



TRADUCCIONES

Fermentario N. 8 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

En Spinoza.

Los afectos humanos. La libertad del alma y la felicidad en la vida presente

*(V. Delbos, Le spinozisme; curso en la Sorbonne, 1912-13;
lección 11a.; Vrin, Paris, 1950. - Trad. de Enrique Puchet)*

Al igual que el estado de servidumbre, el estado de libertad depende de causas definidas que excluyen, no sólo el libre arbitrio, sino la representación de un ideal expresado por la noción de Bien. Esta última, de la que se hace un absoluto, es en realidad relativa a la noción de mal, porque se dice de una cosa que es buena con relación a otra que es mala o, por lo menos, no tan buena (BT, 1era. Parte, cap. X; PM, II, vii; Ét., UV, pref., proa. LXV). Además, las nociones de bien y de mal son relativas a estados comparados de diferentes individuos o de un mismo individuo. “Una misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y, también, indiferente. La música, por ej., es buena para un melancólico, mala para un hombre en estado de aflicción, ni buena ni mala para un sordo” Ét., IV, pref.; cf PM, I, vi). Finalmente, estas nociones son nociones universales sin ningún fundamento en la realidad. Están ligadas a conceptos de perfección e imperfección que provienen de que, aproximando entre sí individuos del mismo género, nos imaginamos que el género

es un tipo ejemplar, capaz de determinar el valor de los individuos que lo componen. El mismo prejuicio que nos hace creer que los fines de nuestra acción son sus verdaderas causas nos hace admitir modelos universales de nuestra voluntad o, incluso, de las producciones de la naturaleza. Pero, como todos los entes existentes son entes individuales, irreducibles por tanto a ideas universales que sólo representan los elementos comunes más indeterminados, y, como toda cosa es necesariamente lo que es y la naturaleza infinita no podría estar en falta /carencia/, se tiene en conclusión que las nociones de bien y de mal, perfección e imperfección, son ilegítimas y no pueden dar reglas exactas para la dirección o la apreciación de la conducta humana (BT, 1era. Parte, cap. X; Ét., I, Apéndice; IV, pref.; Epíst., XIX).

En lo que a nosotros concierne, el conocimiento de la perfección o de la imperfección no es positivamente más que la conciencia de nuestra potencia o de nuestra impotencia, así como el conocimiento del bien y del mal no es más que la conciencia de nuestra alegría o de nuestra tristeza (Ét., III, proa. xxxix, Esc.; Ét., IV, proa. viii). Pero, como en el estado de pasión nuestra potencia y nuestra alegría no son seguras, se puede concebir legítimamente un estado superior que implique una potencia que implique una potencia y una alegría seguras. Por esto es que S., después de haber sostenido que las nociones de bien y de mal, confrontadas con el orden necesario de las cosas, no son más que maneras de pensar, les atribuye, sin embargo, un significado acorde con su doctrina. En el **Breve Tratado**, otorga a la razón o creencia recta la facultad de concebir el “hombre perfecto” y determinar así los medios para llegar a esa perfección (2da. Parte, cap. IV). En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, dice que el hombre concibe una naturaleza humana muy superior a la suya a la que, aparentemente, nada le impide elevarse; que todo lo que puede servir de medio para ello es un bien, y el soberano bien es llegar a gozar – con otros individuos, si es posible- de esa naturaleza humana superior. “Cuál sea aquella naturaleza humana lo mostraremos en su lugar –agrega S.- , a saber, el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la naturaleza” (TRE, I, par. 13, trad. A. Domínguez). Finalmente, en la **Ética**, después de haber criticado el uso que se hace comúnmente de los conceptos de bien y de mal, se expresa: “Estos términos *bien* y *mal* es preciso que los conservemos. Porque, como procuramos formarnos una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana puesto ante nuestros ojos, nos será útil conservar esas palabras en el sentido que he indicado.

