

El amor pasional en la *Ética* de Spinoza

LUCÍA GERSZENZON

Recibido el 10 de febrero de 2016 - aceptado el 2 de abril de 2016.
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 110-134)

RESUMEN: En la *Ética*, Spinoza propondrá una definición original del amor, según la cual éste es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior. Esta definición reemplaza a la del *Tratado Breve* –de características más tradicionales– según la cual el amor consiste en el goce y unión con un objeto. En la *Ética*, ya no son los *objetos* los que tienen un papel definitorio en las formas de amor, sino el *grado de conocimiento* bajo el cual el alma piensa la cosa amada. El foco deja de estar centrado en lo perecedero o imperecedero de las cosas amadas para pasar a fijarse en la inadecuación o adecuación de las ideas del sujeto amante. Por lo tanto, la especificidad del amor pasional no parece estar en la cualidad de sus objetos, sino en que éste tiene lugar cuando el individuo se guía únicamente por ideas inadecuadas. Los mecanismos de la imaginación son elementos fundamentales para dar cuenta del amor pasional; y los conflictos anímicos que éste genera pueden ser explicados a partir de su funcionamiento. Esta lectura también nos permitirá oponer al pasional un tipo de amor que surge del conocimiento adecuado, estableciendo una diferenciación al interior de este último, según se trate de ideas del segundo o del tercer género.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, pasiones, amor, delirio, grados de conocimiento, imaginación, afectividad.

Introducción

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza da comienzo al texto planteando la necesidad de investigar si existe algo que sea un bien verdadero, cuya adquisición le permita “gozar eterna-

ABSTRACT: In the *Ethics*, Spinoza proposes an original definition of love, according to which it is a joy accompanied by the idea of an external cause. This definition replaces that one of the *Short Treatise* –of more traditional characteristics– according to which love is the enjoyment and union with an object. In the *Ethics*, the definition of the types of love is no longer based on the loved objects, but on the kind of knowledge by which the soul thinks of the loved thing. The focus is no longer on the perishable or imperishable of the loved things, but is located in the inadequacy or adequacy of the lover's ideas. Therefore, the specificity of passionate love does not seem to be grounded in the quality of its objects, but in the fact that it takes place when the individual is guided only by inadequate ideas. The mechanisms of the imagination are fundamental elements to give account of passionate love, and the psychic conflicts it generates can be explained through their functioning. In addition, this interpretation will allow us to oppose to passionate love a kind of love that arises from adequate knowledge, making an internal differentiation within the latter, depending on whether it involves ideas of the second or the third kind of knowledge.

KEY WORDS: Spinoza, passions, love, delirium, kinds of knowledge, imagination, affectivity.

Lucía Gerszenzon es Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del CONICET y ayudante de trabajos prácticos en las materias Historia de la Filosofía Moderna y Problemas de Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ha sido beneficiada con las becas *Estímulo* (UBA) y *Estímulo a las Vocaciones Científicas* (CIN). Ha realizado una adscripción en la materia Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Es integrante del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo* (UBA). Actualmente se encuentra realizando una investigación doctoral sobre las nociones de amor, conocimiento y cuerpo en la filosofía de Spinoza. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales y publicado trabajos sobre sus temas de investigación.

mente de una alegría suprema y continua”.¹ Este propósito implica adoptar un nuevo modo de vida, que ya no supone considerar –como lo hacen usualmente los hombres– las riquezas, los honores y el deseo sexual como bienes supremos. La persecución exclusiva de estos últimos y el estimarlos como lo más valioso a obtener en la existencia se convierten –expresa Spinoza– en un obstáculo en la búsqueda de la felicidad, y muchas veces conllevan el sufrimiento e incluso la muerte de los individuos.² Esto es vinculado por el filósofo con la cuestión del amor:

Me parecía, además, que esos males provenían de poner toda la felicidad o infelicidad en una sola cosa, es decir, *en la cualidad del objeto a que estamos ligados por amor*. En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputas, ni tristeza si se pierde, ni envidia cuando otro lo posee, ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma. Pero ocurre todo esto cuando amamos cosas perecederas [...] En cambio, el amor por una cosa eterna e infinita alimenta el alma de pura alegría y la libra de toda tristeza; lo que es muy de desear y muy digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas.³

El tema del amor queda así planteado como un elemento fundamental en el proyecto ético spinoziano. El capítulo V de la segunda parte del *Tratado breve* versa sobre este afecto y lo divide según las cualidades de su objeto. Allí Spinoza establece tres tipos de objetos de amor, según sean perecederos en sí mismos, imperecederos por su causa, o imperecederos por su propia fuerza y potencia. En el primer caso, se trata de todas las cosas particulares que han tenido un comienzo en la existencia. En el segundo, de los modos que son causa de estas últimas (esto es, la *natura naturata* universal que depende inmediatamente de Dios).⁴ En el tercer caso, de Dios o la Verdad (es decir, la *natura naturans* de la cual se

¹ *TRE*, §1. Utilizamos las siguientes abreviaturas para hacer referencia a las obras de Spinoza: *TRE* (*Tratado de la reforma del entendimiento*), *TB* (*Tratado breve*), *E* (*Ética*). Citamos según las traducciones siguientes: *Tratado de la reforma del entendimiento*: trad. O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006; *Tratado breve*: trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990; *Ética*: trad. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1994.

² *Cf. TRE*, §7 y 8.

³ *TRE*, §9 y 10. Subrayado nuestro.

⁴ De los modos inmediatos de Dios dice Spinoza que conocemos solamente dos: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Ambos son eternos e inmutables, y son llamados “hijos de Dios” en el *Tratado breve* (I, XI, 48).

afirman infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito en su género).⁵

Debido a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir; pero, si nos unimos a cosas perecederas, no podemos ser fortalecidos, ya que –dice Spinoza– “ellas mismas son débiles y un cojo no puede sostener a otro”.⁶ Dado que estas últimas están fuera de nuestro poder y sujetas a muchos azares, es imposible que, si llegan a sufrir, nos libremos del padecimiento.⁷ De este modo –en continuidad con el pasaje del *TRE* citado más arriba–, Spinoza establece que el amor hacia los objetos perecederos no sólo no nos ayuda, sino que incluso nos perjudica; e invita a librarnos del “veneno y el mal” que está escondido en aquel. Dado que el segundo de los objetos enumerados –constituido por los modos imperecederos– depende inmediatamente de Dios, nuestro amor debe reposar únicamente en este último.⁸

En la *Ética*, Spinoza propondrá una definición original del amor, según la cual éste es una alegría (es decir, un paso del individuo a una mayor perfección o potencia de obrar) acompañada por la idea de una causa exterior.⁹ Esta nueva definición viene a reemplazar a la del *TB* –de características más tradicionales– según la cual el amor consiste en el goce y unión con un objeto.¹⁰ Este afecto será analizado con profundidad en el estudio de las pasiones humanas del libro III, en el que se lo describirá como usualmente sometido

⁵ *Cf. TB*, I, II, 19 y I, VIII, 47.

