



**MATÍAS TROCONIS GONZALEZ**

**APUNTES PARA UNA ÉTICA GEOMÉTRICA EN EL SIGLO XXI**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Departamento de Filosofía**  
**Bogotá, 7 marzo 2022**

# **APUNTES PARA UNA ÉTICA GEOMÉTRICA EN EL SIGLO XXI**

**Trabajo de Grado presentado por Matías Troconis, bajo la dirección  
del Profesor Gustavo Chirolla, como requisito parcial para optar al  
título de Filósofo**



**Pontificia Universidad Javeriana  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, 7 marzo 2022**

## Carta de Aprobación

Bogotá, abril 18 de 2022

Doctor  
Luis Fernando Cardona Suárez  
Decano  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Tengo el gusto de presentar a la Facultad de Filosofía el trabajo de grado *Apuntes para una Ética geométrica en el siglo XXI*, realizado por Matías Troconis González como requisito parcial para optar por el título de Filósofo. El estudiante elabora una lectura contemporánea de algunos aspectos fundamentales de la *Ética* de Spinoza, teniendo como motivo central la reconstrucción del orden geométrico desarrollado por el holandés. Esta reconstrucción significa que se realice al modo de los geómetras contemporáneos (especialmente a partir de Riemann). Con rigor y creatividad Troconis apunta, por un lado, a una dimensión estrictamente teórica, muestra cómo una cuestión de método nos lleva a plantear el vínculo estrecho entre el espacio y el pensamiento filosófico; por otro, a una dimensión práctica, a la posibilidad de una nueva geometría de los afectos.

Como director de este trabajo, considero que cumple con los requisitos filosóficos y formales que exige la Facultad y su programa de Filosofía para que sea sometido a sustentación pública.

Cordialmente,



Gustavo Chirolla Ospina  
Profesor  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

## Tabla de Contenido

Carta de Aprobación .....	3
Tabla de Contenido.....	4
Introducción: De Spinoza a Wittgenstein, de la Lógica a la Gramática.....	7
Intro–A) El Tractatus y la Ética: La fascinación con el orden y el ansia de generalidad .....	8
Intro–B) El paso Wittgenstaniano de la lógica a la gramática, ¿Qué puede aprender un Spinozista?.....	10
Intro–C) La importancia hoy de un pensamiento local.....	13
I. Primera Parte: Entre el pensamiento y el espacio; conexiones y dificultades entre el pensamiento y la geometría. ....	16
I.1) Relaciones entre Geometría y Filosofía.....	16
1.1.3) Platón y el mundo de las formas .....	19
1.2.1) Spinoza, El príncipe de los geómetras .....	22
1.2.2) Según el modo geométrico: ¿Qué es pensar espacialmente? .....	24
1.3) Los problemas geométricos de Spinoza: ¿Por qué es necesario construir una geometría y no solo pensar geoméricamente? .....	27
1.3.1) Los problemas entre Hegel y Spinoza y cómo resolverlos a la manera de los geómetras. ....	29

1.3.3) La diferencia y la distancia entre la <i>Natura Naturata</i> y <i>Natura Naturans</i> .....	31
<b>II-Segunda Parte: Reconstruyendo la ética a partir de la geometría Riemanniana.....</b>	<b>39</b>
Introducción: Pequeña historia de la geometría .....	39
Euclides .....	40
El eterno problema del quinto Postulado .....	41
Descartes y Newton, Los primeros avances.....	43
Bolyai y Lobachevski, la geometría hiperbólica y el final del quinto postulado.....	44
La Geometría Riemanniana.....	46
2.1) La difícil tarea de reconstruir a Spinoza.....	48
2.2.1) El importante lugar del afecto en la ética spinozista.....	50
2.2.2) El conatus como ética intrínseca .....	53
2.2.3) La potencia de obrar .....	55
<b>III-Tercera Parte: Hacia una axiomática fenomenológica de nuestra estructura afectiva .....</b>	<b>60</b>
3.1.1) El Afecto .....	60
3.1.2) La potencia de obrar, indefinible pero necesaria .....	60
3.1.3) Incremento y disminución .....	62
3.2.1) Las dificultades de una definición intrínseca de los afectos .....	66

3.2.2) Regularidad de los afectos .....	71
<b>IV-Cuarta Parte: Beatitud y Servidumbre en nuevos términos geométricos, conclusiones éticas y generales.....</b>	<b>76</b>
4.1) Beatitud .....	76
4.2.1) El problema del conocimiento y la buena vida .....	80
4.2.2) La transmutación de los afectos .....	82
4.2.3) El amor intelectual a Dios.....	86
4.2.4) La Servidumbre.....	88
4.3.1) La representación de la Totalidad desde la Localidad.....	89
4.3.2) La dualidad espacial del Conatus .....	93
Conclusiones.....	94
Bibliografía.....	96

## **Introducción: De Spinoza a Wittgenstein, de la Lógica a la Gramática**

Si la fantasía secreta de todos los estudiantes de filosofía sea, tal vez, cambiar para siempre la historia del pensamiento con el pensamiento propio; es decir, ser inmortalizado como un nombre propio en la historia de la filosofía; nada, entonces, resulta más misterioso y difícil de entender que Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Wittgenstein tiene el honor de haber pasado al panteón de los grandes nombres de la filosofía -una distinción reservada para apenas una veintena de apellidos europeos- con apenas treinta y tres años y sin ningún diploma de filósofo. Curiosamente, lo más interesante de la historia de Wittgenstein, más allá de la guerra, la homosexualidad, el pasado trágico de su apellido, etc.... es que es tal vez el único filósofo que logró entrar a este panteón mítico dos veces. Por que aceptémoslo, Wittgenstein no es uno sino dos filósofos. Aunque a veces distinguimos las distintas etapas de los grandes autores en filosofía (las distintas críticas de Kant, el joven y el viejo Hegel, el Heidegger poeta y el existencialista, Deleuze soltero y Deleuze con Guattari) ninguna parece nutrirse de una diferencia tan abismal como la diferencia entre el primero y el segundo Wittgenstein. Esta diferencia es tan basta que, en *Investigaciones Filosóficas* (1953), Wittgenstein se atreve a citar ideas de su primera obra y criticarlas abiertamente señalando los huecos y malentendidos que había en su aproximación: “hube de reconocer graves errores en lo que había suscrito en mi primer libro...” (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, prólogo, 2010) Si la mayoría de filósofos solo mira con recelo su obra pasada para justificar cierto tipo de progreso o al menos defender como fue posible para ellos pasar de su postura previa a la actual, Wittgenstein realiza un gesto de una originalidad filosófica francamente admirable: Admitir abiertamente que estaba equivocado.

Como es bien sabido, el primer Wittgenstein se caracteriza por un interés lógico. La lógica es el andamiaje o la estructura no sólo del lenguaje, sino a su vez, del mundo. Es esta relación entre la lógica y la ontología lo que permite al lenguaje significar. Aunque no podamos resumir el *Tractatus* en un párrafo (esta es, al fin y al cabo, una de las mayores

obras de toda la historia de la filosofía); si podemos, en cambio, resaltar un par de ideas del libro que -en paralelismo con el proyecto Spinozista-nos ayudarán a entender el propósito de nuestra tesis.