Por tanto, en lo que sigue entenderé por *bien* lo que sabemos que es seguramente un medio para acercarnos cada vez más al modelo de la naturaleza humana que nos proponemos; por *mal*, al contrario, lo que sabemos con certeza que nos impide reproducir ese modelo. Diremos, además, que los hombres son más o menos perfectos, más o menos imperfectos, en la medida en que se aproximen más o menos a ese modelo” (**Ét.**, IV, pref..). Pero, a diferencia de la noción universal de bien o de perfección, la idea de este modelo en S. no es algo que se impone de lo alto a cada ser humano y contradice la individualidad de su esencia: expresa únicamente, para cada ser humano, su naturaleza propia elevada a su mayor potencia mediante el conocimiento mayor.

El principio de la *virtud* no puede, pues, residir más que en el esfuerzo de cada ser para perseverar en su ser propio. Si se lo radicara en otro lugar, implicaría que un ser puede renegar de su esencia (lo que es absurdo): **Ét.**, IV, prop. xviii, esc.; prop. xxii. Significa, pues, que nuestra única regla consiste en determinar lo que puede servir para la conservación y el acrecentamiento de nuestro ser—lo que, por consiguiente, nos es útil. “No es necesario ningún otro principio, dice el **BT**, que investigar lo que nos es útil a nosotros mismos, cosa natural en todos los seres” (2da. Parte, cap, xxvi). Dice la **Ética**: “En cada uno hay tanta más virtud cuanto más se esfuerza y cuanto más capaz es de buscar lo que le es útil, es decir, de conservar su ser” (IV, prop. xx). La búsqueda de lo útil es el origen de la moralidad —y no, como se pretende, de la inmoralidad—, de la misma manera que la reducción de la virtud al esfuerzo de perseverar en el ser hace a la virtud deseable por sí misma y no para otro fin (**Ét.**, IV, proa. xviii, esc.; prop. xxv).

Pero el esfuerzo de perseverar en el ser se deja determinar en el hombre por circunstancias exteriores, tanto más cuanto que el hombre necesita de las cosas de fuera para producirse, conservarse y fortalecerse.. De ahí modalidades pasivas de ese esfuerzo que no podrían en absoluto ser llamadas virtud (**Ét.**, IV, prop. xxiii), puesto que no se revelan por la sola esencia del alma. Es decir que no debemos tener por buena toda acción que sentimos que lo es, aislada y momentáneamente, por el goce (joie) que la acompaña, ni tener por útil cualquier acción que nos parece tal: para ser buena, es preciso esté acompañada de una alegría (joie) duradera, y para ser útil es necesario que sea reconocida con certeza como contribuyendo a la

conservación de nuestro ser (**Ét.**, IV, def. i y ii). La virtud consiste, pues, en la búsqueda de lo útil, no según las seducciones (*suggestions*) de los sentidos y de la imaginación, sino bajo la conducción de la razón (*ex ductu rationis*). Pero S. no considera en definitiva que el conocimiento verdadero sea un simple medio subordinado a la utilidad que descubre: lo ve, al contrario, como el valor o la utilidad suprema por el solo hecho de ser el conocimiento verdadero. "Todo esfuerzo, dice, cuyo principio es en nosotros la razón no tiene otro propósito que comprender; y el alma. En tanto usa la razón, juzga que nada le es útil salvo lo que conduce a comprender" (**Ét.**, IV, prop. xxvi). Comprender es la virtud absoluta del alma; porque el alma, cuya esencia es conocer, no es potente ni activa, -por consiguiente, no es virtuosa,- sino en la medida en que sus ideas dependen sólo de ella, en la medida en que sus ideas son adecuadas (**Ét.**, III, prop. iii; IV, Apéndice, cap. V).

