el daño.

<sup>143</sup> E, IV/18 esc, p. 196

nosotros y no en cuanto que la naturaleza de la cosa singular –cualquiera que sea la cosa—, sea totalmente diversa a la nuestra. Mientras más común sea la cosa singular a nosotros el mal desaparece, de lo que se infiere que ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que, en la medida en que es mala para nosotros, también nos es contraria. En cambio, en cuanto que una cosa es más común a nosotros y concuerda con nuestra naturaleza más útil o más buena es para nosotros<sup>144</sup>.

En suma, por obra de un deseo que nace de la razón perseguimos directamente el bien y huimos del mal. Lo bueno es lo libre, lo razonable, lo fuerte. La bondad es asunto del dinamismo, de la potencia y de la composición de las potencias. La observación es clave: la filosofía de la potencia exige transformar su fuerza en la medida en que perseveramos en nuestra esencia. La vuelta a la razón es el centro de la afirmación del ser, lugar de la expresión de nuestro entendimiento en todo su furor, que se esfuerza por comprender aquello que de común tenemos con las cosas singulares y que es –por lo aquí presentado—bueno para nosotros. Llegar a la razón es volver a la pregunta práctica de la constitución del ser: ¿de qué modo cambiamos nuestros afectos tristes (pasiones-ideas inadecuadas) en afectos alegres (ideas adecuadas), más aún en afecciones que manifiesten nuestra potencia de obrar, y en el mismo sentido, ¿cómo llegamos a concordar con lo que nos es más útil, esto es, con los hombres?

La inversión del sentido en los conceptos es la característica más evidente de la filosofía de la potencia. Spinoza no se fatiga en proponer nuevas palabras. Su propuesta estriba en un análisis hermenéutico de los conceptos que tantas discordias y males se han gestado entre los hombres. Alegría-tristeza; amor-odio; bueno-malo; son señales del proceso constitutivo del mundo de los afectos; elementos constructivos de un esquema que sólo puede ser entendido en un sistema inmanente que prescinde de nociones abstractas y trascendentales. Spinoza reitera al ser, lo afirma, en lo práctico, en lo más íntimo: en sus deseos. La proyección ontológica es también proyección ética y política que expone una fuerza colectiva de la conquista renovadora del ser.

## 4.2. AMOR DEI INTELLECTUALIS

La principal utilidad que sacamos de las cosas que existen fuera de nosotros, aparte de la *experientia* y del conocimiento que adquirimos de su observación y transformación, consiste en la conservación del cuerpo. Pero sin duda, alimentar y nutrir el cuerpo, de modo que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función es muy difícil en la medida en que los hombres somos variables. Conviene por lo tanto alimentar nuestro cuerpo entero a fin de que todo el cuerpo

---

<sup>144</sup> E, IV/29 y 30 p. 201 y 202

sea igualmente apto para todas las funciones que puedan seguirse de su naturaleza, y en consecuencia, para que el alma sea igualmente apta para concebir muchas cosas.

Cuando la potencia del hombre es ayudada y aumentada por las cosas en la medida en que fortalece las partes del cuerpo para que cumplan su función, éstas son buenas y traen consigo alegría. Sin embargo, “como las cosas no obran con el fin de afectarnos de alegría, ni su potencia de obrar es regulada por nuestra utilidad”, los afectos que de ella se derivan suelen tener exceso, pues sucede que siempre que apreciamos aquello que es agradable en el momento presente, no nos afecta de igual modo en un tiempo futuro. Estos deseos, por lo general no se refieren al alma sino en cuanto que se conciben las cosas de forma inadecuada. Sólo por la fuerza e incremento de nuestra potencia en lo que nos es útil y agradables avivarán los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola y que se refieran al alma en cuanto que se concibe que ésta consta de ideas adecuadas. El medio para lograr dicha fuerza e incremento de nuestra potencia es un grado de conocimiento de las cosas que se consigue cuando logramos entender lo que de común tenemos con la naturaleza de las demás cosas de la realidad, y esto no puede provenir sino de la razón: si los hombres pudiesen proceder con la razón en todas sus cosas estarían libres de toda superstición.

Todas las acciones cuyos deseos se definen por la potencia del hombre, es decir, por la razón, son los instrumentos mediante los cuales perfeccionamos el entendimiento. Y, perfeccionarlo no es otra cosa que entender a Dios, a los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. En consecuencia, el hombre que se guía por la razón tiene por objetivo el deseo supremo que modera todos los demás, y es este el deseo que lo lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia<sup>145</sup>.

Toda vida racional se entiende por la inteligencia y las cosas sólo son buenas cuando ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma que se define precisamente por la inteligencia, y en esto consiste nuestra “suprema” felicidad o *beatitud*: en la tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios.

El camino está trazado. Spinoza nos presenta tres géneros de conocimiento, que podemos conjugar en la tríada, imaginación-razón-intuición. El primer género de conocimiento o elemento de la tríada tiene por objeto los encuentros entre las partes según sus determinaciones extrínsecas, como modo finito de partes extensivas que somos. El segundo género de conocimiento o segundo elemento de la tríada, tiene por objeto la composición de las relaciones en cuanto de común tenemos con otros modos determinados a la existencia. Finalmente, el elemento

---

<sup>145</sup> E, IV/ cap. 4

que cierra la tríada, dado a conocer por Spinoza, como “el tercer género de conocimiento” es el que concierne a las esencias eternas: conocimiento de Dios y de las esencias particulares tal cual son en Dios y son concebidas por él.

Si se considera cuidadosamente el orden de la naturaleza que expone Spinoza, descubrimos que éste se encuentra atravesado por tres aspectos: orden de las pasiones, orden de la composición de las relaciones y orden de las esencias mismas. El primero de los aspectos señalan las ideas inadecuadas que nos son dadas y las afecciones pasivas que de allí se derivan, unas aumentan nuestra potencia de actuar, las otras la disminuyen. El segundo de los aspectos consiste en la formación de las nociones comunes a partir del deseo supremo de la razón que se esfuerza por entender lo más útil para conservar nuestro ser. En el tercer aspecto, las ideas adecuadas, son dichas activas que nos permiten entender la esencia de Dios y la esencia de otras cosas a partir del hecho de que concebimos nuestra propia esencia (la esencia de nuestro cuerpo) bajo la especie de eternidad.

Mencionemos en este tercer género de conocimiento la dicha activa, dicha que se colige de nuestra potencia de actuar o de comprender que Dios mismo experimenta, porque las ideas de las que se deducen son en nosotros como son eternamente en Dios. La dicha activa procede entonces, de las ideas adecuadas y sólo con éstas trata el conocimiento intuitivo. Ahora bien, para Spinoza las intuiciones son episodios mentales en los que uno de ellos tiene una cognición de un particular, o, la capacidad general para conocer particulares: el conocimiento intuitivo es un conocimiento directo de una cosa o de su existencia; entonces, el tercer tipo de cognición comprende ideas de las cosas mismas –cosas particulares, reales, captadas en sus esencias eternas— y no una fuente de nociones universales: pensamos sólo en la proporción de lo particular y no en la propiedad universal.