### **Intro–A) El Tractatus y la Ética: La fascinación con el orden y el ansia de generalidad**

*“Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (Spinoza, Ética, II, Prop VII)*

El Tractatus y la Ética son ambos libros extraños. Antes que las ideas que arrojen o las conclusiones a los que nos lleven busquen replantearnos lo más esencial de nuestra existencia filosófica, la simple forma del libro es extraña. Wittgenstein construyó en el TLP todo un armazón lógico donde cada proposición son observaciones sobre la proposición anterior denotada con un número entero. Además, de cada una de estas proposiciones centrales surgen proposiciones decimales organizadas a partir de su “peso lógico”. Entre mayor sea este número decimal mayor será la implicación lógica con relación a la proposición central o entera.

Spinoza, en cambio, muchos siglos atrás, buscó forjar una Ética al “Estilo geométrico”. A partir de axiomas, definiciones y corolarios Spinoza busca derivar de la naturaleza divina de la sustancia el buen vivir del hombre. La estructura geométrica de la ética spinozista se apoya transversalmente en las primeras definiciones. En primer lugar, Spinoza define la causa de sí: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente” (Ética, I, Def. 1) Hasta llegar al concepto de sustancia en la tercera definición: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.” (Ética, I, Def. 3) Es de esta sustancia que, de una u otra manera, referirán progresivamente todas las proposiciones del libro: todo es dentro y a través de la sustancia.

Como vemos, en ambas propuestas hay una intención arquitectónica, ambas buscan llegar a la verdad a partir de la deducción paulatina de proposiciones. Este proceder va acercándonos paso por paso a una construcción lógica cada vez más compleja. La diferencia principal entre las dos construcciones puede entenderse con un símil entre la arquitectura y la ingeniería. El TLP parece recostarse en una visión más industrial. Las 7 proposiciones del libro están separadas, cada una tiene una función precisa y aunque dependan la una de la otra para su funcionamiento, estas podrían separarse para, por ejemplo, entenderse mejor; así como podemos separar un motor del carro que impulsa. Aunque es obvio que el carro no funcionaría sin su motor, así como el sentido del *Tractatus* quedaría mortalmente truncado si eliminamos una de las proposiciones principales, el carro no perdería su apariencia de carro si retiramos el motor que lo alimenta. Si eliminamos una de las 7 proposiciones, el *Tractatus* de alguna manera “mantiene su forma”. Esto podría explicar por qué las interpretaciones más comunes del *Tractatus* tienden a fijarse en una proposición más que en otra (algunos comentaristas priman las proposiciones místicas-éticas ante las más analíticas y viceversa). La *Ética*, en cambio, funciona con un gesto piramidal, refiere a proposiciones anteriores y a demostraciones pasadas constantemente para generar cada vez nuevos y más precisos espacios. Si por ejemplo decidiéramos quitar cualquier definición de la *Ética*, esta se derrumbaría, como una catedral a la cual retiramos un ladrillo: El ladrillo ausente hace caer al de encima que tumba a otros tres y así hasta que solo quedan escombros.

Si la geometría de la *Ética* concluye en esta dimensión arquitectónica es porque la lógica que la sostiene, antes que ser “física” (al fin y al cabo, la forma de organización del TLP se da a través de una noción de “peso lógico”) es genética. Aunque es un lugar usual comparar la *Ética* de Spinoza con los elementos de Euclides, hay una diferencia radical entre los dos proyectos geométricos; Euclides no nos ofrece una geometría genética. (Rabouin, 2010) pg.85) No es ninguna casualidad que el ejemplo favorito de Spinoza para hablar de la causa de sí, el de la esfera, sea uno que aparece muy tardíamente en los escritos euclidianos y que se forme a través de una idea de círculo que el griego no compartía:

“Para formar el concepto de una esfera, forjo una causa a voluntad, es decir, que un semicírculo gira alrededor de un centro y que una esfera aparece como *engendrada* por esta rotación” (Spinoza, TRE, 41) Esto entendiendo que, para Spinoza, un círculo es :“Un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo, y el otro móvil” (Epístola LX) Como vemos de una de las propiedades de la línea puede engendrarse, o generarse un círculo que puede a su vez, y según otras propiedades generar un esfera que puede, ¿por que no? Generar a su vez estructuras mas complejas como una esfera cornuda o un torus. Aunque Spinoza se refiera constantemente al orden geométrico siempre aduce al método genético, en su perspectiva de lo que es un “pensamiento enmendado” ambos términos se confunden. (Esta pequeña intersección entre la definición genética y el modo geométrico será extremadamente útil en la segunda sección de esta tesis donde elevemos la geometría a un nuevo compromiso genético a través de los nuevos espacios Riemmanianos.)

### **Intro–B) El paso Wittgenstaniiano de la lógica a la gramática, ¿Qué puede aprender un Spinozista?**

Sin embargo, la idea inicial de esta sección y que me parece uno de los gestos mas remarcables de toda la filosofía es que; si Wittgenstein creó una máquina perfecta de pensamiento con el TLP, el austríaco, treinta años después la desmantela por completo. Si continuamos la metáfora del carro y entendemos el TLP como el estandarte de uno de los mejores carros jamás construidos, el segundo Wittgenstein, al escribir las Investigaciones Filosóficas (1953) nos dice algo así como que la verdadera labor del mecánico/filósofo está en saber conducir y no en la construcción de carros cada vez mas veloces y complejos. Lo que estoy tratando de señalar con esta metáfora tan forzada es el paso de la concepción de la lógica como principal núcleo filosófico hacia un interés cada vez mas profundo y desarrollado por la gramática y la pragmática del lenguaje.

En el Cuaderno Azul (1933) Wittgenstein denuncia las principales tendencias que dificultan el pensamiento de los signos. Entre ellas señala “el ansia la generalidad”:

Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, ¡la filosofía es puramente descriptiva! (Wittgenstein, Cuaderno azul pg. 20)

Como vemos, la mejor manera de evitar esta ansia de generalidad es la descripción, el estudio y la disección de lo que pasa ahí. La filosofía entonces debe estudiar el lenguaje **ahí**, como se usa, de qué manera se usa y, sobre todo, en qué contexto y para qué se usa. La filosofía debe describir la manera como el pensamiento se da en la actividad de comunicarse, de ordenar, de enseñar, en términos Wittgenstianos: de “operar con signos”. Y así puede esta dar cuenta del significado, no construyendo abstracciones formales que puedan dar cuenta de la verdad o falsedad de cada proposición, sino a través de la gramática y de como esta regula en la práctica las expresiones que usamos en el lenguaje de tan distintas maneras.

El ejemplo mas claro de estas abstracciones formales es tal vez la proposición 4.27, donde Wittgenstein propone una identidad algebraica que, de manera sintética y humilde, puede dar cuenta de todas las posibilidades,(lo que se da y no se da en el mundo:

$$K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v}. \text{ (Wittgenstein, TLP 4.27)}$$

Esta ecuación comparte una similitud con la famosa substancia Espinosista: El ansia de generalidad. Para Spinoza, Dios es una substancia única, indivisible y absolutamente infinita ( Def. 6 libro I). Si la ecuación que presenta el Tractatus “da cuenta” de todos los posibles estados de cosas, la substancia Espinosista sería esto a través de lo que todas las cosas se dan. En Dios se da todo lo que es. El dios de Spinoza es corpóreo y tangible, pero nunca un cuerpo, los cuerpos son los modos en los que el atributo de la extensión se da en Dios. El Dios de Spinoza es Pensamiento, pero nunca UN pensamiento o una consciencia particular y con voluntad. Dios es, de alguna manera, toda la materia (la extensión, el espacio físico, material e infinito del universo) pero también todas las ideas: El entendimiento de Dios es infinito, en el se dan las ideas de todas las cosas (en términos wittgenstorianos todos los posibles estados de cosas). Dios, entonces, es para Spinoza este orden lógico del mundo: las cosas y las ideas de las cosas; sus respectivas posibilidades de combinación, lo que ellas pueden generar.