De este modo nuestros afectos deben ser estimados según lo que implican de conocimiento claro o, lo que es lo mismo, de potencia proveniente de nuestra sola naturaleza. La apreciación de que son objeto no se añade al análisis científico que los explica sino que resulta de este. Nuestros afectos son malos en la medida en que son pasiones; son buenos en la medida en que son realmente acciones. Pero, entre las pasiones, las hay que, aunque determinadas en nosotros desde fuera, aumentan o favorecen nuestra potencia de actuar: en la medida en que no nos expongan a depresiones ulteriores mayores, pueden ser tenidas por buenas. La alegría es siempre buena en sí misma, provenga de donde provenga, así como la tristeza es siempre mala. Lo que hace que la alegría no sea buena en determinada ocasión es el hecho de que, por ejemplo, al responder únicamente a la excitación de una parte de nuestro cuerpo, impide que el cuerpo en su totalidad sea afectado de maneras variadas y proporcionadas; mientras que es siempre buena cuando la potencia de actuar del cuerpo resulta acrecida o secundada de manera tal, que todas las partes se benefician por igual. La tristeza puede ser buena solamente en la medida en que impida o reduzca una alegría que, por ser parcial, es excesiva (**Ét.**, IV, prop. xli, xlii, xliii). Pero nada es más falso que referir la virtud a la búsqueda o a la aceptación de la tristeza por sí misma; nada más falso que condenar la alegría, porque es la alegría, y no la tristeza, la única que puede expresar nuestra potencia de actuar, por consecuencia nuestra virtud." No hay divinidad, dice S., ni ser alguno salvo un

envidioso, que encuentre placer en mi impotencia y en mi miseria, que nos acredite como mérito nuestras lágrimas, sollozos, miedos, y otras cosas de este tipo que son señales de un alma impotente. Al contrario, cuanto más nos afecta la alegría, mayor es la perfección a la que accedemos; es decir, tanto más participamos en la naturaleza divina” (**Ét.**, IV, prop. xlv, cor. li, esc.; cf IV, prop. xviii, esc.—**BT**, 2da. Parte, cap. Vii).

Es en esta actitud que S. juzga los principales afectos. Estando de acuerdo con la moral tradicional y con la cristiana para rechazar como malos los actos realizados en la ceguera de las impresiones sensibles, se opone particularmente al Cristianismo al sostener la idea de que el desarreglo de los sentidos, que no alcanza más que a estos, no toca el fondo divino de la naturaleza; que la virtud radica, no en lo que reduce de algún modo sino en lo que realiza plenamente nuestras tendencias naturales, no en lo que pretende trascender sino en lo que justifica la vida presente—de ahí las enérgicas protestas, repetidas muchas veces, contra todos los pensamientos que implican ascetismo y mortificación.

Aunque el amor y el deseo pueden llegar a excesos y así volverse malos (**Ét.** IV, prop. xlv), son siempre buenos en la medida en que la alegría con que se conectan o que los provoca interesa nuestro ser en su totalidad. La aversión y el odio, por el contrario, son malos incondicionalmente, porque son estados de tristeza y, por tanto, de impotencia, que no se compensan, absoluto, con el placer amargo y precario que origina el mal inferido al objeto detestado; y otro tanto sucede con la envidia, la cólera, el desprecio, la venganza y todos aquellos afectos que se reducen al odio o que nacen de este.. Además, el odio engendra odio, y sólo puede ser vencido por la generosidad y el amor (“**Ét.**, IV, prop. xlv-vi; cf **BT**, 2da. Parte, cap. VI) La esperanza y el temor, si no siempre son enteramente malos y pueden ser ocasionalmente buenos, no son, sin embargo, buenos por sí mismos; porque, como implican un cierto nivel de tristeza, una cierta falta de conocimiento y de potencia (**Ét.**, prop. xlvii; cf **BT**, 2da. Parte, cap. IX). La sobrestimación y el menosprecio, tanto si se aplican a otros o a nosotros mismos, son siempre malos, porque suponen esencialmente opiniones opuestas al juicio equitativo de la razón. La sobrestimación engendra fácilmente orgullo, sobre todo cuando es el individuo el que se sobrestima; y del orgullo nacen los mayores males. La desestima de sí mismo se corrige más fácilmente que el orgullo, y sin embargo, se acerca al orgullo por esa misma humildad a que se rebaja