Llegamos a este punto, comprendiendo que, el conocimiento intuitivo se distingue, no debido a su origen, sino debido a aquello a lo que nos lleva, a saber, a una cognición de las cosas particulares que puede darnos un asidero especialmente poderoso acerca de la verdad de que todas las cosas están en Dios. Veamos brevemente en una serie de proposiciones que nos presenta Spinoza, de qué manera él sitúa al tercer género de conocimiento como elemento constitutivo de nuestra potencia de acción, esto es, como deseo supremo de acercarnos a las esencias singulares y a Dios y cómo se genera la dicha a partir de este conocimiento.

1º) “Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos (...)” E, V/38: Desarrollo de nuestro grado de conocimiento, afirmación de la potencia de actuar, Spinoza se refiere a dos géneros de conocimiento, esto es, a dos modos de existir y distingue entre estas formas de actividad del espíritu, dos expresiones de

nuestra potencia de comprender, bajo las que somos activos y nos sentimos activos. El primero de los modos está definido por la presencia de la noción común<sup>146</sup>, el otro por la existencia de la esencia singular.

*La idea de Dios no pertenece al segundo género sino en la medida en que es relacionada a las nociones comunes que la expresan, y las condiciones de nuestro conocimiento son tales que “llegamos” a la idea de Dios por las nociones comunes. Pero la idea de Dios no es ella misma una de esas nociones<sup>147</sup>.*

Esta idea, por decirlo así, es la que nos hace salir del segundo género de conocimiento y nos revela la esencia de Dios, mi esencia y todas las demás que dependen de Dios. Así pues, las ideas del tercer género son: Dios, el yo, y las cosas.

2º) “El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, per sí del segundo género de conocimiento” E, V/28: nacemos *separados* de nuestra potencia de actuar o de comprender, así que, nos esforzamos en la existencia por conquistar lo que pertenece a nuestra esencia, es decir, a nuestra potencia de actuar, en otras palabras nos esforzamos por *unirnos* junto con las demás esencias singulares en un solo cuerpo en una expresión de la sustancia. Ahora bien, no conocemos nuestro cuerpo, sino por las ideas de afecciones, necesariamente inadecuadas, y no nos conocemos a nosotros mismos, sino por las ideas de esas ideas. Tras esta situación irrumpen el segundo género de conocimiento. Nuestro conocimiento pasará siempre por las nociones comunes con las cuales nos esforzamos en lograr obtener mayor cantidad de pasiones dichas que tristezas y más dichas del tercer género<sup>148</sup>. La idea adecuada de lo común que posee nuestra esencia con las demás esencias singulares es la idea de Dios (y ya dijimos que Dios no es una noción común). Esta idea posibilita la salida del segundo género de conocimiento y nos revela la esencia de Dios<sup>149</sup>, nuestra esencia y todas las demás que dependen de Dios. Así pues, nuestro grado de potencia y nuestro *conatus* (deseo) supremo se esfuerza para acceder a las ideas del tercer género: Dios, el yo, y las cosas. Y, “cuanto más apta es el alma para entender las cosas

---

<sup>146</sup> No es de sorprenderse cuando Spinoza afirma que la existencia de Dios no nos es conocida por ella misma, quiere decir que ese conocimiento nos es dado necesariamente por *nociones comunes*, sin las que no sería ni siquiera claro y distinto, pero gracias a las que es adecuada. Cf. TTP, cap. 6

<sup>147</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p. 304.

<sup>148</sup> En cuanto a las pasiones, de lo que se trata es de que constituyan una parte mínima del alma. Cf. E, V/20 esc, p. 255

<sup>149</sup> Es en este sentido que la idea de Dios no es una *noción común* en sí misma, sino la posibilidad de acceder a la esencia infinita.

con este tercer género de conocimiento, más desea entender las cosas con este mismo género de conocimiento” (E, V/26).

3. “De este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse” (E, V/27) y, “todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa” (E, V/32). La beatitud es una noción que le sirve a Spinoza para afirmar la potencia de acción, esto es, de nuestra esencia, en cuanto que forma ideas adecuadas que le aseguran a la razón distinguir entre lo más útil para los hombres. La dicha que surge del conocimiento intuitivo de Dios se origina en la idea adecuada de nuestra propia esencia. Ésta representa nuestra potencia de actuar. Pero nuestra potencia de actuar no es sino la potencia de Dios mismo en tanto ella se explica por nuestra esencia: cuando entendemos el dinamismo de nuestra potencia gozamos, pues nace un deseo de conocer siempre más cosas en su esencia. Este gozo engendra un amor, amor por gestarse en el tercer género, también se acompaña de la idea de Dios como causa<sup>150</sup>.

*Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento hace una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, esto es, un amor de Dios, no en cuanto le imaginamos como presente, sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno. Y esto es lo que yo llamo amor intelectual de Dios<sup>151</sup>.*

El conocimiento del hombre en este último grado es el conocimiento con que Dios se conoce a sí mismo, el amor del hombre es idéntico a aquel con el que Dios se ama a sí mismo. En el proceso inmanente que va de la sustancia única a la multiplicidad de las cosas corresponde la conversión de la multiplicidad en la sustancia: el círculo se cierra, la vida de todos los seres se despliegan en el mar infinito del ser.

El amor del tercer género que experimentamos por Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Ahora bien, el amor que experimentamos por Dios, es el amor que Dios experimenta por sí en tanto se explica por nuestra propia esencia, por tanto, el amor que experimenta por nuestra esencia,

---

<sup>150</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p. 300

<sup>151</sup> E, V/32 cor, p. 262. COROLLARIUM: Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur lætitia concomitante idea Dei tanquam causa hoc est amor Dei non quatenus ipsum ut præsentem imaginamur sed quatenus Deum æternum esse intelligimus et hoc est quod amorem Dei intellectualem voco.

*El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios y este amor debe ser referido a las acciones del alma, y es, por tanto, la acción con que el alma se contempla a sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa; es decir, la acción con que Dios, en cuanto que puede ser explicado por el alma humana, se contempla a sí mismo, acompañada de la idea de sí misma. Y, por consiguiente, este amor del alma es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.*<sup>152</sup>

Únicamente de esta manera podría Dios amar a los hombres, es decir, en cuanto se ama a sí mismo, por lo tanto, Spinoza puede decir que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa<sup>153</sup>.

Para nosotros, modos finitos existentes, amar a Dios significa entendernos adecuadamente y a entender nuestras emociones. Y, este amor a Dios debe ocupar al máximo el alma pues, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo y es fomentado por todas ellas; no obstante, Dios está exento de pasiones, pues, todas las ideas, en cuanto se refieren a él son verdaderas, es decir, adecuadas. Entonces, si Dios no es afectado de ningún afecto de alegría o tristeza, él no puede, por decirlo así, pasar ni a una mayor, ni a una menor perfección. Por lo anterior, Spinoza está en derecho de decir: “hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente, tampoco tiene amor ni odio a nadie”<sup>154</sup>.