⁶ *TB*, II, V, 63.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Así, en el *Tratado breve* el objeto de amor ocupa la importante función de definir el bien y el mal para el ser humano. Dice Spinoza que “[...] el fundamento de todo bien y mal es el amor que recae sobre un determinado objeto. Porque, en la medida en que uno no ama el único objeto que es digno de ser amado (a saber, Dios, como antes se ha dicho), sino las cosas que por propia índole y naturaleza son perecederas, se sigue necesariamente (dado que este objeto está sujeto a muchos azares e incluso a su propia aniquilación) el odio, la tristeza, etc., a consecuencia de los cambios del objeto amado. Odio, si uno le quita el objeto amado. Tristeza, si él llega a perderlo. Honra, si se apoya sobre el amor de sí mismo. Reconocimiento y gratitud, si uno no ama a su prójimo por Dios. Por el contrario, si el hombre llega a amar a Dios, que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable, que Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males” (II, XIV, 77-78).

⁹ *Cf. E*, III, XIII, esc.

¹⁰ *Cf. TB*, II, V, 62.

—entre otras cosas— a la fluctuación del ánimo, a la imitación de los afectos, al hastío y a los celos. En el libro IV esta temática reaparece en el marco de una ética de los hombres racionales y libres: así, por ejemplo, el matrimonio —a diferencia del amor lascivo— es considerado una forma de amor que tiene por causa la libertad del ánimo. Ahora bien, el tratamiento que más ha dado pie a diversas interpretaciones y comentarios es el que tiene lugar en *Ética V*, último libro de la obra, donde Spinoza introduce las nociones del *amor erga deum* (amor a/hacia Dios) y el *amor dei intellectualis* (amor intelectual de Dios).¹¹ Es notorio que sea el análisis de una de las formas de amor el que culmine todo el desarrollo conceptual de la *Ética*. El *amor dei* que surge de la ciencia intuitiva —es decir, del más alto grado de conocimiento— es una noción de indudable importancia en la filosofía práctica de Spinoza, siendo finalmente identificado con la salvación, la felicidad y la libertad humanas.¹²

La centralidad de la noción de “idea” en la definición ofrecida en el escolio de la proposición XIII del libro III deja traslucir la importancia de la cuestión cognoscitiva en los asuntos amorosos.¹³ Sin embargo, son pocos los estudios que privilegian el enfoque en los distintos géneros de conocimiento a la hora de analizar el tratamiento del amor en la filosofía de Spinoza.¹⁴ La interpretación enfocada en textos previos a la *Ética* —especialmente a partir de los pasajes del *TRE* y el *TB* que mencionamos más arriba— indicaría que son las cualidades del objeto amado las que determinan las formas de amor

¹¹ Macherey argumenta que debemos distinguir estos dos conceptos ya que, a diferencia de lo que ocurre en el *amor erga deum*, el *amor dei* es un amor “sin objeto y sin sujeto”. A su vez, según el autor, este último es un afecto “desencarnado” que evacua de su sistema de representaciones toda referencia a la imaginación. Cf. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

¹² Cf. *E*, V, XXXVI, esc.

¹³ A pesar de que esta definición es original de la *Ética*, ya en el *Tratado breve* Spinoza declaraba que el amor nace “del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa” (II, V, 62).

¹⁴ Una excepción es el trabajo de Rice, quien evalúa que, a pesar de que el análisis general de las emociones en Spinoza ha sido objeto de muchos estudios recientes, los comentaristas suelen eludir su tratamiento del amor y la amistad. El autor sostiene que, a pesar de que hay abundante literatura sobre el tema del amor intelectual de Dios y sus posibles fuentes en la tradición judía, ningún intérprete ha hecho mucho por conectar este concepto con los recuentos anteriores de Spinoza sobre la afectividad y el amor o con su división general del conocimiento. Cf. Rice, L. C., “Love of God in Spinoza”, en Ravven, H. M. y Goodman, L. E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 93.

y sus implicancias en la vida práctica. Así lo establece la lectura más usual de la teoría de los afectos en Spinoza.¹⁵ En contraposición con esta interpretación, aquí intentaremos mostrar que en la *Ética* —a diferencia de la clasificación trazada en el *TB*— no son los *objetos* los que tienen un papel definitorio en las formas de amor, sino el *grado de conocimiento* bajo el cual el alma piensa la cosa amada. De este modo, el foco deja de estar centrado en lo perecedero o imperecedero de las cosas amadas para pasar a fijarse en la inadecuación o adecuación de las ideas del sujeto amante. Según este criterio, la especificidad del amor pasional no está en la cualidad de sus objetos sino en que éste tiene lugar cuando el individuo se guía únicamente por ideas inadecuadas, es decir, por la imaginación o conocimiento del primer género.

En el desarrollo de la *Ética*, a lo largo del análisis de las emociones humanas, Spinoza describe algunas formas de amor pasional como una “clase de delirio”¹⁶ y una fuente de inquietud, ansiedad, ofensas y enemistades, entre otras cosas.¹⁷ Según la interpretación que proponemos, este tipo de implicancias prácticas no está originado en las características de los objetos amados en sí mismos sino más bien en la inadecuación del conocimiento que tiene de éstos el individuo. Las características y mecanismos de la imaginación son elementos fundamentales para dar cuenta del amor pasional; y los conflictos anímicos que éste genera en los seres humanos pueden ser explicados a partir del funcionamiento de esta última.

Esta línea de lectura también nos permitirá oponer al pasional un tipo de amor que surge del conocimiento adecuado y, al mismo tiempo, establecer una diferenciación al interior de este último, según se trate de ideas del segundo o del tercer género.

¹⁵ Jaquet, Séverac y Suhamy expresan, por ejemplo, lo siguiente: “El primer problema del spinozismo puede ser formulado en estos términos: ¿a qué objeto debemos unirnos por amor? Ningún hombre, en efecto, puede vivir sin amor, y su ser depende del objeto que ama: imperecedero si ama lo imperecedero, perecedero si se une a cosas perecederas. [...] La cualidad de los objetos juega un rol decisivo en la cualidad del amor mismo”. Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A., “Préface”, en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 9.