y de la que extrae una razón para censurar a los demás (**Ét.**,IV. Prop. xlvi, xlvii, lv, lvi, lvii; cf. **BT**, 2da. Parte, cap. VIII). Dígase lo que se diga, la humildad no es una virtud; es una tristeza que en el hombre acompaña al sentimiento de su impotencia; por más que se pretenda que debe ser un resultado de medir nuestra pequeñez y nuestra dependencia, esto último, en caso de ser verdadero, tiene por el contrario el efecto de acrecentar nuestro poder (**Ét.**,IV, prop. liii). El arrepentimiento tampoco es una virtud, y el que se arrepiente de lo que hizo es dos veces miserable e impotente; porque el arrepentimiento es también una tristeza y, para colmo, una tristeza acompañada de la ilusión de que obramos por librearbitrio (**Ét.**,IV, prop. liv; cf **BT**, 2da. Parte, cap x). Sin embargo, agrega S., estas dos pasiones (humildad y arrepentimiento), dao que los hombres no viven bajo el dominio de la razón, son más útiles que dañinas: si es inevitable pecar, que sea en ese sentido. Pensemos en hombres de alma impotente que no obedecen más que al móvil de su orgullo: ¿cómo sería posible contenerlos y disciplinarlos? La masa humana carente de temor es terrible (**Ét.**,IV, prop. liv). Con mayor claridad, S. había distinguido, en el **BT**, entre humildad “viciosa” y verdadera humildad: consideraba a esta “buena y saludable”, tal como la nobleza de alma (2da. Parte, cap. VIII).

Si bien pasiones de esta clase, que implican tristeza, pueden convertirse en buenas desde ciertos puntos de vista por oponer obstáculo a pasiones peores, nunca podría erigírselas en principios directos de virtud: incluso el temor y la aversión de un mal no constituyen positivamente un bien (**Ét.**, IV, prop. lxiii, lxiv). En cambio, afectos tales como la autosatisfacción (contentement de soi), incluso y sobre todo si los estimula la justa opinión de otros, con tal de estar exentos de orgullo y de vanidad, son afectos buenos: tienen su origen en lo que el hombre considera su potencia de actuar (**Ét.**,IV, prop. lii). Y la potencia de actuar, elevada a su máximo, es decir, producida o regulada por la razón, es lo que constituye *la libertad*. S. esboza entonces, según las máximas de su moral, una especie de retrato del hombre libre, en quien se muestra la “naturaleza humana superior” que debe servir de modelo. El hombre libre, no sólo no ejecuta el mal, sino que lo ignora (**Ét.**,IV, prop. lxviii); procede (il agit), digamos que más allá del bien y del mal, únicamente en función de su fuerza interior de alma; ajeno al temor, se aparta también de las temeridades vanas; procura, tanto evitar los peligros como triunfar de ellos (**Ét.**, IV, lix); como se preserva de todo contacto con los objetos exteriores que reducirían su poder de

acción, excluye, sin siquiera concebirlas, las ideas que atentaría contra su esfuerzo natural por conservarse, y entre ellas, ante todo, la idea de la muerte. “La cosa en que un hombre libre piensa menos es la muerte; y su sabiduría es una meditación, no de la muerte sino de la vida” (Ét., IV, prop. lxvii). De este modo, queda rechazada una recomendación del Cristianismo –y en cierto modo, del platonismo- que hace del pensamiento de la muerte una preparación para la vida eterna, Sin duda, la vida eterna, para S. como para el Cristianismo, es el supremo objeto de nuestra meditación; pero, para S., la vida eterna no está *fuera* de la vida presente, sino que, en esta, tiene su expresión directa y le sirve de justificación en todo lo que ella produce como realidad positiva, potencia segura, alegría duradera.