He aquí que el conocimiento intuitivo comprende placer (*laetitia*) acompañado por la idea de Dios como causa, pero esto en cuanto se refiere a nosotros –modos finitos existentes—, pues el amor intelectual de Dios no implica la alegría, pues entiéndase que al Dios de Spinoza no le afecta ninguna emoción de placer o de pesar. Sin embargo, cuando se trata de nosotros, podemos decir que experimentamos una parte intelectual y otra afectiva. Se trata del pensamiento verdadero con el goce (*gaudet*) de la aprehensión de la verdad: hay algo en el amor intelectual que no es mero intelecto; quizá el goce implícito se considera superior al placer. Tal parece que Spinoza al presentar los dos amores sucesivos descritos en el libro V de la *Ética*, se asegura de no atender a contradicción alguna. Por una parte, está el amor por un Dios que no puede amar a nadie, puesto que no experimenta ninguna dicha; y, por otra parte, aparece la afirmación acerca de que Dios se ama a sí mismo; amor de un Dios él mismo dichoso que se ama y nos ama con el mismo amor con el que lo amamos. No podríamos sin embargo, afirmar que quien no ame a Dios, por el contrario puede odiarlo. La solución que ofrece Spinoza a esta cuestión se sintetiza en el siguiente escolio:

---

<sup>152</sup> E, V/36, p. 263

<sup>153</sup> Esta afirmación de Spinoza deriva del presupuesto panteísta. Puesto que sólo hay Dios, lo que los hombres hacen es hecho por Dios y lo que está dirigido hacia la totalidad de Dios está dirigido hacia el hombre. En definitiva la bidireccionalidad del sentido del amor es esta: *EL AMOR DEL UNIVERSO HACIA DIOS Y HACÍA SÍ MISMO*.

<sup>154</sup> E, V/17 cor, p. 254

*El amor a Dios no se puede cambiar en odio. Se puede, sin embargo, objetar que, en tanto que entendemos a Dios como causa de todas las cosas, le consideramos, por ello mismo, causa de la tristeza. Pero a esto respondo que, **en cuanto que entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión**, esto es, deja de ser tristeza. Y, por tanto, en la medida en que entendemos que Dios es causa de la tristeza nos alegramos<sup>155</sup>*

Todavía no es muy claro cómo un hombre que es esclavo de las pasiones logra desde su impotencia comprender o acceder a algún grado de afección dichosa. Spinoza apelaré a la consecuencia de la utilidad colectiva: un hombre que en su vida racional ha entendido que todo aquello que ofrece placer y disfrute (goce) a la vida del alma proviene de la inteligencia, entenderá también que los afectos tristes no se vencen con las armas sino con el amor y generosidad. De modo que su deseo supremo (*conatus*) le ayudará a establecer relaciones entre los demás hombres y se ligará con éstos a los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacen cuanto les sirva para afianzar las amistades.

*Así pues, aunque los hombres de afectos tristes e ideas inadecuadas se empeñen en regularlo todo según sus propios gustos, de su común sociedad se siguen muchas más ventajas que desventajas. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad<sup>156</sup>*

Ahora bien, puede suceder que en el hombre de pasiones tristes su potencia, esto es, su esencia, se vea impelida por un cierto grado de amor hacia la verdad y, en consecuencia al amar a Dios (en un menor grado) intente que Dios le ame a su vez. Pero esto se explica precisamente porque su potencia engendra una llama tenue que todavía no ilumina por completo su alma. Si este hombre, empero, “intentara que Dios le amase, desearía con ello que Dios, al que ama, no fuera Dios, y por tanto desearía entristecerse, lo cual es absurdo”<sup>157</sup>. Spinoza no dice que un hombre no debe desear que Dios le ame; dice que un hombre, que ama a Dios *no puede* desear que Dios le ame.

En todo caso, el amor intelectual (*amor Deus intellectualis*) es una clase muy especial de amor. No es amor individual. Es amor de la singularidad, entendida como colectividad de las fuerzas que reúne las potencias en su deseo de obrar. De ahí que, el hombre de la superstición, el insensato, sea también útil a la sociedad, pues de éste es posible —que quienes se han dedicado a formar ideas adecuadas y ha entender sus causas—, aprender y entender la naturaleza de las emociones y su relación con las causas de los cuerpos externos. De suerte que es posible sacar a la luz a aquellos hombres que habitan en las oscuras cavernas

---

<sup>155</sup> E, V/18 esc, pp. 254 y 245 ( la negrita es nuestra)

<sup>156</sup> E, IV/cap 14, p. 235

<sup>157</sup> E, V/19 dem, p. 255

de la ignorancia. Lo primero que entenderá un hombre que vive en la razón del insensato es que las desventuras pueden, generalmente atribuirse al amor excesivo de algo que está sujeto a muchas variaciones. En seguida, se percatará de que el conocimiento claro y distinto suscita un amor hacia una cosa que es inmutable y eterna.

*Podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos. Hay que advertir además, que las enfermedades del ánimo y los infortunios tienen su origen principal en el excesivo amor hacia una cosa de la que nunca podremos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño*<sup>158</sup>.

Puesto que el amor no intelectual ordinario es para las cosas visibles y tangibles y que el conocimiento intuitivo no comercia con los sentidos, éste sólo puede asociarse con un tipo de amor que no esté relacionado con nada dado de manera empírico (sino de un tipo intelectual). Momento para que Spinoza nos sugiera que sólo somos realmente dueños de este amor que se engendra en lo inmutable y eterno. Este amor hacia Dios es intelectual porque “lo tenemos no en tanto que imaginamos a Dios como presente, sino en tanto que entendamos a Dios como eterno. Cuanto mayor es el afecto con que imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, mayor será la alegría con que nos contemplaremos, es decir, más nos gloriaremos”<sup>159</sup>.

Este sentimiento de lo eterno no puede provenir de otro lugar que no sea de la mente. La mente puede sólo imaginar o recordar mientras el cuerpo existe; pero hay en Dios una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo la forma de eternidad, y esta idea es la parte eterna de la mente. Cuando el amor intelectual de Dios es experimentado por un individuo, está contenido en esta parte eterna de la mente. Spinoza nos habla de “partes del alma”: las partes extensivas, que no le pertenecen sino en la medida en que es la idea de un cuerpo, él mismo compuesto de partes extensivas. El alma “dura” en la medida en que expresa la existencia actual de un cuerpo que dura. Por tanto, tiene la potencia de concebir las afecciones que experimenta nuestro cuerpo en la duración con el tiempo.