Aunque obviamente los dos proyectos guardan sus notables diferencias, ambos entienden la realidad como atravesada y sostenida por un orden lógico: Para Spinoza será Dios, para Wittgenstein -siempre un poco menos directo con sus pretensiones religiosas- será una misma forma lógica que comparten el pensamiento, el lenguaje y el mundo.

Acá nace la duda que impulsa toda esta investigación: ¿Qué pasaría si imitamos el giro gramático que realizó Wittgenstein en las Investigaciones y lo aplicamos al proyecto Spinozista? ¿Es acaso esta empresa realizable y qué métodos necesitaríamos para llevarla a cabo? ¿A que nuevas conclusiones llegaríamos si aplicamos esta transformación? ¿Qué del Espinosismo resistiría este movimiento o se vería incluso reforzado por el punto de vista pragmático? ¿Qué, en cambio, se perdería o resultaría insalvable?

## **Intro–C) La importancia hoy de un pensamiento local**

Aunque esta cuestión pueda parecer como una curiosidad innecesaria y trabajosa, esta empresa resulta vital para anclar el Spinozismo y sobretodo, su método geométrico a la actualidad. Si el segundo Wittgenstein apuesta por la gramática antes que la lógica, nosotros buscaremos entonces una aproximación local a la geometría global y moderna del Spinozismo clásico. Si la gramática busca ver las posibilidades de combinación del lenguaje *ahí*, en su uso. Entenderemos el giro gramático en el spinozismo como una apuesta por una ética local, una ética sedimentada por una geometría que se construya a partir del ahí, del lugar en el que estamos, en vez de optar por la geometría euclidiana que construye sus espacios desde un plano geométrico dado y que, por ende, ofrece sobre todos sus constructos una visión “objetiva” y global. Esto es vital para la suerte del Spinozismo hoy.

Como bien enuncia David Rabouin (1971) en *Vivre Ici, Spinoza- éthique locale*” (pg. 86) el siglo XX comienza con “una crisis de la racionalidad” que afectó a todas las formas de conocimiento. Esto es lo que algunos filósofos contemporáneos han apodado la “pos-modernidad”. No hay un solo conocimiento que no esté hoy en día “fracturado.” Hace poco tocamos con Wittgenstein la fractura dentro de la filosofía analítica entre el formalismo y la pragmática (la pregunta por el uso del lenguaje en el significado); pero ¿no podemos también pensar que filósofos como Heidegger o Merleau Ponty son también fracturas dentro del pensamiento continental? (Heidegger, al fin y al cabo, propone la pregunta por el ser ahí en el lugar del ser, Merleau Ponty la pregunta por el cuerpo en el lugar de la consciencia). ¿No hay en todos estos pensadores un gesto que invierte esta “ansia de generalidad” y propone primero lo local (el uso, el cuerpo, el ser-ahí) frente a la gran teoría global? ¿No podemos pensar que Deleuze, Derrida, y buena parte del post-estructuralismo tratan de anteponer la diferencia, como una forma siempre presente de localidad y actualidad ante la gran globalidad pasiva de la identidad?

La inclinación por lo local no está solo en el terreno filosófico, su ejemplo mas palpable está en el dominio científico. Según Rabouin; Gödel, Einstein, Riemann, incluso Darwin son todos grandes héroes de la ciencia ya que, antes que proponer una teoría global, total y cerrada, dependiente de un numero finito de principios absolutos, antepusieron un pensamiento local y abierto. La física, por ejemplo, no está toda comandada por un par de principios elementales. En ella subyace la famosa fractura entre el universo cuántico de naturaleza probabilística y la mecánica de cuerpos clásicos y naturaleza determinista.

De hecho, es en el estudio de los cuerpos estelares que podemos encontrar uno de los mejores ejemplos de pensamiento local y científico: La teoría de la relatividad general de Einstein. Aunque el nombre resulte engañoso, ¡la teoría de la relatividad general solo puede ofrecernos informaciones locales! Una métrica, o una forma de conectar en un espacio del universo la materia y la energía de un cuerpo con la curvatura del espacio tiempo. En la teoría de la relatividad general la forma global, general del universo no es demasiado importante. La teoría no necesita encontrar una forma global y total del universo que le permita, después, deducir de esta gran ecuación la relación gravitacional o tiempo-espacial entre dos cuerpos. De hecho, es según la naturaleza y particularidades de los cuerpos estudiados que la teoría utilizará una u otra métrica para describir la relación entre ambos. La forma general, incluso algo tan básico como si la naturaleza del universo es infinita o no, son hechos innecesarios para la teoría de la relatividad. (D. Rabouin, pg. 96)

Aclaro que la forma o infinitud del universo son innecesarios para la teoría, más no para Einstein que incluyó en sus ecuaciones la famosa constante cosmológica para fijar un determinado tipo de universo. Tal vez lo mas hermoso de todo este ejemplo es que, precisamente, esta constante cosmológica es la única parte de la teoría que no ha resistido muy bien los más recientes avances de la física. Pero incluso si pudiéramos asumir simplemente un universo cerrado y, por ejemplo, esférico, podríamos gracias a la teoría de la relatividad encontrar estos grandes postulados globales sobre la forma del universo,

de manera local. Por ejemplo, en el artículo *Cosmic Topology* (Physics Report, 1996) el físico francés Jean Pierre Luminet, demuestra que ciertas nociones topológicas sobre la forma del universo pueden confirmarse desde nuestro “cielo local”. Si el universo tuviera forma de pelota, por ejemplo, la radiación electromagnética producida por las estrellas de las galaxias haría una especie de feedback que se vería en el cielo terrestre.

Como vemos, para determinar la forma global de nuestro universo podemos simplemente mirar desde donde estamos, solo tenemos que hacerlo de la manera correcta. Esto no parece, en la ciencia contemporánea, en lo absoluto descabellado. De hecho, no habría error mas insensato en física que proponer salirnos del universo para después confirmar, desde el exterior, su forma global. Si esto fuera posible la forma del universo se nos revelaría como algo dado, y no como algo que construimos desde nuestro ahí, a partir de un determinado método geométrico-científico.

De hecho, como última anotación, cabe mencionar que una parte importante del poder predictivo que ofrece la perspectiva local a la teoría de la relatividad se lo da precisamente la geometría riemaniana. Al abandonar la geometría cartesiana de la mecánica clásica, la geometría de Riemann permite generar distintas métricas y espacios para analizar la relación particular entre la energía de un cuerpo celeste y su determinada curvatura del espacio tiempo. Esto, de nuevo, será muy útil para nuestro proyecto ético ya que buscaremos, desde la localidad, desde lo que nos pasa, encontrar relaciones entre nuestros afectos y la vida que llevamos desde el ahí, sin presuponer ningún tipo de naturaleza dada o máxima moral.

Por ende, para analizar el efecto de un paso de una geometría euclidiana a una geometría riemaniana en la ética spinozista analizaremos en una primera parte la relación entre el espacio y el pensamiento y como esta está presente (aunque a veces oculta) en la filosofía de diversos filósofos. En esta primera sección haremos un especial énfasis en la filosofía de Spinoza, mostrando como pensamiento y espacio se mezclan de una manera

particular en su propuesta y analizando posteriormente qué problemas puede engendrar su concepción de la filosofía. En una segunda parte, explicaremos de manera escueta los principios de la geometría riemanniana y los aplicaremos paso por paso al proyecto ético de Spinoza. Para terminar, crearemos a partir de lo anterior una axiomática de los afectos definidos a partir de esta nueva concepción de geometría y, finalmente, veremos en detalle como se dan la beatitud y la servidumbre del hombre según estos nuevos postulados.