Luego, es legítimo que busquemos siempre lo que nos es más útil; y un objeto nos es tanto más útil cuanto mejor concuerda con nuestra propia naturaleza, y lo que mejor concuerda con nuestra naturaleza es la naturaleza de nuestros semejantes. Pero, cuando las que dominan son las pasiones, esta concordia de los hombres, fundada en la comunidad de su naturaleza, se debilita y hasta puede volverse oposición y lucha. Pues las pasiones ponen a los individuos, en mayor o menor grado, *fuera* de su común naturaleza, sujetándolos a la influencia de las circunstancias exteriores. Los hombres armonizan necesariamente entre sí sólo en la medida en que viven bajo la dirección de la razón; pero, entonces, nada es más útil al hombre que el hombre mismo; en tal caso, el hombre es un dios para el hombre (Ét., IV, prop. xxxi-xxxv), Únicamente la razón tiende entre los hombres vínculos sólidos de amistad y de asistencia recíprocas (Ét., IV, prop. lxx,lxxi), y lo hace sin atacar la potencia y la alegría de cada uno; mientras que la pasión, si nos lleva a veces a ser solícitos, altera el principio de una benevolencia segura. Por ejemplo, la compasión (pitié), no sólo es inútil en un hombre que vive según la razón, sino que es en sí misma mala, porque es una especie de tristeza, una tristeza que nos arrastra, por ceguera, a realizar actos de los que frecuentemente nos lamentamos más tarde.. Pero se sobrentiende que sólo la conducta racional es la que hace que la compasión sea inútil; efectivamente: el individuo que no auxilia a los otros ni por razón ni por compasión, es calificado justificadamente como *inhumano* (Ét., IV, prop. l).

La búsqueda de lo útil enseña al hombre la necesidad de unirse a sus semejantes, de donde deriva la sociedad civil. Mientras que en el estado de naturaleza el derecho

de cada uno se mide por su potencia, en el estado social, establecido por el consentimiento común, el derecho de cada uno es definido por el poder soberano, y la fuerza pública, al servicio del derecho así decretado, impide a cada uno convertirse en juez según su pasión y procwswe wn consecuencia. Los términos justo e injusto, mérito y pecado, sólo tienen sentido en el orden civil, no en el orden natural, que deja que la potencia y la manera de actuar de cada uno se aprecien por sí mismas y por los sentimientos de alegría y tristeza que producen (**Ét.**, IV, prop. xxxvii). Siendo la sociedad civil (como lo explican más ampliamente el **TTP** y el **TP**), no un hecho primitivo sino el fruto de un contrato, resulta que el contrato, y la sociedad que emana de él, así como las respectivas obligaciones, responden a una de las más inexorables exigencias del interés humano bien entendido. “El hombre dirigido por la razón es más libre en la sociedad en que vive de acuerdo con el decreto común que en la soledad en que no se obedece más a sí mismo” (**Ét.**, IV, prop. lxxii).

Tales somos cuando somos libres, es decir, poseyendo ideas adecuadas y, por eso mismo, activos; y hay sentimientos que expresan en nosotros ese estado superior. La alegría y el deseo no están ligados exclusivamente a la pasión; lo están también a la acción a la acción propiamente dicha, de un modo esencialísimo. En otras palabras: como se infiere de la definición de los afectos, no sólo hay afectos pasivos sino también *activos* (la **Ética** introduce esta distinción que parecería retomar la distinción estoica entre *pathe* y *eupathpai*). Las maneras de obrar que resultan de los afectos activos constituyen la fuerza de alma, la cual, o firmeza. O generosidad: la firmeza es el deseo por el cual un individuo procura conservarse en virtud del solo gobierno de la razón; la generosidad es el deseo por el cual un individuo procura, por el exclusivo gobierno de la razón, asistir a los otros y anudar lazos de amistad entre ellos y él (**Ét.**, III, prop. lviii, lix; IV, prop. xxxvii, esc. 1).