Cuando amamos a Dios y descubrimos que este amor es el más constante de todos los afectos y, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido,

---

<sup>158</sup> E, V/20 esc, p. 256

<sup>159</sup> E, III/34 dem, p. 149 « ergo quo majore affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo majore lætitia nosmet contemplabimur sive eo magis gloriabimur ».

sino con el mismo cuerpo. “Cuando el cuerpo muere, también el alma deja de existir en la duración”<sup>160</sup>.

Pero cuando un cuerpo es apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. Esta parte pertenece a la esencia, grado de potencia o intensidad. Una esencia particular es una realidad física constituida de partes extensivas e intensivas. Por eso la esencia misma es una esencia de cuerpo, una realidad intensiva que no dura. *La duración* se supone de las partes extensivas, pero la esencia en ella misma tiene una realidad o una existencia eterna. Al respecto, Deleuze, nos permite entender mejor esta cuestión:

*El cuerpo existe y dura en tanto posea actualmente partes extensivas. Pero tiene una esencia, que es como una parte intensiva eterna (grado de potencia). El alma tiene partes extensivas en tanto expresa la existencia del cuerpo en la duración. Pero también tiene una parte intensiva eterna, que es como la idea de la esencia del cuerpo*<sup>161</sup>.

Por lo anterior, Spinoza está en todo el derecho de afirmar que “el alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno”<sup>162</sup>.

En tanto expresa la existencia actual del cuerpo en la duración, el alma tiene la potencia de concebir los demás cuerpos en la duración. En tanto expresa la esencia del cuerpo, el alma tiene la potencia activa de comprender los demás cuerpos bajo una especie de eternidad. Esto último sólo puede acontecer cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de actuar se alegra. Quien tenga la fortuna de comprender su potencia, sufrirá menos los conflictos de los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, y por tanto,

*(...) tiene la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a Dios. De donde resultará que será afectado por un amor a Dios que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma, y por tanto, tiene un alma cuya mayor parte es eterna*<sup>163</sup>.

No sería justo interpretar esta proposición de Spinoza como que el alma dura más allá del cuerpo: dura tanto cuanto dura el cuerpo mismo, es eterna en tanto expresa la esencia del cuerpo. Esta última experiencia no forma parte de un plano místico; por el contrario, la eternidad del alma es objeto de una experiencia

---

<sup>160</sup> E, V/20 esc, p. 256

<sup>161</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. P. 308

<sup>162</sup> E, V/23, p. 257

<sup>163</sup> E, V/39 dem, pp. 265 y 266

directa: para sentir y experimentar que somos eternos, basta con entrar al tercer género del conocimiento, es decir, conformar la idea de nosotros tal cual es en Dios.

La experiencia de la muerte no sería otra cosa que el aislamiento de nuestras partes extensivas. Lo que permanece es nuestra esencia en tanto expresa la perfección que logra a partir de las ideas adecuadas en relación con el tercer género de conocimiento. Cuando morimos sólo permanece nuestra *potencia de comprender y actuar*. La filosofía de la potencia que cogimos del pensamiento spinozista, consiste en aumentar esta parte del alma que es eterna, la única por la que actuamos. Incrementar el poder de ser afectado en su potencia eterna. Y, si nuestro poder es eternamente colmado por afecciones pasivas, permanecerá vacía nuestra alma y nuestra esencia será una abstracción (ilusión) una vez hayamos dejado de existir.

No hay premio ni castigo para quien actúe de aquella forma o padezca de ésta. No hay vida después de la muerte, ni separación del cuerpo y de la mente. Se trata de gozar (*gaudet*) del conocimiento de la prueba física-biológica (orgánica) de nuestros cuerpos. Por lo mismo, no se trata de una prueba moral. Spinoza propone entender el poder (*potentia*) de nuestros cuerpos para asegurar la mayor parte de nuestra alma eterna no con miras de evitar una *sanción moral*, sino con el objetivo de construir una ética que sustente el proyecto constitutivo del ser. Asistimos entonces a la subrogación de la moral por la ética, ésta tiene las propiedades de una tensión de las pasiones y su principal anomalía consiste en formarse desde la pugna interna y externa de los cuerpos. Por eso, nos encontramos con una serie de pasiones, guerra y paz, que desean salir de ese estado de fluctuación, de tiranía, de rebaño para que al final se impongan aquellas que dieron lugar a una mayor fuerza de su potencia para perseverar en su estado, esto es, en su existencia y en su esencia.

El problema del alma en Spinoza es el problema práctico. La eternidad del alma tiene un fin ético, el que esta parte pueda ser dada a conocer a todas las demás almas –su proyecto es formativo, constitutivo y educativo—, de modo que sus cuerpos sean alimentados como si se tratara de un solo cuerpo, sin lugar a duda, útil para todos. Finalmente, este proyecto de constitución del ser consiste en entender la salvación, la beatitud, la libertad, en una palabra la virtud.

#### **4.3. VIRTUS SIVE POTENTIA**

La construcción del ser exige de la filosofía de la potencia un proyecto ético y más aún político, que valide la ontología fundada en la espontaneidad de las

necesidades, organizada por la imaginación colectiva y por la multiplicidad de los deseos.

Asistimos con Spinoza, a una filosofía en donde la política es inseparable de la ontología: toda ontología es política y toda política es en sí misma una ontología. La intuición filosófica de que una política bien pensada requiere una ontología, se genera a partir de la idea de autorrealización del ser. El ser necesita ser expresado constantemente en un proceso activo y de liberación (*liberatio*). Lo que sugiere que, el carácter absoluto de lo divino es atribuido al mundo, en su pluralidad singular: la singularidad es libre. La libertad es forma del ser singular y construye el mundo directamente, inmediatamente, en su naturaleza práctica.

De qué manera los hombres logran asentir a su naturaleza ética y política, nos lo enseña Spinoza cuando afirma que el hombre de la racionalidad es un hombre que conoce sus afectos y puede distinguir cuáles son o no útiles para establecer los vínculos más aptos, de manera que todos los hombres se hagan un solo cuerpo<sup>164</sup>. Y, nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa. Entonces, “ (...) aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender”<sup>165</sup>. (E, IV/26) Ahora bien, “cuanto más entendemos las cosas particulares más entendemos a Dios”. Spinoza nos dirá que precisamente en esto consiste la felicidad, en el deseo y el amor que proceden de entender cada vez más las esencias singulares. Finalmente, el goce intelectual se reduce a lo siguiente: el poder humano de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento y nadie goza de la felicidad porque reprime sus afectos, sino que, al contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias, nace de la misma felicidad. A esta potencia de obrar que aumenta nuestro grado de entendimiento y que alimenta la felicidad misma, Spinoza la llama virtud (*virtus*).