## **I. Primera Parte: Entre el pensamiento y el espacio; conexiones y dificultades entre el pensamiento y la geometría.**

### **I.1) Relaciones entre Geometría y Filosofía**

En su famosa tesis doctoral, *Diferencia y Repetición* (1968) Deleuze construye el concepto de “imagen del pensamiento”. El filósofo francés escribe sus primeros libros entorno a la obra de grandes autores modernos, a través de ellos se contagia, se envuelve, se sumerge en distintas imágenes del pensamiento. Una imagen del pensamiento es eso que el filósofo forma, moldea, crea y dibuja cuando hace filosofía, pero no sus tesis explícitas, sino su proceder, su estilo, las decisiones implícitas y subterráneas que toma para pensar. La imagen del pensamiento es aquella que el filósofo, a través de presupuestos, de gestos mudos, implícitos, casi que desapercibidos, da de lo que significa pensar. Todo gran filósofo tiene una imagen del pensamiento, forma una imagen del pensamiento al pensar, por eso hay una variedad de estilos y problemas tan vasta en filosofía, porque cada filósofo asume el pensamiento de manera distinta y se mueve en él, con él, hacia él, de forma única, y es en este movimiento que se gesta una determinada imagen del pensamiento.

Ahora, si la mayoría de los filósofos se interesan entonces por estudiar el pensamiento, buscaremos en esta introducción detenernos en la palabra que lo precede.

¿Por qué Deleuze nos habla de una “imagen” del pensamiento? ¿No es acaso el pensamiento algo que de por sí es incoloro, inextenso, indivisible, informe? ¿Que del pensamiento puede ser imaginado? ¿Qué de un pensamiento tendría imagen?

Este embrollo, que parece tan abstracto e innecesario, puede ser resuelto fácilmente si, simplemente, consideramos el espacio. Toda imagen es siempre espacial. Una imagen funciona, puede ser percibida o, simplemente imaginada, si y solo si, esta se da en un espacio. Toda imagen se da, necesariamente, en una dimensión espacial. Así, dependiendo de su dimensión, se distribuyen sus componentes siguiendo ciertas coordenadas que permiten establecer relaciones tanto espaciales (algo más cercano, más lejano) como cromáticas (algo más claro u oscuro) que dan cuenta de la imagen como unidad. La imagen, entonces, necesita de un espacio en el cual darse; participa necesariamente de una espacialidad.

Por otro lado, siguiendo la consigna spinozista, “a la manera de los geómetras” nos gustaría pensar que, así como la imagen necesita una espacialidad para operar, el pensamiento se da también siempre a partir de un espacio. Por eso, Deleuze recalca la importancia de la imagen del pensamiento. Todo filósofo, cuando piensa, deja una cierta imagen, un constructo geométrico de lo que significa para él pensar. Por eso, no es baladí que a lo largo de la historia de la filosofía nos encontremos por todo lado estas “metáforas” espaciales para dar cuenta del pensamiento y la consciencia.

### **1.1.1) Descartes: la claridad y la distinción.**

Por ejemplo, ¿no es raro que un defensor tan directo del racionalismo como Descartes no encuentre una manera más directa de dar cuenta de su método que a partir de la imagen de la “claridad” y la “distinción”? En sus Principios de Filosofía (1644), pero también de manera transversal en el Discurso del Método (1637) y en las Meditaciones Metafísicas (1641) Descartes necesita dar “claridad” y “distinción” a las ideas que considera más

seguras o verdaderas. Ambos adjetivos son en primer lugar evidentemente visuales. ¿Qué decimos cuando referimos a una idea como clara, por ejemplo? Descartes usa la claridad como la cualidad de parecer, de verse como algo evidente, es la cualidad de estar “separada” de la “oscuridad” enredada y confusa de nuestro pensar. La claridad al parecer es el hecho de estar “lejos”, “desconectado”, “por fuera” de lo confuso. La distinción también tiene una clara vena geométrica: hablamos de ideas distintas cuando podemos claramente separar una idea de la otra. Y así, una vez “separadas” podemos “pasar” de una a la otra. Como vemos, en la fenomenología cartesiana ya hay un evidente influjo geométrico: las ideas hacen parte de un espacio y es según como estas se relacionan dentro de él que podemos pensarlas de manera correcta.

### **1.1.2) Kant, La trascendencia como meta-espacio**

Para bien o para mal, Kant será por siempre conocido como el filósofo del tiempo y el espacio. Aquél que destronó las categorías más absolutas de la naturaleza y las convirtió en parte de nuestro sistema epistemológico. Sin embargo, veamos con atención cómo lo hace. La pregunta directora de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) no es otra que por la representación de los objetos “por fuera” de nosotros mismos. Esta representación es inseparable de la intuición espacial que nuestra consciencia imprime a los fenómenos. Si Kant les objeta famosamente a los empiristas que no tiene sentido alguno pensar una experiencia por fuera de la exterioridad/espacialidad en la que esta misma se da, demostrando que, por ende, la intuición del espacio es a priori; ¿no podríamos pensar, a su vez; que esta separación, ¿este espacio que separa el noúmeno incognoscible y el fenómeno sumergido en la intuición espacial se da dentro de otro espacio más allá del espacio como intuición sensible? La intuición espacial estaría de un lado de la imagen, mientras que las formas difusas de lo sensible estarían del otro, ambas exteriores la una a la otra. ¿No presupone Kant un meta espacio, es decir, una imagen del pensamiento, donde el espacio de las formas materiales se separa y, por ende, se relaciona espacialmente con el espacio como forma de la sensibilidad?

Si en el pensamiento Kantiano somos sujetos finitos con un acceso a informaciones limitadas y dependientes de conocimientos precisos; estamos, entonces, en tanto sujetos, siempre confinados a un espacio particular. Estamos inmersos en una determinada configuración epistemológica que concluye la imposibilidad de la metafísica como un dato dado por las condiciones del conocimiento. He aquí la paradoja del pensamiento kantiano: el proceder trascendental que rechaza de una manera tajante el acceso a la totalidad de la experiencia, mostrando la imposibilidad de la metafísica dogmática depende, en su propio principio, de una recaptura de la totalidad en unas formas fijas y determinadas. El filósofo continúa manteniéndose en un lugar exterior, el lugar de la trascendentalidad, donde puede dividir y cortar el mundo desde una perspectiva global. El fenómeno cognoscible está separado del noúmeno inaccesible, pero el filósofo se separa de ambos (lo que presupone un meta-espacio en el lugar del pensamiento, un otro espacio exterior y anterior al cual se llega después de entender las capacidades de la razón humana) con el fin de describirlos o simplemente señalarlos.

### **1.1.3) Platón y el mundo de las formas**

Ya lo había predicho Platón con el lema en su academia: “No entre nadie que no conozca la geometría.” Platón anunciaba un mundo de formas ideales (es decir, entidades espaciales) del cual participan todos los fenómenos del mundo para adquirir su realidad. El demiurgo de Platón tiene sin duda una predilección espacial, su función es organizar el mundo según “El orden y la Medida”, Platón es la muestra mas clara de un pensamiento que busca dar cuenta de todo del mundo según nociones geométricas. Para el Sócrates del Timeo, la geometría «se trata entonces, noble amigo, de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo» (527b). Mientras que la aritmética, la armonía y la astronomía son mencionadas, la geometría es mencionada tres veces y discutida

continuamente durante todo el diálogo. Para Platón, el demiurgo combina los elementos de la naturaleza en una proporción precisa que los hace indisolubles e inseparables dándole al Universo una sustancia material y eterna. Después, el siguiente paso de la construcción geométrica del mundo sensible es la construcción de sólidos regulares paralelos a las combinaciones de estos elementos primitivos. Se llega finalmente a la Tierra, que para Platón es una esfera configurada a través de la intersección de las longitudes de toda la sustancia material.