Pero, ¿cómo se establece en las almas el imperio de la razón? No por una especie de poder trascendente análogo al que se atribuye al libreaarbitrio, al que los estoicos como Descartes recurrieron erróneamente (**Ét.**, V, pref.). En el **BT**. (2da. Parte, cap. Xxi), S. subraya la impotencia de la razón o creencia recta para dominar las opiniones y las pasiones originadas y mantenidas por la experiencia. Si bien la razón puede triunfar sobre las pasiones provocadas en nosotros “de oídas”. Puesto que, siéndonos interior, puede prevalecer sobre lo que viene de fuera, no podría suprimir

o reprimir del mismo modo pasiones cuyo objeto sentimos en algún grado como presente.. Porque la razón, que procede por razonamiento, no nos une directamente a un objeto ni nos procura su disfrute (jouissance), en tanto que la pasión que resulta de la experiencia es el goce de algo que estimamos bueno, a lo que estamos inmediatamente unidos. Sólo el goce de un bien mayor puede liberarnos de esa pasión, o también la experiencia –que no siempre sucede- de un mal mayor subsiguiente. Por eso es que la liberación (salut) un género de conocimiento que nos une inmediatamente al Ser infinito y nos haga disfrutar de él. En la **Ética**. S. no atribuye a la razón propiamente dicha una impotencia tan radical; sin duda porque, entre las dos obras, al mismo tiempo que subordinaba siempre la razón a la intuición, le atribuyó la facultad de conocer adecuadamente las cosas por sus propiedades comunes y captarlas en su encadenamiento necesario. Pero no deja de sostener que el conocimiento del bien y del mal, por verdadero que sea en sí mismo, desde el momento en que sigue siendo puramente discursivo y abstracto, no podría prevalecer sobre las pasiones: para esto se requiere que él mismo sea un afecto, y un afecto más fuerte que el que se trata de reducir (**Ét.**,IV. Prop. xiv). Además, incluso si del conocimiento del bien y del mal ha nacido en nosotros un deseo, que es un afecto activo, este deseo puede ser paralizado o trabado por muchos otros originados en las pasiones que nos dominan; si apunta al futuro, puede ser oprimido por el deseo de las cosas actualmente agradables; de modo tal que surge en el alma una oposición a menudo dolorosa entre lo que comprende y lo que padece (**Ét.**, IV, prop. xv-xvii).

Sin embargo, la posibilidad de reducir lo que el alma padece en beneficio de lo que comprende va implicada en las relaciones que los afectos tienen con el conocimiento y, desde ahí, con sus objetos. En principio, los afectos acompañados de conocimiento claro y ligados así a objetos verdaderamente reales e inmutables, son duraderos y fuertes, mientras que son caducos y alterables los afectos suscitados por la imaginación y ligados a objetos sensibles y cambiantes. Después de haber determinado las causas de la resistencia que la pasión opone al conocimiento claro, S. determina las causas de destrucción que la pasión contiene en sí y que condicionan, o parecen condicionar,- puesto que, en el fondo, ellas mismas resultan de la pasión,- el dominio por el entendimiento. Las leyes del desarrollo y de la competencia de las pasiones son las que explican que el elemento pasivo se

desgasta gradualmente y crezca así el elemento activo. En otras palabras: es la experiencia de la vida la que nos enseña la vanidad o el riesgo de las pasiones y que, en cierto modo, hace que nos libremos de ellas. Nuestras pasiones, aun cuando no sean formas particulares de tristeza, nos conducen a la tristeza por sus consecuencias: de ahí la tendencia que crean en nosotros, en medida diversa,. A apartarnos de sus objetos para adherirnos a objetos más seguros. Para esta especie de conversión, el tiempo es un auxiliar poderoso: hace que los afectos se refieran a cosas que conocemos claramente; deja atrás los afectos que se refieren a cosas de las que tenemos una idea confusa y mutilada (**Ét.**,V, prop. vii; prop. xx, esc.). Por otra parte, afectos adheridos a cosas claramente conocidas se independizan de las vicisitudes del tiempo y, como se relacionan con objetos verdaderos, es decir, permanentes, se reproducen con mayor frecuencia en el espíritu y lo ocupan con mayor amplitud (**Ét.**,V, prop. ix-xiii; prop. xx, esc.).