---

<sup>164</sup> En lo que concierne a esta concepción, varios son los lugares en la obra de Spinoza en donde podemos señalar su presencia. Para nuestra investigación, indicaremos dos pasajes del Tratado Político. En el primero, Spinoza se refiere a un solo cuerpo en el sentido de conjunto de “muchos”: “(...) el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud (*multitudo*) que se rige como por una sola mente”. TP. Capítulo III, § 7. La palabra “*multitudo*” en Spinoza tiene un acercamiento a la utilizada por Aristóteles en la Ética Nicomaquea X, (Gredos, 1993) como “*polloí*”, esto es, como muchos, mayoría, multitud.; o a “*plézos*” (masa, vulgo). En el segundo pasaje, Spinoza nos presenta el estricto paralelismo de un solo cuerpo regido por una sola mente: “(...) la potestad suprema (del Estado) residen en (todo) el Consejo y no en cada uno de sus miembros --pues de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada —, es necesario que todos (...) estén de tal modo constreñidos por las leyes, que formen como un solo cuerpo que se rigen por una sola mente. TP. Capítulo VIII, § 19. p. 177

<sup>165</sup> *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat nisi id quod ad intelligendum conducit.*

A partir de esta comprensión, la virtud es, en un proyecto ético, la potencia que se necesita para liberar la producción del ser en su realización: el ser singular afirmado como esencia colectiva que pone en evidencia el proceso de la imaginación desde la ilusión hasta la constitución. Los medios que sirven para la elección de dicha constitución dependen esencialmente de la potencia humana: la imaginación es ilusión, superstición, pero la condición ética exige potencia de obrar (*potentia*) y lo político no es más dominio y obediencia (*potestas*) sino imaginación y construcción de las fuerzas. Reconozcamos que la inversión de la imaginación negativa (guerra-discordia) en imaginación positiva (paz-constitución) no tendría un asidero fuerte sin la intervención de la razón. En la medida en que los hombres sufren los conflictos de los afectos que son pasiones, pueden ser diversos en naturaleza y contrarios entre sí. En cambio, sólo se dice que los hombres “actúan”, en la medida en que viven bajo la guía de la razón. De ahí que solo hacen aquellas cosas que son necesariamente útiles, esto es, que concuerden en su naturaleza humana.

Spinoza insiste en que no hay nada más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón. Y, cuanto más busca cada uno de los hombres que concuerdan al máximo con su naturaleza lo que les es útil a sí mismos, tanto más útiles son los unos para los otros. Pues, este esfuerzo de conservación representa la *virtud*, esto es, la potencia de obrar, para procurarse más fácilmente las cosas que necesitan. Tal parece que la virtud o potencia de obrar afirma la singularidad del ser, entendida como colectividad (como un plexo de esencias singulares), pues sólo uniendo sus fuerzas, es como los hombres pueden evitar los peligros que por todas partes les acechan. (E, IV/35esc) En síntesis, cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, más dotado está de virtud. Y, todo hombre que actúa por virtud es determinado por el hecho de entender y no por el contrario por el hecho de tener ideas inadecuadas. La virtud o potencia de obrar en nosotros no es otra cosa que vivir, actuar y conservar nuestro ser.

La vida del hombre ha de entenderse en una visión ética no como una ley moral, sino como el conocimiento de las causas de las leyes naturales, de su constitución orgánica (física y biológica). En lo que se refiere a la vida práctica se trata más bien de enseñar lo que contribuye a la utilidad de la sociedad no para imponer que se preste un servicio, sino para que los hombres hagan *libremente* lo que es mejor. De modo que, “(...) esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos” (E, IV/37esc). Se trata pues, de la refundación racional del mundo basado en la liberación – proceso de selección de lo que contribuye a lo común que hay en los hombres esto es, aquello que hace que los hombres vivan en concordia en el Estado—, y no en la explotación del hombre sobre el hombre.

El hombre libre vive en procura de unir los demás hombres a él por la amistad (*concordiæ et amicitiaë*), y no devolver a los hombres beneficios que, según sus

afectos, son iguales, sino guiarse a sí mismo y a los demás por el libre juicio de la razón. Spinoza prosigue con su argumento en favor de la razón y afirma que, un hombre libre (guiado por la razón y no por las pasiones) hace únicamente aquellas cosas que él mismo ha comprendido ser las primeras en el orden y conexión de las cosas en la Naturaleza. (E, IV/70 dem) Entonces, si los hombres pudiesen proceder con la razón en todas sus cosas estarían libres de toda superstición (*superstitio*) y no accederían a los apetitos de los insensatos, en su lugar, se esforzarían en cuanto pueden, en declinar sus beneficios.

La subrogación de la moral a la ética se constituye en la nueva metafísica: no más obediencia, sino conocimiento de las leyes naturales y su adecuación colectiva en la práctica (*praxis*). La nueva metafísica del modo y de la realidad, es la nueva ética; ésta tendrá por objetivo recorrer el mundo de la imaginación y de las pasiones para hacer la materia y la fuerza constitutiva de la reconstrucción del mundo.

Tenemos entonces que, un hombre libre es un hombre que se guía por la razón y transforma el sentido de la imaginación como mera ilusión en un sentido de fuerza y constitución. El proyecto ético como ontología y como política se pliega al deseo de felicidad, se articulan en la investigación individual y colectiva de la expresión de una plenitud del ser. Contraria a esta concepción, se presenta la moral: obediencia no es sino desconocimiento y superstición. De ésta emerge el poder, esto es, obligación y prohibición. El poder no es más que la organización del miedo puro no ser. En congruencia con esta interpretación Antonio Negri nos presenta la siguiente afirmación en su estudio sobre la filosofía política en Spinoza: “El poder es una forma cada vez más subordinada y transeúnte frente a la productividad humana, intersubjetiva, frente a la composición madura de la subjetividad”<sup>166</sup>. En la condición ética se evidencia lo que puede un cuerpo; de hecho su pregunta inicial es por el cuerpo y por su potencia de obrar. Spinoza sabe que podemos más de lo que hacemos en esa instancia en que reina la imaginación negativa de la ilusión. De ahí que su propuesta estriba en la comprensión del paralelismo.

Para pensar verdaderamente en términos de potencia es necesario primero plantear la pregunta a propósito del cuerpo, y solamente entonces, podremos saber lo que puede un alma en ella misma y cuál es su potencia<sup>167</sup>. Esta

---

<sup>166</sup> NEGRI, Antonio. “Diferencia y Porvenir” Capítulo IX. En: *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos, 1993. p 370

<sup>167</sup> Recordemos que lo que determina al alma a pensar es un modo del pensar y no de la extensión, y viceversa, lo que determina el movimiento y el reposo de un cuerpo debe proceder de otro modo de la extensión, o sea, de otro cuerpo. Ahora bien, todo lo que puede destruir nuestro cuerpo, no puede darse en nuestra alma, pues precisamente la idea de un cuerpo es la esencia de nuestra alma y, lo primero y principal del conato de nuestra alma es afirmar la existencia de nuestro cuerpo así que la idea que niega nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma. Por E. III/2, 10 dem. PROP II: *Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum neque ad*

comparación de las potencias no implica ninguna preeminencia del alma frente al cuerpo, pero tampoco implica una desvalorización del pensamiento en relación con lo extenso, sino que se trata de una desvalorización de la conciencia (de ese estado inmediato de las cosas que se presentan en imágenes confusas) con respecto al pensamiento. La sustitución de la moral por la ética es la consecuencia del paralelismo comprendido desde una teoría de la potencia, según la cual las acciones y pasiones de un cuerpo son las mismas acciones y pasiones del alma: “ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis”<sup>168</sup> La habladería moral reemplaza a la verdadera filosofía: jamás hay sanciones morales de un Dios justiciero, ni castigos, ni recompensas, sino consecuencias naturales de nuestra existencia.