«Entonces, dividió en dos longitudes todo este compuesto, y cruzó las dos mitades por sus centros como una  $\chi$ ; después las curvó para formar de cada una un círculo, y unió sus extremos uno con otro en el punto opuesto a su intersección. A continuación, les asignó un movimiento circular uniforme que gira en torno al mismo lugar, e hizo a uno de los círculos exterior y al otro interior” (Timeo, 31a)

Como vemos, la construcción del Universo se da a partir de movimientos geométricos. La geometría es la ciencia predilecta de la creación ya que esta mezcla la aritmética inteligible, el pensamiento puro, con la espacialidad sensible, el mundo que vemos o imaginamos a nuestro alrededor. Incluso si la armonía tiene cabida en la creación del mundo, esta se da a través de la proporcionalidad, la relación entre una nota fundamental (la tónica) y la distancia armónica entre la otra nota que produce el acorde: “De estas relaciones nacen, en los intervalos anteriormente mencionados, intervalos de tres medios, de cuatro tercios, y de nueve octavos; y con un intervalo de nueve octavos llenó todos los de cuatro tercios, dejando una fracción de cada uno de ellos” (Ibid., 36 c – b)

La armonía parece componerse de proporcionalidades geométricas, relaciones entre partes y el todo a las cuales tenemos un acceso privilegiado por medio del estudio del espacio. Preguntarse por una proporcionalidad siempre tiene un análogo espacial, es preguntarnos como se distribuye o cual es la relación entre las partes que componen un espacio. “No obstante, el más bello de los vínculos es aquel que hace de sí mismo y de

los elementos que conecta la unidad más perfecta, y esto por naturaleza la proporción lo realiza del mejor modo posible» (Ibid., 31c).

Además, en el Timeo vemos una clara intuición de como la separación entre lo ideal eterno y la cosa sensible y finita necesita de un espacio primigenio en el que ambas puedan mantenerse. Este es el espacio abstracto de la Chora (Ibid., 49b), el receptáculo o la nodriza abstracta del devenir:

“Este receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible” (Ibid., 51b)

Como vemos, la Chora es este espacio sin forma que recibe todo lo sensible en su devenir y que participa a su vez de lo inteligible. La Chora, entonces, podría pensarse como el meta espacio en el que el espacio físico de los fenómenos visibles es separado del espacio geométrico de las formas puras. Es aquel espacio abstracto del cual participan los objetos sensibles, en su extensión, pero también las formas puras en su condición geométrica. El Chora podría pensarse entonces como un meta-plano, una dimensión extra en el cual subyacen las formas eternas y su análogo temporal. Esta separación entre lo sensible y lo ideal genera entonces una imagen del pensamiento platónico. Presintiendo conceptos geométricos que apenas verán la luz a mitades del siglo XX, Platón realiza con en el concepto de Chora la pregunta por el espacio presupuesto o el plano primero en el que se da cualquier figura espacial. En Platón, la geometría no está dada como la descripción de un espacio o figura ahí. El Chora es la pregunta previa a cualquier solido geométrico: ¿Cómo se constituye una geometría?

No se pregunta únicamente por las formas, sino que, con el Chora, Platón señala la pregunta por las propiedades primeras que debe tener un espacio para producir tal o tal forma. En un plano cartesiano de dos dimensiones, por ejemplo, la suma de los ángulos

de un triángulo siempre da los mismos 180 grados. En un plano esférico esta propiedad no se mantiene. Las formas adquieren sus propiedades a través del plano en el que están, a partir de un espacio primigenio que posibilita o impide ciertas relaciones. Toda geometría se constituye, entonces, primeramente, determinando este plano general. Si Platón sugiere con el Chora este plano primigenio, Riemann, en cambio, nos muestra una manera de construir geoméricamente sin la necesidad de presuponer un plano geométrico dado y conocido. Esto es lo que resultaría interesante de aplicar el método riemanniano a la ética spinozista: Deshacerse del Chora, de cualquier plano general espacial (y ¿por que no? de cierta idea abstracta de sustancialidad); la posibilidad de producir una ética geométrica pero que incorpora para su desarrollo una noción fundamental y difícil: el ahí.

### **1.2.1) Spinoza, El príncipe de los geómetras**

Podemos finalmente introducir a Spinoza. ¿Que otra filosofía entendió mejor la relación secreta entre espacio y pensamiento que aquella que propone entre ambas un profundo paralelismo? Spinoza no niega en ningún momento la existencia del pensamiento puro, pero distingue tres distintas formas de conocimiento. (Spinoza, La reforma del entendimiento, p. 73) En el primer género, el de la imaginación, se recalca el paralelismo entre la extensión y el pensamiento ya que el acceso al segundo se da a través del primero: el alma solo se conoce en tanto que percibe las afecciones del cuerpo. Spinoza recalca que, a través del cuerpo, todo conocimiento se da ahí. Por ende, para Spinoza, una de las formas del conocimiento es el resultado de una variación espacial, la variación física de mi espacio corporal.

Acá encontramos la diferencia principal, (y tal vez la mayor ventaja) entre Descartes y Spinoza. Mientras que el primero propone una ausencia de tribulaciones: la meditación, como el acceso puro al pensamiento verdadero; Spinoza en cambio, entiende

que pensar también es un estar-ahí, un ser-afectado. Esta afección se da a través del paralelismo entre la extensión y el pensamiento, el cuerpo y el alma. Si en el régimen de la extensión mi cuerpo es, por ejemplo, afectado por una brisa fría, el espacio físico de mi cuerpo se choca contra el de la ventisca. Aquí es fácil ver los términos espaciales. ¿Pero no cabe suponer que en el régimen del pensamiento sucede un choque similar? ¿Que pasa cuando pienso algo después de algo? ¿Cuándo digo que una idea se sigue de otra? ¿No puedo decir acaso que de la idea de una brisa fría se sigue la experiencia del frío? Aunque el espacio mental no sea de ninguna manera similar o reducible al espacio físico de nuestra percepción, nada desmiente un cierto grado de espacialidad. Esta podría ser la clave para descubrir la geometría presente en el segundo género de conocimiento: El conocimiento por nociones comunes.

Si el pensamiento no estuviera envuelto siempre de un espacio deberíamos poder hablar de nuestros pensamientos sin la necesidad de caer siempre en estas metáforas espaciales. Si el fenomenólogo nos habla de “puntos de vista” y “perspectivas”; de una mirada “alrededor” “directa” y pura del objeto; ¿No hay en el un esbozo de geómetra? ¿No se nos aparece ante la imaginación enseguida un espacio en el cual el fenómeno está primeramente sumergido? El logicista peca por otro camino: La formalización lógica en la cual se apoya el filósofo analítico, ¿no es finalmente una escritura espacial? ¿No resulta increíblemente importante en la formalización el orden y la disposición de los signos escritos? La lógica, como toda escritura (y el álgebra es un ejemplo visceral), es una disposición espacial de signos que transmite ciertas propiedades (transitividad, simetría) desde las cuales pueden realizarse ciertas inferencias. Por todos lados el pensamiento parece inseparable de una forma de espacialidad de la cual la filosofía se ha protegido durante mucho tiempo a través del simple “parecido metafórico”. Pero si esta conexión es simplemente metafórica ¿podemos dilucidar cual sería su significado literal? ¿Si digo que un pensamiento es profundo, esta profundidad es metafórica en relación a que “verdadera” propiedad del pensamiento? ¿Su complejidad? ¿No es acaso la complejidad simplemente otra figura espacial (muchos elementos dispares en un mismo espacio)?