¹⁶ *E*, IV, XLIV.

¹⁷ Cf. *E*, V, XX, esc.

Imaginar y amar

Como establece Spinoza en *Ética II*, las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano que se producen a partir del encuentro con cuerpos exteriores. Estas últimas podrán seguir presentes en el alma, aunque los objetos que habían producido las modificaciones en primer lugar ya no existan o no se hallen presentes. Por ejemplo, si alguna vez hemos sido afectados por el encuentro con el cuerpo de Pedro, seguiremos considerando a éste como presente, aunque haya dejado de existir; continuaremos haciéndolo hasta que experimentemos una afección que excluya la idea de la existencia de Pedro. De este modo, la imaginación puede darnos ideas confusas sobre las cosas. La confusión tendrá consecuencias, a su vez, en el amor hacia un objeto que consideramos imaginariamente. Podemos amar, por ejemplo, a personas o cosas que ya no existen; dado que se trata de un afecto de alegría unido a la *idea* de una causa exterior y, si ésta es producto del primer género, podrá presentarnos la imagen de una cosa no existente como presente.

Por otro lado, la imaginación funciona según cierta asociación de ideas que no se da a partir del orden de las cosas en sí mismas, sino según las afecciones del cuerpo de cada uno. En el conocimiento del primer género, las ideas son vinculadas no por las relaciones de causalidad entre ellas –y entre las cosas que representan–, sino por el encuentro fortuito del cuerpo humano con otros cuerpos. Este orden azaroso e infundamentado de las ideas se diferencia del orden del entendimiento –que es el mismo en todos los hombres– mediante el cual las cosas son percibidas según una concatenación lógica y causal.¹⁸ La imaginación, en este sentido, no otorga un conocimiento adecuado del alma humana, ni de los cuerpos exteriores, ni del cuerpo propio.¹⁹

En relación con el amor, a primera vista pareciera que, siendo éste una forma de alegría, es decir, un aumento en la potencia de actuar, su influjo es siempre positivo y consistente con el *conatus* del individuo (es decir, con su esfuerzo por perseverar en el ser). Sin embargo este afecto, bajo el influjo de la imaginación, envuelve algunas dificultades. En el ámbito del primer género, las ideas

inadecuadas pueden sucederse en el alma según un orden fortuito e incontrolable, dejándonos en un estado de dependencia de factores externos que no podemos dominar. A pesar de ser un afecto alegre que aumenta nuestra potencia, el amor puede derivar en pasiones tristes. Cuando surge del conocimiento imaginativo está sujeto, en primer lugar, a la inconstancia. Dado que las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen tanto de la naturaleza del cuerpo afectado como de la del cuerpo que lo afecta,²⁰ dos individuos con constitución distinta podrán ser afectados de distintas maneras por un solo objeto. Por ejemplo, uno de ellos podrá amar lo que el otro odia, ocasionando que los hombres sean contrarios entre sí. También un mismo sujeto, si cambia su constitución –o si son otras las circunstancias del encuentro– puede odiar lo que antes ha amado y viceversa. En este sentido, debido a las características de la imaginación el amor pasional puede dar pie a múltiples conflictos anímicos, en los cuales el hombre se muestra como inconstante y voluble, sujeto en gran medida a causas externas.

Si nos regimos exclusivamente por el conocimiento imaginativo, cualquier cosa podrá ser amada *por accidente*, por el solo hecho de que la asociemos con un afecto de alegría, aunque el aumento en nuestra potencia no haya tenido por causa eficiente ese objeto que amamos. Efectivamente, esto es lo que suele suceder cuando nos hallamos en el ámbito de la imaginación: “En virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza, de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla”.²¹ Además, podremos amar algo por el solo hecho de que se asemeja a otra cosa que amamos, aunque aquello en lo que se parecen no sea la causa eficiente del aumento en nuestra potencia de actuar.²² A saber, podríamos amar a alguien porque nos resulta similar a nuestro padre, aunque el elemento que los haga semejantes –por ejemplo, que tengan una nariz parecida– no sea el causante de nuestra alegría. El amor, bajo la imaginación, también está sujeto a la imitación de los afectos,²³ por la cual, por sólo imaginar que una cosa semejante a nosotros ama un determinado objeto, lo amaremos también nosotros mismos.

²⁰ *E*, II, Ax. I que sigue al Lema III.

²¹ *E*, III, XV, cor.

²² *Cf. E*, III, XVI.

²³ *E*, III, XXVII.

¹⁸ *Cf.* Hampshire, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 74-75.

¹⁹ *Cf. E*, II, XXIX, esc.

Debido a estos mecanismos, el amor bajo el conocimiento imaginativo puede estar sujeto a la fluctuación del ánimo.²⁴ Si odiamos una cosa que suele afectarnos de tristeza, pero ésta se asemeja en algo a otra cosa que suele afectarnos de alegría, la amaremos y odiamos a la vez. Siguiendo con el ejemplo anterior, bajo el conocimiento imaginativo podríamos sufrir fluctuación del ánimo si asociamos la idea de una persona con una disminución de nuestra potencia y, a la vez, esa idea nos resulta semejante a la idea de nuestro padre, a quien amamos. En ese caso, amaremos y odiamos ese objeto al mismo tiempo.

Frustración

Una de las formas de conflicto anímico en el amor está particularmente ligada al aspecto corporal del conocimiento imaginativo. Como mencionamos más arriba, la disposición imaginaria de las ideas obedece a una asociación que no está fundamentada en el orden causal de las cosas, sino más bien en el ordenamiento arbitrario por el que se suceden nuestras impresiones en la experiencia. En este sentido, si somos afectados de amor hacia un objeto, entonces ese contento que unimos a la cosa amada se extenderá, como por inercia, a todas las afecciones corporales que asociamos con ella. Es por eso que el amor pasional suele ser difuso, extendiéndose también a las circunstancias en las cuales disfrutamos de la cosa amada. Estas últimas son origen de nuestra alegría sólo por accidente, pero las amamos y deseamos de todas formas; aunque, efectivamente, no sean ellas la causa eficiente de nuestra felicidad. Como lo expresa Spinoza, “Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera”.²⁵

La parte más lamentable de esto es que la alegría amorosa en la imaginación puede ser fácilmente sucedida por una pasión triste: la frustración. Es que, cuando falta alguna de las circunstancias que asociamos con nuestro primer deleite amoroso ante la cosa amada, imaginamos algo que destruye la existencia de la cosa y nos entristecemos.²⁶ Esto obedece a cierto carácter irracional del “amor ima-

²⁴ Cf. *E*, III, XVII.