¿Se trata de la sustitución radical de los primeros afectos por otros nuevos? No. En primer lugar, en cierto sentido, lo que un afecto tiene de pasivo no siempre se puede destruir, así como tampoco se puede destruir la imagen sensible que tenemos del sol, incluso cuando tenemos de él una idea racional (**Ét.**, IV, prop. i, esc.; V, prop. xx, esc.), Pero, si bien es imposible que, en muchas circunstancias, no quedemos configurados y como tentados desde el exterior, podemos, sí, mediante el conocimiento, refrenar la imaginación que tiene aquel origen e impedir que las modificaciones exteriores sigan teniendo sobre nosotros el imperio que antes tenían; de la misma manera que nos abstenemos de creer que el sol sensible, siempre presente a nuestros ojos, sea el verdadero sol. Por otra parte, sabemos que en nuestros afectos más pasivos hay un elemento activo, la parte de potencia contenida en nuestro deseo.. La pasión se origina únicamente en la relación que nuestro deseo tiene con la fuerza preponderante de alguna causa exterior; pero esta relación sólo tiene una necesidad circunstancial, no una verdadera necesidad; nuestro deseo puede, pues, apartarse de la idea de esa causa y unirse a otras ideas, y, así, desaparece la especie particular de pasión que lo había determinado (**Ét.**, V, prop. ii). Pero, para apartar nuestro deseo de la idea de una causa exterior es necesario que lo comprendamos tal cual es, es decir, en la medida que significa un poder de actuar que nos es propio. Ahora bien: de todo afecto del cuerpo y, por consiguiente, del alma, podemos formarnos un concepto claro y distinto, que no es sino la idea

constitutiva de ese afecto redituada en la serie de ideas que dan verdaderamente razón de nuestra naturaleza; un afecto que era pasivo deja de serlo y se vuelve activo tan pronto como nos formamos de él un concepto claro y distinto; podemos, así, adquirir progresivamente el poder de vincular nuestros afectos según un orden válido para el entendimiento, y ponerlos de acuerdo entre ellos como con la naturaleza universal (**Ét.**, prop. i-iv; prop. x). En este pasaje a la vida razonable no sólo conservamos, y acrecentamos, liberándola, toda la potencia de nuestro esfuerzo por perseverar en el ser: además, no perdemos ninguno de los beneficios de los encuentros felices de la pasión, porque, si ocurre que la pasión acreciente nuestra potencia de obrar, como ésta se funda positivamente en nuestra esencia, la razón, que nos hace concebir nuestra esencia de una manera adecuada, garantiza y asegura todas las manifestaciones reales de esa potencia. Y allí radica una de las expresiones más paradójales del intelectualismo spinozano. “A todas las acciones a las que nos determina un afecto que es una pasión podemos, sin esta, ser determinados por la razón” (**Ét.**, **IV**, **prop.** lix).

Es necesariamente bueno todo aquello de lo que el hombre es, por su naturaleza, causa eficiente y completa. Pero le es imposible no ser una parte de la naturaleza, y la naturaleza no ha sido adaptada providencialmente a sus deseos. Sólo que, a través del conocimiento claro de lo que en la naturaleza le es conveniente, puede destinar para su uso muchos objetos naturales y extender en diversa medida, fuera de él, su potencia de actuar. Inclusive cuando la búsqueda de su interés bien entendido tropieza con una fuerza mayor en las cosas, la razón, que cesa entonces de ser principio de acción expansiva, se vuelve principio de aceptación y de aquiescencia. Nos hace comprender la necesidad del orden de la naturaleza, e, inclinándonos a no desear más que lo que es en sí inexorable (nécessaire), nos hace encontrar en el conocimiento de la verdad el contento absoluto que buscamos (**Ét.**, **IV**, apéndice, xxxii; **V**, prop. vi). Concepción que S. tomó del Estoicismo y que no aparecía tan explícitamente en el **BT**, pero, al adoptarla como una de las reglas esenciales de la felicidad en la vida presente, S. le quita el carácter expresamente finalista que le daban los estoicos: la necesidad geométrica /géométrique: ¿inexorable?, nora de EP/ de la naturaleza no fija un acuerdo entre las leyes naturales y nuestros intereses, y nuestra alma no puede ajustarse a ellas sino