Esa es tal vez una de las mayores contribuciones de Spinoza al pensamiento. Al establecer esta relación entre la afección del cuerpo y el pensamiento, Spinoza *localiza* el pensar, lo pone dentro de un espacio. Un lugar, un “ahí”. Por lo general, tanto en el Chora platónico como en el meta espacio kantiano, es el pensamiento el que piensa el espacio como “el lugar” donde la cosa ocurre. Para Spinoza, pensar es ya tener los pies en un lugar, pensar es siempre pensar desde un lugar. Por eso Deleuze ve en Spinoza un ejemplo de inmanencia; antes que pensar el espacio desde un no-lugar previo (exterior, que busca siempre y fallidamente escapar del espacio para dar cuenta de él), Spinoza revela que pensar se da en y a través del espacio y sus variaciones. Por eso, Spinoza entiende en “la manera de los geómetras”, la ciencia del espacio y la extensión, el método para desenvolver correctamente el pensamiento. Si el alma se conoce a través de la afección de los cuerpos, su conocimiento está en estrecha relación con una forma de espacialidad. Una espacialidad que, a diferencia de los otros pensadores aquí expuestos, (Descartes, Kant, Platón) se podría construir desde la localidad, y no presupondría un plano global dentro del cual se dan todas las formas del pensamiento.

Aunque Spinoza posibilite una forma de pensar local desde la imaginación, tendremos que abordar con mucho cuidado el lugar de las otras formas de conocimiento (nociones comunes y ciencia intuitiva). Estas, como veremos más adelante, dependen de una visión global y de cierta ansia de generalidad. De hecho, la tensión entre estas distintas formas de conocimiento es una de las fracturas más claras que engendrará nuestra aproximación a Spinoza desde un punto de vista local y es en estos roces y polémicas que podrán transformarse muchos elementos de su pensamiento.

### **1.2.2) Según el modo geométrico: ¿Qué es pensar espacialmente?**

*“Así como en la naturaleza del espacio residen las leyes de que dependen todas las figuras geométricas, así residen en Dios las leyes de todas las cosas existentes.” Carl Gebhardt 1881-1934*

¿Cómo podemos entender el modo geométrico hoy en día que la geometría ha sufrido tantas transformaciones desde su estatuto Euclidiano? (geometría fractal, hiperbólica, proyectiva, Riemanianna, diferencial etc.) Según David Rabouin, la mejor forma de entender el modo geométrico que citaba Spinoza como método filosófico es el de una “lógica de la imaginación.” Eso sí, entendiendo que este tipo de lógica sería una lógica plural, ya que solo desde la pluralidad puede entenderse una verdadera lógica espacial (como vimos en la proposición anterior, los tipos de espacios y geometrías posibles son siempre múltiples.) Así, entonces, toda geometría no sería mas que una lógica de la espacialidad. Acá, nos compete ir mas allá de la geometría entendida como un simple modelo formal de deducción lógica. La geometría no es un símil del pensamiento, no es una herramienta que permita señalar o explicar como pensamos. La geometría, entonces, no es un reflejo o una simple metáfora del pensamiento: la geometría es un método, una manera de proceder correctamente hasta la verdad.

De hecho, hoy en día, muchos lenguajes lógicos han incorporado elementos geométricos a su construcción resultando en modelos complejos con nuevas propiedades que sobrepasarían las capacidades de las simples escrituras simbólicas (D. Rabouin, pg. 74) (Los árboles en teoría de grafos, por ejemplo). ¿Por qué puede la lógica transformarse y mejorarse al incorporar modelos geométricos? ¿Por que estos pueden desarrollar y explicar lenguajes lógicos?

La posición usual es pensar que la geometría en su orientación axiomático-deductiva es el modelo más básico del pensamiento bien dirigido, llevado paso por paso, inferencia a inferencia, a construcciones cada vez mas complejas. Esta, normalmente, es la posición usual de los comentaristas de Spinoza, que ven en la geometría el ejemplo perfecto de lo que el holandés busca hacer con la filosofía. Sin embargo, ¿qué pasa si de verdad leemos la *Ética*? Cuando llegamos al libro III, el capítulo mas propiamente ético del libro; vemos que Spinoza no trata de geometrizar los afectos según un modelo

euclidiano del espacio. Ninguna de las relaciones fundamentales de la geometría euclidiana es reflejada en la disposición humana para la buena vida (similitud, proporcionalidad, métrica, intersección etc...). Más que una construcción geométrica, Spinoza nos lleva por una construcción genética de los afectos y la psicología humana a partir de los afectos más básicos: el deseo, las alegrías y las tristezas; pensados todos según un modelo físico de movimiento y fuerzas. Estas fuerzas son las que obedecen a cierta lógica, una forma de combinarse y de producir nuevos elementos, y estas formas de combinación son posibles debido a su propia naturaleza.

Como vemos, pensar en modo geométrico no se trata de traspasar literalmente, quirúrgicamente, los procedimientos geométricos al pensamiento filosófico. Al contrario, se trata de entender la similitud pragmática que puede haber entre distintos problemas. No se trata de responder a un problema filosófico como un geómetra, se trata de entender problemas filosóficos con herramientas geométricas para llegar a nuevas soluciones en el campo práctico. Spinoza simplemente se pregunta: ¿qué pasa si entendemos o tratamos los afectos como si fueran líneas, superficies, sólidos? El físico, el arquitecto, el artista y el ingeniero se ayudan constantemente de distintas geometrías. (De hecho, con la aparición de la geometría molecular incluso el biólogo y el químico se ven forzados a pensar el problema de lo viviente con ayudas geométricas.) ¿Qué pasa si, como estos científicos, aplicamos herramientas espaciales a nuestra vida ética, o al problema filosófico de la vida buena?

Mientras que tanto el físico, como el artista necesitan a veces entender las cualidades de ciertos espacios y figuras, ¿por qué habríamos de pensar que la geometría pudiera ayudarnos en lo más mínimo en el pensamiento de nuestra vida? Pues, si aceptamos, con Spinoza, el postulado básico de que “Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto” (Ética, II. Prop 13) y, además, entendemos que la relación entre los cuerpos se da según las condiciones de su extensión y unas normas claras y estrictas de espacialidad, pues el problema del

espacio no es un problema entre otros. El problema del espacio aparece como el problema primigenio de la filosofía dado que este implica “la esencia del alma”: pensar el espacio siempre es, de una manera u otra, pensar qué significa pensar.

En la geometría se mezclan la extensión y el pensamiento por que la extensión es pensada, así; experiencia y deducción se ven ambas ligadas en el espacio geométrico. Puedo deducir algebraicamente las propiedades de un rectángulo, pero también puedo verlas en un papel, confirmarlas con una regla, etc. Por ende, ¿qué resultaría de la determinación geométrica de nuestro espacio afectivo? ¿Cómo podría la geometría de nuestro espacio afectivo ayudarnos en los paisajes mas borrosos de la ética y la existencia humana?