²⁵ *E*, III, XXXVI.

²⁶ *Ibid.*, cor.

ginario”, dado que no necesariamente amamos las cosas que son la verdadera causa de nuestra alegría, sino más bien estados que asociamos arbitrariamente con ella. De este modo, estamos sujetos a ser movidos por el devenir de causas externas y fortuitas que no dependen de nosotros mismos. Nuestras alegrías y tristezas, amores y odios, son fruto de causas que no conocemos ni podemos controlar.

Ambición y celos

Otra de las consecuencias indeseables de la pasión amorosa es una forma específica de la fluctuación del ánimo: los celos. En un análisis muy preciso sobre las emociones humanas, Spinoza detalla que, en el caso de los objetos que sólo uno puede poseer, si imaginamos que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, por el que la poseíamos, sufriremos una fluctuación por la que odiamos a la cosa amada y envidiamos a ese otro. Spinoza da un ejemplo ilustrativo:

[...] quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante [...].²⁷

La tendencia a sentir celos –es decir, el odio hacia una cosa amada, unido a la envidia hacia un tercero– parece derivarse directamente de las propiedades de la naturaleza humana. En primer lugar, el principio de la imitación de los afectos hace que, por imaginar que una cosa similar a nosotros experimenta algún afecto, experimentemos nosotros un afecto parecido.²⁸ Es decir que el hombre, por el hecho de que un semejante desee una cosa, la deseará también. Spinoza denomina a este afecto “emulación”. De manera similar, si imaginamos que alguien ama lo mismo que nosotros, nuestro amor será más constante. Por eso el filósofo declara que cada uno se esfuerza en que los demás amen lo mismo que él, y denomina “ambición” a este esfuer-

²⁷ *E*, III, XXXV, esc.

²⁸ *E*, III, XVII.

zo.²⁹ En segundo lugar, Spinoza indica que hay objetos que sólo pueden ser poseídos por un único individuo (o, al menos, así lo imaginan los hombres).³⁰ Esto aparece expresado en la proposición XXXII del libro III, que establece: “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”. Por lo tanto, al mismo tiempo que hacemos todo lo posible porque los demás amen y deseen los mismos objetos que nosotros, luchamos para que no los consigan (y sentimos odio y celos si logran hacerlo). De ahí la típica inconsecuencia de quienes están sometidos a las pasiones y, “al mismo tiempo que se complacen en cantar las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos”.³¹

Hastío y repugnancia

La imaginación es el género de conocimiento que más se halla ligado a lo corporal. En *Ética II* se establece que las imágenes de las cosas son un resultado de los cambios que tienen lugar en el cuerpo humano a partir de su encuentro con otros cuerpos.³² En el libro III, el amor también aparece particularmente ligado al cuerpo. Spinoza detalla que, cuando disfrutamos de una cosa que apetecíamos, nuestro cuerpo adquiere una nueva constitución. Esto se halla en relación con la teoría física que el filósofo desarrolla en el libro II, según la cual el cuerpo humano está compuesto de muchos individuos, que son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores, pudiendo cambiar su constitución.³³ Al estar dispuesto el cuerpo de una manera distinta luego de haber disfrutado de algo que apetecía, el amor hacia una cosa puede tornarse en otro tipo de afecto absolutamente contrario, como el de la repugnancia. Por ejemplo, si deseábamos disfrutar de una comida, luego de haberla consumido nuestro cuerpo se halla dispuesto de manera distinta

²⁹ E, III, XXXI.

³⁰ Que los seres humanos supongan, guiados por la imaginación, que hay cosas que pueden ser poseídas con exclusividad no significa que esto sea realmente así (volveremos a esta consideración en el apartado sobre “amor y libertad”).

³¹ E, IV, XXXVII, esc. I.

³² Cf. De Deugd, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Países Bajos, Royal VanGorcum Ltd., 1966, pp. 197-201.

³³ Cf. E, II, post. I a IV que siguen al Lema VII.

—es decir, saciado— y la misma comida por la cual sentíamos amor y nos alegrábamos ahora nos resulta odiosa:

[...] cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Ahora bien, al disfrutarlo de esa manera, el estómago se llena, y el cuerpo sufre un cambio en su constitución. Y de este modo, si dada ya esa nueva constitución, se mantiene en el cuerpo la imagen de dicho alimento —por estar ese alimento presente—, y, por consiguiente, se mantiene también el esfuerzo o deseo de comerlo, a ese deseo o esfuerzo se opondrá aquella nueva constitución y, consiguientemente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia.³⁴

En este sentido, la repugnancia hacia una cosa que solíamos desear y/o amar puede contarse entre los casos de fluctuación del ánimo.

Fetichismo

El género de conocimiento imaginativo hace que el amor, considerado sólo bajo este ámbito, se caracterice por cierta tendencia a “fetichizar” el objeto amado. Las imágenes que surgen del encuentro con los cuerpos exteriores, si no son ordenadas por la razón, son inadecuadas e incompletas. Esto ocasiona que, fácilmente, el individuo pueda confundirse con respecto a las verdaderas causas de su propio contento, y crea que en un objeto en particular se hallan concentradas, como por arte de magia, una multitud de otras cosas. Esto es lo que sucede en el caso de los “amantes del dinero”:

[...] para nutrir el cuerpo como es debido, resulta necesario servirse de muchos alimentos distintos de naturaleza diversa. [...] Para procurarse dichas cosas, difícilmente serían suficientes las fuerzas de cada cual, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda.³⁵

³⁴ E, III, XLIX, esc.

³⁵ E, IV, Apéndice, caps. 27-28.