El sentido orgánico que Spinoza otorga a nuestro cuerpo necesita ser comprendido también en un sentido jurídico y ético. Todo lo que puede un cuerpo (su potencia) es también su “derecho natural”<sup>169</sup>: cuerpo y alma, cada uno busca lo que es útil o bueno. A cada instante las afecciones determinan el *conatus*; pero a cada instante el *conatus* se esfuerza en buscar lo que es útil en función de las afecciones que lo determinan. De ahí que, un cuerpo va hasta donde puede, tanto en pasión como en acción y aquello que puede es su *derecho*<sup>170</sup>: el derecho de cada uno se extiende hasta donde va su potencia limitada de la que dispone. Resulta pertinente traer a colación, una afirmación de Spinoza, que dilucida esta cuestión:

*(...) el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su (potencia). En efecto, (la potencia) de la naturaleza es la misma (potencia) de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como (la potencia) universal de toda la naturaleza no es nada más que (la potencia) de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su (potencia) determinada. Y, como la ley suprema de*

---

*quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. Y, PROP X: Idea quæ corporis nostri existentiam secludit in nostra mente dari nequit sed eidem est contraria.*

<sup>168</sup> “(...) el alma y el cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma (...)” E, III/2 esc. Teológico Político, Spinoza presenta una evidencia de la anterior interpretación: “

<sup>169</sup> Por derecho natural, Spinoza entiende las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa; como los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos. Ahora bien, el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y la potencia. No todos en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario todos nacen ignorantes de todas las cosas. TTP. Capítulo XVI (189) (190) P. 331, 333

7 Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975, p. 250 En un pasaje del Tratado

*la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza*<sup>171</sup>.

Vale la pena resaltar que el estado de naturaleza vive al azar de los encuentros y nuestro poder (*potentia*) de ser afectados se halla desde el principio colmado de pasiones. En consecuencia, Spinoza sugiere la necesidad de esforzarnos en organizar los encuentros entre los cuerpos que convienen en naturaleza con nosotros. En definitiva, se trata de buscar una organización de lo útil en las relaciones más convenientes -asunto distinto es la búsqueda de lo útil al azar en donde sólo nos esforzaríamos en destruir los cuerpos cuyas relaciones no nos convienen-. De nuevo el camino para conseguirlo está señalado por la razón. Nadie nace libre, esto es, nadie nace razonable, por lo tanto quien se esfuerce en sustraerse al azar de los encuentros, a la esclavitud de las pasiones y se empeñe en organizar los buenos encuentros entre las diferentes relaciones, puede, no sólo experimentar el máximo de afecciones, sino que aumenta su potencia de obrar al mantenerse alejado de aquellos afectos tristes que restan fuerza y libertad a los hombres.

El estado de razón se convierte en estado civil, y aunque el estado de razón no pertenece a otro orden que el estado de naturaleza, éste no está determinado por la razón. A la razón concierne la utilidad y conveniencias de los hombres y tiende únicamente a su conservación; la naturaleza al contrario, no sólo tiene que vérselas con el hombre, sino que comprende una infinidad de otras leyes que conciernen al universo entero, del que el hombre no es sino una pequeña parte. No por esto, la razón procede de la nada (*ex nihilo*) sino que se trata de una composición natural de las relaciones, del reconocimiento directo del hombre por el hombre: de sus deseos, sus imaginaciones y sus necesidades. Además el estado de razón ni suprime, ni limita en nada el derecho natural, lo eleva a una potencia sin la que ese derecho permanece irreal y abstracto.<sup>172</sup>

En suma, la concepción del derecho de naturaleza que nos propone Spinoza invierte radicalmente el sentido en que se acostumbraba a presentarlo. Para empezar, la ley de la naturaleza ya no es referida a una perfección final, sino al primer deseo, al apetito más intenso: he aquí, el porqué Spinoza ha adoptado al cuerpo como modelo. Más adelante, no nos muestra a la razón en ningún lugar abstracto e inalcanzable como gozando de algún privilegio: El hombre necesita conocer sus afectos tristes, junto con sus imaginaciones para transformarlas, por así decirlo, en imágenes que se constituyan en un aumento de la potencia de obrar, esto es, de la *virtus*, y no en un aumento de su padecimiento y en el

---

<sup>171</sup> TTP., (189) 20, p. 332 (Las cursivas son nuestras)

<sup>172</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975, p. 256 y siguientes.

debilitamiento de su *conatus*: hasta el insensato es útil para el Estado. Así pues, el desarrollo de esta virtud o potencia de acción necesita concebirse en relación con la “*multitudo*”; afirma Spinoza, “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece así mismo”<sup>173</sup> de suerte que la razón, como se afirmó anteriormente no goza de un privilegio inalcanzable, con lo que de suyo afirmará el derecho antes que el deber. La afirmación de nuestra *potentia*, es el ejercicio de nuestro derecho y su conservación, y los deberes son secundarios.

La fórmula spinozista no es menos contundente que salvaje: el cuerpo es la pulsión material recorrida por la conciencia, guerra y paz, no más pastor y rebaño. La articulación de la conciencia y del cuerpo es asumida como dinámica<sup>174</sup>. La movilidad del cuerpo se constituye en una emersión de necesidades y en un despliegue de la razón. De la razón sólo puede dar cuenta el hombre libre. El hombre libre es el hombre que tiene conocimiento de su poder (en el sentido de *potestas*) de actuar. Luego al hombre libre se le atribuye una firmeza igualmente grande para la fuga oportuna que para la lucha. Entonces, sabe cuando combatir, y sabe también cuando rehusar a los deseos del insensato: su conocimiento es el conocimiento de la potencia de su cuerpo, y su deseo es alimentado por el amor que va en aumento cada vez que entiende las esencias singulares, cuyas ideas están contenidas en la idea de Dios<sup>175</sup>. En la medida en que el amor se desarrolla como exigencia de sociabilidad también se desarrollan la conflictividad y la lucha que nacen del amor.