### **1.3) Los problemas geométricos de Spinoza: ¿Por qué es necesario construir una geometría y no solo pensar geoméricamente?**

Tal vez uno de los primeros espinosistas serios en la historia de la filosofía fue, precisamente, uno de sus mayores contradictores. Como es común en la vida somos particularmente críticos con aquellos a quien más amamos. Para Hegel, «Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna». (Hegel, Lecciones sobre historia de la filosofía, pg.305). No existe alternativa a Spinoza porque con él, el saber ha logrado por fin a superar el dualismo cartesiano entre alma y materia y el dualismo kantiano entre el ser y el deber. El concepto de sustancia permite concebir la realidad absoluta como una unidad: Dios/Substancia/Naturaleza. Si asumimos que el pensamiento alemán moderno nace con Kant, podemos decir que toma cierto desvío hacia Holanda, recoge un par de conceptos espinosistas y está ahora listo para desplegarse y crecer de la mano del idealismo alemán:

«Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el

punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de vista esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre la que este descansa» ( Lecciones sobre historia de la filosofía, pg. 305 vol. F.CE., México, 1979.)

Aunque asumimos con facilidad que Deleuze y la filosofía francesa de los 70s son los grandes rescatadores del pensamiento spinozista, el primer filósofo que da verdadero valor a la obra de Spinoza es precisamente Hegel. Aún así, Hegel no se contenta con admirar a Spinoza, como un verdadero amante Hegel quiere superarlo: “Por consiguiente, la única confutación del spinozismo puede consistir sólo en que su punto de vista sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir de sí mismo hacia un punto de vista más elevado” (Ibid.)

Como vemos, mucho del pensamiento Hegeliano se forma en una superación de Spinoza, un gesto en que Deleuze denunciaría como un claro indicio de sodomía filosófica. Por ende, buscaremos en este apartado mostrar cómo las principales críticas de Hegel permiten entender algunos problemas del spinozismo, en particular la tensión entre Dios y sus Modos o entre la *Natura Naturata* y la *Natura Naturans*.

Antes de continuar, vale la pena resaltar como la tensión filosófica entre el espinosismo y el hegelianismo sigue alimentando hoy el debate filosófico y es una de las oposiciones mas claras en la filosofía continental contemporánea. El abismo entre Hegel y Spinoza se mantiene hoy en la fractura entre todo el psicoanálisis lacaniano y el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari. Sin embargo, esto es solo uno de los frentes en los cuales sigue viva hoy esta oposición; incluso, podría llegarse a decir que el pensamiento continental se dibuja alrededor de una grieta: el concepto de sujeto. Por un lado, Zizek, Badiou, Byun chung Han, Laclau y Mouffe revitalizan las nociones políticas, existenciales y metafísicas del sujeto para articular su propuesta emancipatoria; mientras que filósofos de un corte más vitalista/biologista como Yurgis Margoris, Tim Engels, Braidotti, Negri, etc. buscan

deshacerse del sujeto para construir una nueva relación que no anteponga la naturaleza y la cultura.

Por eso, si queremos revitalizar el spinozismo, vale la pena partir de las críticas de Hegel a Spinoza. En ellas parece nacer una buena parte del mapa que configura hoy en día el pensamiento. Además, veremos como la superación de estas críticas desde un enfoque geométrico permite, de alguna forma, reconfigurar el spinozismo desde una posición relativamente original y que permite ubicar y distinguir nuestra propuesta en el mercado filosófico de hoy en día. Por ende, si la principal torsión que distancia a Hegel del espinosismo es su método dialéctico (para Hegel el método matemático geométrico solo es adecuado para la cantidad y el entendimiento, no para la substancia y la razón); nosotros buscaremos resolver las críticas hegelianas a través de, precisamente, una perspectiva puramente geométrica y mostrar como una aproximación completamente espacial puede aportar todavía al espinosismo contemporáneo.

### **1.3.1) Los problemas entre Hegel y Spinoza y cómo resolverlos a la manera de los géometras.**

La principal crítica de Hegel a Spinoza es que el método deductivo-geométrico lo compromete con un orden descendente de la realidad (Substancia-Atributos-Modos):

“Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza.” (Lecciones sobre Historia de la Filosofía (trad. esp., México, F. C. E., 1955, t. III, pp. 280-310))

Para Hegel, concebir a los individuos en tanto modos de la substancia es una degradación de la subjetividad. Por así decirlo, Hegel espera de Spinoza no solo que las cosas sean expresiones de Dios, sino que cada cosa exprese también a Dios en su subjetividad. En Spinoza, Dios sigue siendo abstracto, no se concreta en un individuo que sintetice dialécticamente lo general y lo particular. Spinoza, al entender la determinación como negación simple no puede dar cuenta del paso dialectico de la superación. Si Dios es lo general abstracto, y el individuo lo particular que lo niega, Hegel requiere un tercer paso donde el individuo recoja lo universal y lo exprese concretamente en su totalidad.

Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación, y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación, tenemos que solo Dios es lo positivo, lo afirmativo, y, por tanto, la única substancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea en y para sí. Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación. Pero este momento negativo y consciente de sí, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista. (IBID p. 307)

Por eso, con un humor tan palpablemente alemán, Hegel le recrimina a Jacobi el acusar a Spinoza de ateo. Para Hegel, el problema de Spinoza es precisamente el contrario: “En él (Spinoza), Dios es demasiado” (ibid. 303-304)

Tal vez la principal crítica hegeliana a Spinoza nazca de la imposibilidad del método geométrico ante el método dialectico. La determinación por negación simple (*Omnis determinatio est negatio*) puede dar cuenta del Mundo y de todo el universo, pero falla al no poder otorgarle a este un lugar a la autoconsciencia, autoconsciencia no solo en la forma de sujeto, sino en la forma de Dios o de Espíritu. De ahí nacería el ahistoricismo de la metafísica spinozista, solo la negación de la negación permite entender al hombre como un ser que se autodetermina en oposición a la naturaleza muerta y que va dando, en

el curso de sus acciones libres, un progreso en el mundo: La historia; El Espíritu del mundo o Dios finalmente realizándose en fenómeno.

Siguiendo el análisis de Vidal Peña en *El Materialismo de Spinoza* (Revista de Occidente 1974), Hegel critica a Spinoza por considerar el mundo solo como lo determinado y la nada solo como una nada. Para Hegel, el mundo debe cobrar consciencia de sí, consciencia de “su significación racional como un todo”, este es el origen y la explicación de las acciones humanas: tanto la ciencia, como la política, como el arte, es el mundo expresando la consciencia de sí a través del hombre.

Antes de pasar a la resolución geométrica de la crítica hegeliana debemos entender primero que Hegel está señalando una de las tensiones más fuertes dentro del spinozismo, en palabras de Vidal Peña, Hegel nos está enfrentando a la distinción entre *Natura naturata* y *natura naturans*. Esta distinción y la tensión entre ambos conceptos son claves para nuestro proyecto y por ende las abarcaremos en el siguiente apartado.

### **1.3.3) La diferencia y la distancia entre la *Natura Naturata* y *Natura Naturans***

En términos simples, La *natura naturans* se interpreta como aquello creador, mientras que la *natura naturata* se entiende como lo creado por este. Desde una perspectiva vitalista, la *natura naturans* sería potencia creadora de la vida, la fuerza que lleva al universo a desplegarse en seres y organizaciones cada vez más complejas, mientras que la *natura naturata* sería entendida como lo producido por esta fuerza, las formas en las que ella se va dando.