En realidad, no es que el amor al dinero sea de por sí malo. Como bien expresa Spinoza en el *TRE*, la adquisición de este último –así como el goce sexual y la gloria– sólo es perjudicial si se la busca por sí misma, pero, si es considerada como un medio para otros fines, es beneficiosa. Como es sabido, en el spinozismo “bien” y “mal” se dicen sólo de manera relativa.³⁶ Obviamente, el amor a la moneda no es perjudicial si consideramos al dinero como un medio para obtener otras cosas; por ejemplo, la alimentación. Disfrutar de una comida nos produce alegría, es decir, aumenta nuestra potencia de obrar. De modo que, si vemos al dinero como un medio para lograr esto, haremos bien en amarlo como tal. El problema aparece cuando, en lugar de considerar al dinero en relación con toda una serie de otras causas y efectos –tales como nuestro trabajo y el de los demás (los “servicios mutuos”, en palabras de Spinoza), la alimentación y otras comodidades, etc.– le adjudicamos propiedades que él por sí mismo no tiene, y lo amamos por ello.³⁷

Los fetichistas del dinero están guiados, evidentemente, por la imaginación sola. Si tuviesen ideas adecuadas, no considerarían a este último según imágenes que surgen del encuentro fortuito con los cuerpos exteriores, sino que, teniendo en cuenta “muchas cosas a la vez”,³⁸ entenderían clara y distintamente cuál es la relación de la moneda con las demás cosas en la cadena causal de los acontecimientos. El amor excesivo al dinero se manifiesta, dice Spinoza, en quienes se dedican a las “artes del lucro”.³⁹ Estas personas tienen ideas confusas, llegando al punto en que alimentan a su propio cuerpo con parquedad, porque creen que pierden de sus bienes lo que gastan en la conservación de este último.^{40 41}

³⁶ Cf. *TRE*, §11 y 12.

³⁷ Tal vez no sea exagerado sugerir que el espíritu crítico de Spinoza se halla en el mismo camino que allanaría más adelante Marx en su célebre teoría sobre el “fetichismo de la mercancía”, según la cual –en un fenómeno análogo a la religión– los individuos perciben la relación social concreta entre los hombres bajo la apariencia fantasmagórica de un “don natural” localizado en los objetos mismos. Cf. Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1986, pp. 36-47.

³⁸ Cf. *E*, II, XXIX, esc.

³⁹ Cf. *E*, IV, Apéndice, cap. 29.

⁴⁰ La crítica spinoziana a la superstición va mucho más allá del ámbito estrictamente religioso, extendiéndose a todo tipo de instituciones sociales.

⁴¹ En relación con la mercancía-dinero, expresa Marx: “En cuanto comienza a desarro-

Exceso, fijación y delirio

Como podemos ver a partir del último ejemplo, y como lo establece Spinoza en *Ética IV*, el amor puede tener exceso.⁴² Aquí otra vez cobra relevancia la noción spinoziana de cuerpo en relación con su teoría de los afectos. En el libro III se define al afecto de la alegría, en cuanto está referido a la vez al alma y al cuerpo, como *titillatio* (“placer”) cuando una parte del hombre resulta más afectada que las demás, o como *hilaritas* (“regocijo”), en el caso de que todas las partes resulten igualmente afectadas. Según Spinoza, los afectos que nos asaltan cotidianamente suelen ser del primer tipo. La *titillatio*, al ser una alegría que afecta en mayor medida a unas partes del cuerpo que a otras, puede ocasionar que, si el afecto es lo suficientemente potente, supere a las demás acciones del cuerpo y haga que éste se aferre al placer de tal modo que impida que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras maneras.⁴³ El amor excesivo hace que el alma se obsesione con la consideración de un solo objeto, y no pueda pensar en otros:

Así pues, vemos algunas veces hombres afectados de tal modo por un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando le acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o que está loco. Y no menos locos son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz. [...] tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades.⁴⁴

llarse la circulación de mercancías, comienza a desarrollarse también la necesidad y la pasión de retener el producto de la primera metamorfosis, la forma transfigurada de la mercancía, o sea su crisálida dinero. [...] Para retener el oro como dinero, y, por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como *medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica. Paralelamente a la forma directa del tesoro, discurre su forma estética, la posesión de mercancías de oro y plata. Ésta crece con la riqueza de la sociedad burguesa”. Marx, K., *op. cit.*, pp. 88-91.

⁴² *E*, IV, XLIV.

⁴³ Cf. *E*, IV, XLIII.

⁴⁴ *E*, IV, XLIV, esc.

Spinoza parece particularmente preocupado por el delirio que genera el amor lascivo, esto es, el deseo de engendrar suscitado por la belleza.⁴⁵ No hay mayores precisiones en la *Ética* con respecto a esta noción de belleza pero, por su relación con el concepto de delirio, parece ser que se halla ligada al exceso en que puede derivar un amor que se basa sólo en el placer y no en el regocijo. Tal vez la belleza física ocasione una alegría que afecta en mayor medida a algunas partes del cuerpo que a las demás, tendiendo por ello al exceso y la fijación en un solo objeto. Evidentemente, Spinoza consideraba al placer sexual o la libido –definida como un deseo y amor de la íntima unión de los cuerpos–⁴⁶ no sólo como un bien que la mayoría considera equivocadamente como supremo,⁴⁷ sino también como un afecto que fácilmente puede devenir en pasiones tristes.⁴⁸ El deseo sexual no es malo en sí mismo si se lo busca con moderación, pero tiende a ocupar el alma en un solo objeto y a ser sucedido por el arrepentimiento, además de conllevar un embotamiento y una tristeza profunda luego de haberse consumado el goce.⁴⁹

Inadecuación y pasión

La relación entre conocimiento y afectos es establecida por Spinoza de la siguiente manera: “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”.⁵⁰ Esto se debe a que el alma humana no es considerada como una sustancia separada, sino como una “parte” del entendimiento de Dios.

⁴⁵ Cf. *E*, IV, Apéndice, cap. 19.

⁴⁶ *E*, III, Apéndice, cap. 48.

⁴⁷ Cf. *TRE*, §3.

⁴⁸ En este sentido, Allison expresa: “Contrariamente a su actitud generalmente anti-as-cética, Spinoza tendió a ver el deseo sexual como un mal no mitigado –de hecho, como una forma de locura”. Allison, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1987, p. 155.

⁴⁹ Cf. *TRE*, §4 y 11: “Así, en lo que atañe al deseo sexual, el alma queda tan suspensa de él como si descansara en un bien verdadero, lo que le impide en absoluto pensar en otra cosa. Pero a este goce sucede una profunda tristeza, que si bien no pone en suspenso al espíritu, por lo menos lo perturba y embota”.

⁵⁰ Cf. *E*, III, I.