---

<sup>173</sup> « *Homo qui ratione ducitur magis in civitate ubi ex communi decreto vivit quam in solitudine ubi sibi soli obtemperat, liber est* ». E, IV/73. El insensato no empaña el orden de la naturaleza, por el contrario el hombre de razón aumenta su potencia de obrar en la medida en que ordena no solo su ideas confusas y sus afecciones pasivas, sino también la de aquellos: “Mas, como (los insensatos) están sometidos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones y son contrarios entre sí, siendo así que necesitan de la ayuda mutua. De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den garantías mutuas de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro” E, IV/37esc.

<sup>174</sup> « *Id quod corpus humanum ita disponit ut pluribus modis possit affici vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile et eo utilius quo corpus ab eo aptius redditur ut pluribus modis afficiatur aliaque corpora afficiat et contra id noxium est quod corpus ad hæc minus aptum reddit* ». « Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello”. E, IV/38

<sup>175</sup> A partir de la idea de Dios, la potencia de acción es ella misma, reproducción de las cosas de la Naturaleza. Dios no puede comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas, que derivan de aquella como las propiedades derivan de una definición.

Desde luego, la liberación es el producto del desencadenamiento de las pasiones e imágenes negativas que se transforman en afectos dichosos y en imágenes que ayudan a aumentar el poder de acción en el proceso de la constitución del ser. Con la razón, la liberación se ha hecho libertad: forma de la singularidad del hombre en cuanto esencia práctica del alma y en cuanto capacidad de construir el ser, el alma y la voluntad; el alma y el entendimiento. El infinito no se organiza como objeto, sino como sujeto. Sobre esta cuestión afirma Negri “La teoría política de Spinoza es una teoría de la composición política de la subjetividad. El sujeto se produce por la acumulación física de los movimientos. El sujeto colectivo no puede apreciarse más que como física de los comportamientos colectivos. La subjetividad es composición – primero física y luego histórica—. La política spinozista es, por tanto, la teoría de la continuidad subjetiva del ser”<sup>176</sup>. Tal efecto de singularidad colectiva responde a un entendimiento orgánico-mecánico y práctico del ser como se ha reiterado anteriormente y este fenómeno se aprecia únicamente en un sistema de immanencia como el propuesto por Spinoza.

Toda constitución ontológica como política niega la posibilidad de una estructura preconstituida del ser o todo orden teleológico de la existencia. La inversión spinozista es clara: la totalidad de la amonestación trascendente de la causalidad es desde este momento causa productiva inmanente, esto es, eficiente. Sólo una concepción constitutiva de la práctica puede servir como fundamento. Porque la sustancia no contiene más realidad que los atributos, y éstos son expresiones de su esencia no hay lugar para un ser trascendental productor de todas las cosas, pero ajena y distante de ellas. Entonces, el atributo es la clave mediante el cual Spinoza explica cómo el absoluto se dirige hacia el mundo y se organiza en él. El atributo debe ser la norma expresa del proceso de transformación y del flujo del ser. Spinoza se sirve del sistema inmanentista para afirmar la necesidad del ser en su tensión interna. Así que, el atributo expresa la tensión y no mediación entre la totalidad y la modalidad; asimismo no hay asunción abstracta, trascendental, existe sólo la tensión del ser mismo, vida del ser: “el ser persevera en sí mismo”. La filosofía de la potencia reconoce como única hipótesis posible la del mundo y de la realización de su necesidad entre la física y la práctica.

La primera definición de la idea de “*potentia*” es la de su función de “*causa sui*” a la multiplicidad modal, y con ello se niega toda ilusión trascendental sobre la totalidad concreta del ser aprehendido. El carácter absoluto de lo divino es atribuido al mundo, revelado por medio del mundo, en su pluralidad singular. En la filosofía de la potencia no hay cabida para un Dios que se presente como causa lejana. El reconocimiento de la situación existencial, de su oscura complejidad, no implica ninguna referencia al otro, al superior, a lo trascendental. El mundo de los modos –como en la metáfora de Spinoza, “el horizonte de las olas del mar”- es, de

---

<sup>176</sup> NEGRI, Antonio. “Diferencia y Porvenir” Capítulo IX. En: *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 369

cualquier forma real<sup>177</sup>. Basta considerar un modo con su causa para llegar directamente a Dios como al principio, de nuevo la fórmula spinozista: “Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios”.

Ahora bien, todo paso de la condición física a la condición ética se desarrolla fuera de todo finalismo (no analogía, no equivocidad, si *Univocidad*). De este modo, la ética, una cierta tipología de los modos inmanentes de la existencia reemplaza la Moral que se refiere siempre a la existencia de valores trascendentes. Asimismo, la ley en una instancia trascendente no es más que la oposición Bien-Mal, en su lugar la ética es el conocimiento, esto es, la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo. Podemos más de lo que hacemos y nuestro límite está trazado por nuestra forma de liberación, de comprensión de las relaciones y de los encuentros convenientes. Esta aparición determinada del sujeto a este nivel de su composición es la totalidad del ser dado. La perfección consiste en esto y no en cualquier trascendencia imaginada por el hombre. El hombre de la ilusión trascendental es el esclavo; su condición está determinada por las pasiones y cuando muere, nada lega a la posteridad, consigo muere la potencia. Cuando Spinoza se refiere a la eternidad del alma, precisamente está hablando de aquella parte que se ha alimentado en tanto conocemos qué puede nuestro cuerpo. Un hombre que se esfuerza por perseverar en su existencia, es un hombre que ayuda y aumenta su potencia de acción - *Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur*-, esto es, su virtud, y sólo en esta medida ejerce tensión sobre el porvenir: *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* / El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud/ E, IV/ 22 cor.

Adviértase además que el ser es tensión temporal; y el tiempo es el ser de la totalidad, de la transformación, de la libertad, de la diferencia. La filosofía de la *potentia* es filosofía de la diferencia. Pero, la diferencia no tiene lugar en un sistema trascendental en donde todas las cosas del mundo viven de la ilusión por alcanzar su causa más lejana en un tiempo sin tiempo, o en un tiempo que es suplicio y no tensión, obligación y no amor, obediencia y no razón.

*El porvenir no es una procesión de actos, sino un desplazamiento lineal, espacial. El tiempo es ser. No del tiempo como devenir: el devenir no está fuera de la determinación de la constitución, sino proyecto de una metafísica del tiempo como constitución. El tiempo de la constitución ulterior, el tiempo que se extiende más allá de la actualidad del ser. El tiempo debe buscarse sobre la superficie de la ontología. Aquí, la inscripción de la potencia en el ser abre el ser al futuro. La tensión esencial pide la existencia<sup>178</sup>.*

---

<sup>177</sup> Cf. *Ibíd.* p. 149 y siguientes

<sup>178</sup> *Ibíd.* 372-3

Negri nos describe la filosofía de Spinoza como una filosofía del porvenir, en donde el proceso acumulativo del ser que construye el mundo pide un tiempo ulterior. La composición del sujeto no acumula el pasado más que para extenderlo al porvenir: el ser es tensión temporal.