después de haberlas utilizado como instrumento de acción, laboriosamente y al máximo.

Sigue siempre vigente la tesis de que la elevación de nuestra potencia a su máximo y el establecimiento de las verdaderas relaciones entre ella y la potencia de las cosas exteriores son producto directo del conocimiento claro, considerado como la virtud absoluta del alma. Pero el objeto supremo del conocimiento claro es, como sabemos, Dios o el Ser absolutamente infinito sin el cual nada puede ser ni ser concebido. Como este conocimiento es la expresión más elevada de nuestra tendencia a perseverar en nuestro ser, lo acompaña una alegría correspondiente, ligada a la idea de Dios como su causa.; la acompaña, por lo tanto, un amor a (de) Dios, que guarda proporción con ella; y este amor ocupa el alma más íntegramente que cualquier otra cosa (**Ét.**, IV, prop. xxviii; V, prop. xv y xvi).

El amor del hombre hacia Dios no está manchado por ningún sentimiento de envidia o de celo, porque Dios es un bien común a todos los hombres, un bien que se comunica a todos sin fragmentarse. Más: este amor es en nosotros tanto más fuerte según nos representemos mayor número de hombres unidos a Dios por un mismo vínculo (**Ét.**, IV, prop. xxxvi; V, prop. x). A cambio, es imposible que Dios nos ame, pues Dios está exento de pasión, no trepa de una perfección menor a otra mayor, ni está sujeto a sentimientos de alegría o tristeza. Quien ama a Dios no puede pretender que Dios lo ame a su vez (**Ét.**, prop. xvii, xix; cf **BT**, 2da. Parte, cap. Xxiv), lo que no significa estar abandonado. Su amor hacia Dios basta para liberarlo y hacerlo feliz, precisamente porque se funda en el conocimiento del Ser infinito, fuente directa de toda potencia.

Tal es el modo como podemos alejarnos de las pasiones y alcanzar la felicidad en la vida presente. Para operar esta conversión y lograr esta conquista, no cree S. que intervengan o sean eficaces intenciones subjetivas proceder bien (*bien faire*). Quiere invocar sólo las leyes que rigen el juego de las representaciones en su relación con los deseos humanos. Las diversas actitudes que parece tomar la conciencia no son más que diferentes efectos de esas leyes. ¿En qué sentido operan tales leyes? En virtud de su antifinalismo explícito, S. está en condiciones de admitir que esas leyes no ponen inmediatamente de acuerdo sino que oponen entre sí, hasta con violencia, la potencia propia del hombre y la de las causas exteriores—de donde resultan las pasiones y su resistencia y su resistencia al acceso a la verdadera libertad. Mas, a

causa de su racionalismo realista, S. se ve llevado a sostener que esas leyes deben hacer triunfar las ideas adecuadas, que lo son de objetos reales y necesarios, sobre las ideas inadecuadas, que lo son de objetos pasajeros y contingentes. Dicho de otra manera: que el conocimiento claro y distinto, en cuanto entra en acción, es la fuerza mayor de la naturaleza. Con lo cual viene a descubrir también el finalismo latente que se halla en otras formas de su sistema, y que, aquí, consiste en dotar a la razón de la potencia necesaria para recuperarse y realizarse a través de las circunstancias empíricas de la vida.