El alma es un modo finito del pensamiento, que es uno de los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza, la sustancia única. De ahí que, cuando el ser humano percibe o tiene ideas, estas no son sino “re-cortes” del entendimiento infinito de Dios. Cuando esta idea en Dios puede explicarse por la naturaleza del alma humana sola, entonces ésta tiene ideas completas y adecuadas. Cuando la idea se explica no sólo por la naturaleza del alma humana, sino también por otra cosa, entonces se tienen ideas parciales o inadecuadas.⁵¹ A su vez, obrar significa ser causa adecuada, es decir, que se siga algo de la propia naturaleza que pueda entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Padeecer, por el contrario, es ser causa inadecuada, es decir, que ocurra algo en nosotros que no puede ser entendido por nuestra naturaleza sola. Por lo tanto, el alma obra cuando tiene ideas adecuadas, y padece cuando éstas son inadecuadas.

Los afectos de alegría pueden darse tanto en la forma de una pasión, cuando somos sólo causa parcial del aumento de potencia que ocurre en nosotros, o de una acción, cuando somos causa adecuada de ese aumento de potencia, es decir, cuando éste puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza sola. En el primer caso, el alma tiene ideas inadecuadas; en el segundo, adecuadas. Tanto la razón como la ciencia intuitiva se caracterizan por otorgar ideas adecuadas. Sólo la imaginación o conocimiento del primer género nos da ideas inadecuadas, confusas y sin orden respecto del entendimiento y, en ese sentido, es la única causa de falsedad.⁵² Por lo tanto, los afectos de alegría –y entre ellos, el amor– podrán ser considerados pasiones sólo en el ámbito del conocimiento imaginativo.

Amor y libertad

El amor se da bajo la forma de una pasión cuando el aumento de potencia (alegría) que ocurre en nosotros no puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza; o sea, cuando somos sólo causa parcial de ello. El alma humana padece en cuanto tiene ideas inadecuadas, es decir, en cuanto considera las cosas exclusivamente según el género imaginativo de conocimiento. Sin embargo,

⁵¹ Cf. *E*, II, XI, cor.

⁵² *E*, II, XLI.

las pasiones alegres sólo son pasiones hasta el punto en que llegan a aumentar la potencia de obrar del hombre de manera que éste llegue a concebirse a sí mismo y a sus acciones adecuadamente. En ese punto, el hombre será apto para obrar las acciones en lugar de ser determinado por afectos pasivos.⁵³

Según Spinoza, además del amor que está ligado a imágenes o ideas inadecuadas de las cosas, existe uno que surge de la razón y la libertad del ser humano. Esto se da incluso en el caso del amor entre un hombre y una mujer, cuando el matrimonio tiene por causa no la sola belleza, sino la libertad del ánimo.⁵⁴

Los individuos libres concuerdan en su naturaleza porque aman lo mismo. Por el contrario, el amor hacia las cosas que consideramos según ideas inadecuadas hace que padezcamos y que seamos contrarios unos a otros; no porque amemos una misma cosa, sino porque tenemos ideas distintas sobre ella:

[Los hombres] están muy lejos de molestarse uno al otro en cuanto que aman lo mismo y concuerdan en naturaleza. La causa de esto, como he dicho, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tiene la idea de una cosa amada perdida.⁵⁵

Quienes se guíen por la razón no se dejarán llevar por ideas confusas e inadecuadas, que difieren de individuo en individuo según su particular constitución subjetiva. La razón nos da un conocimiento adecuado y completo y, por lo tanto, sus ideas serán las mismas en todos los hombres. Por eso, el amor hacia cosas que consideramos racionalmente carecerá de las dificultades que hemos enunciado, que surgen del conocimiento inadecuado de los objetos.

Cuando Spinoza escribe sobre el amor, enuncia reiteradas veces que las aflicciones que conlleva el amor pasional se originan en un amor excesivo hacia cosas que sólo uno puede poseer (bienes, dinero, mujeres, etc.). Ahora bien, ¿a qué se refiere nuestro autor con esto? ¿Es que hay cosas que, por sí mismas, se caractericen por poder ser poseídas exclusivamente por un individuo? De hecho, Spinoza nun-

⁵³ Cf. *E*, IV, LIX.

⁵⁴ Cf. *E*, IV, Apéndice, cap. 20.

⁵⁵ *E*, IV, XXXIV, esc.

ca “deduce” la existencia de este tipo de objetos. La introducción de esta noción –de gran importancia para la teoría de los afectos– aparece en forma de hipótesis para la demostración de la proposición XXXII de *Ética* III (“Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”). En realidad, las imágenes de “cosas que sólo uno puede poseer” son efectos de la imaginación, ideas inadecuadas. Incluso habría que decir que, en sentido estricto, ninguno de los objetos ordinarios puede poseerse por completo. Como expresa Spinoza,

[...] las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento [...] cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos [...] [Este conocimiento] engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna [...] y que poseemos realmente [...]; amor que, de esta suerte, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario.⁵⁶

Ahora bien, el conocimiento del tercer género, por el cual amamos algo que poseemos realmente, lejos está de darnos la idea de un ser trascendente y separado de las cosas singulares. Consiste más bien en un progreso, a partir de la idea adecuada de la esencia de los atributos divinos, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.⁵⁷ Por otro lado, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”,⁵⁸ dado que éstas son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan.⁵⁹ En este sentido, los infortunios que surgen del amor hacia determinadas cosas par-

⁵⁶ *E*, IV, XX, esc.

⁵⁷ *E*, II, XL, esc. II.

⁵⁸ *E*, V, XXIV.

⁵⁹ Cf. *E*, I, XXV, cor. En este sentido, no podemos sino oponernos a una lectura que declare que el sabio spinoziano es indiferente hacia las cosas y personas particulares que le rodean (cf. Hampshire, S., *op. cit.*, p. 116), o bien que “el salvarse, en Espinosa, es [...] dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta” (Zambrano, M., “La salvación del individuo en Espinosa”, en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 3, 1936, p. 10).

ticulares no se hallan necesariamente ligados a las cualidades de dichas cosas, sino que resultan de considerarlas imaginariamente bajo ideas inadecuadas. El amor hacia los objetos singulares, si los consideramos como modos en que se expresa la esencia divina, debe distinguirse del amor que surge de ideas fragmentarias y confusas, por las cuales consideramos esos objetos aisladamente, según el encuentro fortuito con los cuerpos exteriores. Este afecto, cuando surge del conocimiento adecuado, implica la unión y la hermandad entre los hombres⁶⁰ y la virtud suprema del alma.⁶¹

Grados de conocimiento: ¿grados de amor?