El modelo para Spinoza en la elaboración de su teoría política es el del geómetra que obra sobre un campo que se regula por sus mismas necesidades internas, por su tensión; sin causa final, sólo causa eficiente, sólo su propia potencia de acción. El proyecto de resolución entre conocimiento y libertad se abre por medio de un plano ontológico en donde la teoría del conocimiento impele al método a replegar una teoría de las pasiones y asimismo replegar una teoría de la potencia en la expansión del ser práctico, comprendido en su esencia en su conatus y en su virtud.

## CONCLUSIONES

Nos encontramos frente a una filosofía que diluye todo enfrentamiento entre nociones abstractas y universales. Para la filosofía de la potencia no sólo existen el hombre sabio y el ignorante. El reconocimiento recae sobre el hombre intermedio, singular en su acción, que se constituye a partir del uso de la razón y de la formación de ideas adecuadas. Spinoza aboga todo el tiempo por el hombre que aún atiborrado de ideas confusas y afectos pasivos posee el poder (en el sentido de *potentia* y no de *potestas*) de escapar a la oscura gruta de su ignorancia.

El planteamiento spinozista responde siempre a la fórmula de liberación: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma”<sup>179</sup>. El hombre virtuoso es el hombre libre, feliz, dinámico y su única consigna es la de aumentar la fuerza para permanecer en su estado de tranquilidad, esto es, de beatitud. Liberarse es para Spinoza conocer las causas de todo cuanto sucede en la naturaleza. Cuando obedecemos nos sentimos obligados por ciertos preceptos morales que han satanizado el concepto de Ley. El mérito y el castigo como el bien y el mal, nociones universales y abstractas, esclavizan al hombre ante la inminente amenaza de la sanción moral. En su lugar Spinoza afirma su filosofía en la concepción de la potencia.

La potencia es esencia, idea adecuada, conatus, virtud. El camino del conocimiento no está antes de la idea verdadera, ésta se nos devela ante el esplendor de la intuición. Y, como el hombre que asciende desde la caverna y se cega ante la imponente luz, el hombre intermedio se confunde en las olas impetuosas del mar de la existencia. En consecuencia, Spinoza elabora un sistema filosófico que permita acentuar todos los elementos constitutivos del ser en lo más profundo de su intimidad: en sus pasiones. Entonces, dibuja un paisaje que se presenta en nuestro estado de niñez (de ignorancia) con profundas sombras enlazadas con imágenes de nuestros recuerdos y de nuestros olvidos. Siempre primando sobre el deseo y no sobre el objeto. Spinoza entiende que el deseo es la esencia del hombre y se concentra en torno a éste para descubrir de qué manera un hombre esclavizado por sus pasiones puede colorear e iluminar aquel paisaje borrascoso y sombrío.

Para su sorpresa se encuentra con que es preciso conocer la estructura de los cuerpos (su fábrica) y preguntarse por el poder que tienen los cuerpos es preguntarse por el poder que tienen las almas: momento de la reflexión, del color,

---

<sup>179</sup> E, V/42, p. 268

de la razón. Si es verdad que el deseo genera muchas de nuestras tristeza, también es cierto que avivan muchas de nuestras alegrías, y si lo más conveniente a cada una de nuestras relaciones con las partes de la naturaleza es lo común, la diversidad, la multiplicidad, la diferencia; Spinoza examina que no es imposible encontrar la fuente de nuestra mayor conveniencia, la de mayor comunidad, esto es, la de los hombres. “lo más útil para el hombre es el hombre mismo”.

No estamos lejos de ver que este hombre intermedio podrá permanecer en su estado de *beatitud* en la medida en que convenga con toda la sociedad. Por eso necesita regresar a la gruta y comunicar lo que ha conocido. ¿Qué cosa tan extraña esconde la gruta? Una pugna constante entre el ser y el no ser, el núcleo de donde todo emerge para la comprensión del mundo, la gruta es ante todo el vientre que guarda los más oscuros secretos de las fuerzas de la naturaleza y que es explicada por vez primera en forma de sanciones y prohibiciones. El contacto entre lo racional y lo irracional convergen en forma de deseo, de querer salir y conocer otra realidad distinta a la que los hombres tuvieron que acostumbrarse desde que nacieron.

La potencia en Spinoza es *eros*, *cupiditas*, esto es, deseo por conocer. La descripción del estado primigenio del hombre, esto es, de su total ignorancia ofrece la apertura al mundo del conocimiento y al discernimiento entre lo falso y lo verdadero. El conocimiento no se acepta de golpe, éste por lo contrario entraña todo un proceso educativo, como Sísifo debe volver una y otra vez y en cada regreso habrá ganado un grado en el conocimiento de las esencias singulares y de su infinita potencia permanente en la naturaleza.

Tras su nuevo huésped –*eros*– las sombras se difuminan y empiezan a soslayar un destello de luz. Las olas del mar de las que nos habla Spinoza, encuentran serenidad ante el deseo de construcción del hombre dentro del hombre. El ascenso –la gradación en el conocimiento- es la salida de sí, el retorno es la inmersión en la mismidad y el encuentro con la comunidad (*multitudo*). El encuentro del hombre frente al mar de la existencia se despliega en forma de deseo y de amor por el conocimiento. Y su fuerza se constituye en el principio dinámico del cuerpo y en la vitalidad de su mente. La potencia es acción, pero también creación. El *eros* debe acompañar la tarea intelectual del alma, pues “sólo un alma apasionada puede ser verdaderamente contemplativa”.

Spinoza labra en la penumbra los cristales y piensa en un claro laberinto y es consciente de éste y de su arduo acceso, pero sabe también que la diferencia entre el sabio y el ignoto estriba en el deseo de seguir violentándose, de seguir preguntando, de seguir investigando y está seguro de que la felicidad consiste en el entendimiento de lo más perfecto, cuestión extraña para la mayoría de los hombres pues “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".<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> E, V/42 esc, p. 269

## BIBLIOGRAFÍA

BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Traducción de José Antonio Robles García. México: F.C.E, 1990.

BOYER, Amalia. "Materialismo ontológico y política en Spinoza". En: Estudios de filosofía de la Universidad de Antioquia. *Ideas y valores*. Nº 80. Agosto 1989.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido del francés por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escotado. Barcelona: Tusquets Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. "Spinoza y las tres éticas". En: *Crítica y clínica*. Traducido con la ayuda del Ministerio francés de la Cultura y la Comunicación. Barcelona: Anagrama, 1996.

GARCÍA, Pedro Antonio. "Conflicto de las pasiones". En: Revista UIS-Humanidades Vol 31 No.2. 2001

NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje*. Traducción del italiano de Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1985

SPINOZA, Baruch. *La Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido del latín por Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Traducido del holandés por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. *Pensamientos Metafísicos*. Traducido del latín por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducido del latín por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico político*. Traducido del latín por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Correspondencia*. Traducido del latín por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.