Existe, entonces, una diferencia entre el amor en el ámbito del conocimiento inadecuado, regido exclusivamente por la imaginación y sujeto a la pasividad, la fluctuación y los conflictos anímicos (en una palabra, el amor pasional); y el amor relacionado a la adecuación y la acción. Podemos ir un paso más allá y establecer una distinción al interior de los amores activos/adecuados. La *ratio* no nos da el mismo tipo de conocimiento que la *scientia intuitiva*. Mientras que la primera nos otorga ideas de lo común y lo universal, la segunda nos acerca a la singularidad de las esencias de las cosas en relación con los atributos de Dios.

Así, en *Ética IV* Spinoza nos presenta una ética de la virtud, que está vinculada principalmente con la amistad y el amor entre seres humanos; amor privilegiado por la excelencia de su objeto, que consiste en su concordancia con la naturaleza de quien ama. Lo común en los seres humanos, lo que los hace coincidir y unirse aumentando sus respectivas potencias, es la razón, que es la misma para todos.⁶² Las pasiones, en cambio, hacen que los hombres difieran entre sí y, en esa medida, puedan ser contrarios unos a otros.⁶³

Por otro lado, en la última parte de *Ética V*, la noción de *amor dei* nos presenta un tipo de afectividad que va más allá del espacio de lo común, remitiéndose a la singularidad de las esencias. Como sabemos, según *Ética II*, aquello que es común no constituye la esencia

⁶⁰ Cf. *E*, IV, XXXVII y esc. I.

⁶¹ *E*, V, XXV.

⁶² *E*, IV, XXXV.

⁶³ *E*, IV, XXXIV.

de ninguna cosa singular.⁶⁴

De este modo, nos aventuramos a decir que distintos géneros de conocimiento dan lugar a diversas formas de amor. Lo interesante de esta hipótesis es que nos permite considerar la posibilidad de que una misma cosa sea amada de tres maneras distintas. Supongamos, por ejemplo, que María ama a Juan. En un primer caso, María se alegra al mismo tiempo que considera la idea inadecuada de Juan. Ella experimenta un aumento de su potencia, percibe al cuerpo de Juan; más tarde, imagina a Juan, lo recuerda y vuelve a alegrarse. Si hay un nuevo encuentro con Juan, bajo circunstancias menos alegres, María se frustra. Puede llegar a odiar a Juan. O, en otro caso, María absolutiza a Juan como causa de todas sus alegrías y se obsesiona con él. Su potencia para afectar y ser afectada por otros cuerpos se ve disminuida. Al mismo tiempo que ella desea que otros también amen a Juan, quiere poseerlo exclusivamente. Su ánimo fluctúa: amor, celos, odio, etc.

En un segundo caso, María tiene ideas adecuadas: por medio de la razón, ella percibe lo común entre su naturaleza y la de Juan. Ambos son seres humanos, pueden conocer adecuadamente y, en esa medida, coincidir (las ideas verdaderas son las mismas para todos). Ellos se unen formando una segunda naturaleza más potente que la de ambos por separado. Es importante notar que, en este segundo caso, es muy probable que, si queremos seguir la línea trazada por Spinoza, debemos restringir el ejemplo de “María ama a Juan” a los casos en que Juan es un ser humano y no, por ejemplo, un gato. El amor “racional”, relacionado con lo común, está muy ligado con la especificidad de lo humano como potencia cognoscitiva.⁶⁵ Es por eso que Spinoza declara que el hombre es un Dios para el hombre y se opone con fervor a quienes desprecian la naturaleza humana y admiran a las bestias.⁶⁶

⁶⁴ *E*, II, XXXVII.

⁶⁵ Estas nociones spinozianas son evidentemente problemáticas ya que plantean ciertas dificultades para pensar el amor –de y hacia– individuos humanos con potencias intelectuales diferentes a las propias. El desafío es, entonces, cómo plantear una ética de “lo común” que no implique la exclusión de quienes no se hallan bajo determinadas normativas preestablecidas de lo racional. El sistema inmanente y la ontología no jerárquica de la filosofía de Spinoza son, seguramente, un escenario favorable para la solución exitosa de estos problemas.

⁶⁶ *E*, IV, XXXV, esc.

En el tercer caso, María conoce adecuadamente por medio de la ciencia intuitiva. Sabe que Juan es un modo finito del orden necesario y universal que constituye la naturaleza de la sustancia infinita. Pero, principalmente, sabe que ella misma –al igual que Juan– es una parte de esa sustancia, es *en* ella y por ella se concibe.⁶⁷ María también conoce adecuadamente su propio afecto hacia Juan y puede remitirlo a la idea de Dios.⁶⁸ Con el tercer género de conocimiento, todo amor a los modos finitos es un amor a Dios o la Naturaleza, a la que éstos expresan. María ama a Juan en tanto sabe que éste es una expresión finita del ser absolutamente infinito. A su vez, ella *se conoce conociendo* y se alegra. Este contento unido con la idea de sí misma como causa es identificado con el amor de Dios a sí mismo: no en su expresión infinita, sino en su modalización finita en la esencia del alma humana (en este caso, la de María).⁶⁹

Conclusiones

La definición VIII de Ética IV expresa que “la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza”. Queda así trazada una ética donde uno de los objetivos fundamentales en pos de salir del estado de servidumbre pasional es el de la autodeterminación del individuo. En este marco, la cuestión del amor, además de venir a plantearse como una temática clásica de la filosofía, cuenta con un elemento adicional de interés dado por la definición spinoziana que lo relaciona con una “causa exterior”, es decir, con algo que permanece, en principio, ajeno a nuestra propia naturaleza.

⁶⁷ En relación con el conocimiento intuitivo, Yovel expresa que se trata de la conciencia de que uno existe en Dios y que Dios existe a través de uno: “Es una traducción racional del ideal de *unio mystica*, en la cual el individuo actualiza su unidad con Dios y se vuelve poderosamente consciente de ésta”. Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 168.

⁶⁸ Cf. *E*, V, XIV: “El alma puede concebir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”.

⁶⁹ Cf. *E*, V, XXXVI. Por motivos de espacio y por la complejidad del tema no nos es posible desarrollar más ampliamente la cuestión del *amor dei* en este artículo. Al respecto puede verse –entre otros– el análisis de R. Bodei, quien expresa que “amar a Dios no es otra cosa que amar y conocer adecuadamente [...] ya sea las cosas particulares [...], ya sea la parte mejor de sí, concebida en la articulación del todo”. Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995, p. 330.

Mientras que el deseo es planteado como la esencia del ser humano, una de sus realizaciones primarias en el ámbito de la finitud es la proyección amorosa hacia un “afuera” que, como sabemos, es una noción relativa y compleja en el spinozismo. Habida cuenta de que hablamos de individuos que no son sustancias cerradas sino partes en relación con partes, todo parece conducirnos en círculos: ¿somos *nosotros* quienes amamos? ¿O, más bien, son nuestros amores los que nos constituyen como este determinado individuo? ¿Cómo podemos ser autodeterminados, si necesitamos constantemente de cosas externas para continuar subsistiendo? ¿Por qué Spinoza plantea como prioridad algo que parece inhabilitado desde un principio?

Para responder a estas dificultades, es fundamental tener en cuenta que, para Spinoza, no es posible ser causa absoluta de todas nuestras afecciones. El spinozismo parte del reconocimiento de que el individuo no es una sustancia autosubsistente, sino una parte de la naturaleza que, para permanecer en el ser, necesita relacionarse constantemente con otras. De modo que podríamos decir que el amar –alegrarse con la idea de causas exteriores– es inherente a la naturaleza humana. Como expresa Spinoza en el *TB*, es imposible que nos libremos del amor, y necesario que no lo hagamos.⁷⁰ Estamos condenados a amar. La libertad no implica ser la causa única de nuestras afecciones, prescindiendo de objetos externos; ya que esto, en el ámbito de la finitud, es una tarea imposible.⁷¹ Pero, además de irrealizable, ni siquiera es algo deseable. De hecho, según el filósofo “nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma”.⁷² Hay cosas externas que nos son útiles y que, lejos de permanecer completa-

⁷⁰ “El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) librarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él. *Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino tan sólo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto. Ya que, si no quisiéramos amar nada, sería necesario que antes no conociéramos nada, lo cual no depende de nuestra libertad: porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada. *Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos” *TB*, II, V, 62.

⁷¹ Lloyd expresa que la determinación por causas externas no excluye la posibilidad de autodeterminación. Para Spinoza los seres humanos son tanto parte de la naturaleza como libres (elementos que Descartes veía como incompatibles). Cf. Lloyd, G. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1994, pp. 99-100.

⁷² *E*, IV, XVIII, esc.

mente ajenas, concuerdan con nuestra naturaleza; apetecerlas es algo positivo para el ser humano.⁷³ La clave no está, entonces, en librarnos del amor, sino en transformarlo en un amor más libre. Y es aquí donde constatamos que lo que determina nuestra manera de amar es, para Spinoza, nuestra forma de conocer. En función de esta última, el amor nos puede hacer tanto siervos como libres. Quien tiene un conocimiento adecuado de aquello que ama no se limita a fluctuar pasivamente con los cambios en las causas exteriores, sino que forma parte de una relación activa con el objeto. Y este aspecto de actividad está dado, según la *Ética*, por la adecuación de las ideas del sujeto amante. El alma, dice Spinoza, cuando concibe una idea verdadera, se considera a sí misma⁷⁴ y se alegra ante su propia potencia de obrar. Con el conocimiento adecuado, la alegría amorosa ya no está vinculada únicamente a una causa exterior, sino que deviene en cierta interioridad.⁷⁵ En el segundo género, el individuo no permanece completamente ajeno a su objeto de amor, sino que el ámbito de lo común –posibilitado por la razón– toma forma en un nuevo individuo doblemente potente del cual ambos son parte.⁷⁶ En el tercer género, Spinoza establece que el amor del alma humana hacia Dios es una parte del amor con que Dios se ama a sí mismo y, por lo tanto, ya no depende de un objeto exterior, sino que “en cuanto se refiere a Dios, es una alegría [...] acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma”.⁷⁷

El amor, entonces, puede hacernos libres, pero también completamente esclavos. Buena parte de los libros III, IV y V de la *Ética* está dedicada a analizar las consecuencias problemáticas del amor pasional en la dinámica práctica individual y social de los seres humanos. Aquí hemos desarrollado un análisis de la “fenomenología del

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Cf. E*, II, XLIII.

⁷⁵ Como expresa Suhamy, el amor intelectual tiende a interiorizar, al comprenderla, la causa exterior del amor. *Cf. Suhamy, A.*, “Essence, propriété et espèces de l’amour dans l’*Ethique*”, en *Spinoza, philosophe de l’amour, op. cit.*, p. 90.

⁷⁶ “Hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado”. *E*, IV, XVIII, esc.

⁷⁷ *E*, V, XXXVI, esc.

amor”⁷⁸ intentando mostrar por qué éste, en su modalidad pasional, a pesar de ser una forma de alegría, presenta una tendencia a volverse contrario al *conatus* del individuo. Dejando de lado una consideración que centra el análisis en la cualidad de los objetos amados –cuya fuente se encuentra en las obras de juventud–, la clave para explicar esta tendencia pasa a estar, en la *Ética*, más claramente situada en el tipo de conocimiento que está implicado en el amor pasional, es decir, la imaginación. Hemos analizado las implicancias negativas que esta última puede suponer para la dinámica anímica (inconstancia, celos, obsesión, delirio, frustración y enemistad, entre otras), en comparación con el amor ligado a ideas adecuadas. Ahora podemos preguntarnos si el conocimiento adecuado excluye necesariamente los aspectos imaginativos de la experiencia amorosa. Como establece Spinoza, las imaginaciones no son contrarias a lo verdadero, y “no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes”.⁷⁹ Por su parte, si se poseen ideas que excluyan la existencia de las cosas que son imaginadas como presentes, la potencia de imaginar puede ser atribuida a una virtud y no a un vicio de la naturaleza del alma humana.⁸⁰ Así que se pueden escribir poemas de amor... incluso siendo spinozista.

⁷⁸ *Cf. Bodei, R.*, *op. cit.*, p. 321.

⁷⁹ *E*, IV, I, esc.

⁸⁰ *Cf. E*, II, XVII, esc.

Bibliografía

- Allison, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987.
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995.
- De Deugd, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Netherlands, Royal VanGorcum Ltd., 1966.
- Hampshire, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982.
- Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A., "Préface", en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- Lloyd, G. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1986.
- Rice, L. C., "Love of God in Spinoza", en Ravven, H. M. y Goodman, L. E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- Spinoza, B., *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1994.
- , *Tratado breve*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Suhamy, A., "Essence, propriété et espèces de l'amour dans l'Ethique", en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- Zambrano, M., "La salvación del individuo en Espinosa", en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 3, 1936.