Para Spinoza, la distinción se establece en Eth.I, Prop. XXIX: *Natura naturans* es la Substancia con sus Atributos, Dios como «causa libre», infinita y eterna; mientras que

la *Natura naturata* son los modos en que esta substancia infinita expresa sus atributos. El problema que nos señala Hegel radica en el lugar del pensamiento en esta distinción. Hegel entiende la autoconsciencia como una conexión particular entre ambos planos. Para Hegel las ideas deben pasar de lo abstracto a lo concreto. De lo aislado, individual e ideal, a lo compuesto, complejo y real.

De alguna manera, entonces, Hegel entiende el pensamiento en el horizonte de la *natura naturans*, Dios en tanto substancia creadora, tiene ideas y se piensa a si mismo, y estas ideas divinas deben, por una necesidad dialéctica, pasar a la *natura naturata*, convertirse en hechos y acciones. Por eso, según Vidal, Hegel “subjetiviza” la realidad, en él hay un “cosmismo monista”, el universo debe entenderse como una totalidad autoconsciente o no puede ser propiamente pensado. Como vemos, en Hegel, la distancia entre *n. naturata* y *n. naturans* se soluciona al traspasar los modos, en este caso el *Intellectus infinitus* de Dios, el pensamiento o todo lo pensable, a la sustancia divina y eterna que se expresa en el pensamiento. Para Hegel, en su posición romántica e idealista, el pensamiento no es solo expresión divina, sino también una causa productiva. Mas allá de los comentarios y críticas que podríamos desarrollar de la posición hegeliana, nos limitaremos a pensar como esta señala una dificultad inherente a todo el proyecto espinosista: ¿cómo ligar la *natura naturans* con la *natura naturata* sin caer en una jerarquía ontológica?

Al atribuirle autoconsciencia a la substancia, Hegel esta tratando de llenar una fisura que Spinoza deja abierta. En Spinoza finalmente hay dos planos: el orden de lo eterno, del lado de la substancia y la *n. naturans* de despliegue puramente geométrico; y el orden de la duración, del lado de los modos y la *n. naturata*, de un despliegue fisicoquímico (el orden de los cuerpos, de la velocidad, de la composición y descomposición de partes). La tensión entre ambos radica en que el orden de la duración podría tener una concepción espacial distinta al de la geometría de la eternidad. En el orden de la duración los cuerpos dependen de sus compuestos y el movimiento que estos

producen. La geometría euclidiana a la que Spinoza tenía acceso no es demasiado eficaz analizando ninguna de estas dos cualidades.

En el orden de la eternidad las propiedades y atributos de la substancia se da a través de una indeterminación divina. Dios es productivo, causa de si y causa primera por que es infinito y por ende absoluta indeterminación:

“Por de pronto, es claro que la Idea de Substancia («lo que es en sí y se concibe por sí», según la Def. III){38} es infinitud absoluta y, por ende, absoluta indeterminación. Si la determinación es negación{39}, entonces la afirmación (de la Substancia) es indeterminación. Esa Substancia es infinita (Eth., I, Prop. VIII), existe necesariamente (Prop. XI) y es indivisible (props. XII y XIII).” (Vidal Peña, El materialismo de Spinoza, 1974 R.O)

Esta indeterminación compromete a Spinoza con una definición genética de la substancia, como Dios es infinito debo definirlo sin determinarlo, es decir encontrar una definición que exprese la causa eficiente de Dios. Pero si entendemos la causa eficiente como aquello que produce lo causado (el carpintero es la causa eficiente de la mesa), ¿cómo podríamos atribuirle una causa eficiente a Dios?

Spinoza acá, remite a una idea de causa eficiente que simplemente exprese todas las propiedades del que causa; como una mesa perfecta, por así decirlo que, hecha por el mejor de los carpinteros, al ser perfectamente entendida, revelaría la personalidad y el talento del carpintero. Por eso en carta LX a Tschirnau, Spinoza refiere al famoso ejemplo del círculo:

«Para saber a partir de qué idea de un objeto, de entre las muchas posibles, pueden deducirse todas las propiedades de él, tengo en cuenta esto solo: que tal idea, o definición, exprese la causa eficiente (subr. nuestro, V. P.). Por ejemplo: si quiero investigar las propiedades del círculo, me pregunto si de cierta idea del círculo (la de que «consta de infinitos rectángulos», pongo por caso) puedo deducir todas sus propiedades, esto es, me pregunto si esa idea comprende en sí la causa eficiente del círculo. Como ello no es así, busco otra, a saber: que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo, y el otro en movimiento: puesto que tal definición ya expresa la causa

eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, &c. Del mismo modo (subrayado nuestro, V. P.), cuando defino a Dios como un Ser sumamente perfecto, al no expresar esa definición la causa eficiente (me refiero tanto a la causa eficiente interna como a la externa), no podré obtener de ella todas las propiedades de Dios; pero sí, ciertamente, cuando lo defino como “un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.” (*def. VI, Ética I.*)

Como vemos, la mejor forma de definir a Dios es partir geoméricamente, encontrar una definición que de cuenta de todas las propiedades de la figura. Esta aproximación es una de las arterias metafísicas de la *Ética* ya que Spinoza deriva de esta definición causal la proposición XXVIII de la primera parte del libro:

“Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (*Eth, I, prop.28*)

Spinoza, entonces, se compromete con un orden natural y necesario de la realidad. La definición de Dios como causa eficiente deriva entonces en una naturaleza determinada en un orden causal necesario. Aquí la naturaleza entonces se entiende a la perfección desde el plano geométrico, donde cada cosa es resultado de las propiedades de aquello que la causa. Así como las propiedades de un triángulo pueden entenderse a partir de las propiedades de un ángulo y de tres líneas rectas. Sin embargo, progresivamente, al llegar al libro tercero, al acercarse a los modos, a la duración y a la naturaleza del hombre, Spinoza va optando cada vez mas por un análogo físico mas que geométrico.

En el orden de la duración un cuerpo se distingue de otro por las relaciones de movimiento entre sus partes: “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia.” (*Ética, II, Lema I.*) Lo complejo de un cuerpo, aunque también tenga un análogo geométrico, reivindica otro

tipo de geometría, uno que pueda dar cuenta de la relación de movimiento entre una parte y la otra. La diferencia mas radical es que estas relaciones de movimiento entre las partes que componen un cuerpo no están determinadas de manera alguna desde la eternidad. Esto abre el paso al concepto de *conatus*: el esfuerzo, la capacidad, la potencia de cada cosa por perseverar en su ser, por mantenerse en la existencia. (Ética, III, Prop.6) Esta distinción es vital ya que el esfuerzo por perseverar en el ser no está definido geoméricamente, sino que este se da en el orden de la duración, el *conatus* es una fuerza ahí, en la localidad. En el hombre, por ejemplo, corresponde a su deseo, aquello que este busca para estar ahí, para perseverar en la existencia: “El deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto se concibe determinada a actuar sobre algo, merced a cualquier afección dada a la propia esencia.” (Ética, III, def.1).

Es una distancia mayor. Entre el método genético del primer libro y el paso a un proceder físico, Spinoza deja abierto un problema que se concretiza en las formas de conocimiento y, por ende, en lo que entendemos por verdadero. ¿Si Spinoza defiende el método geométrico de las definiciones de causa eficiente en el primer libro, porqué pasa después a una forma de conocimiento del ser en una orientación ética que necesita una confirmación mas empírica?

Esta distancia marca profundamente el interés de nuestra investigación, en la proposición 27 del libro segundo Spinoza anuncia claramente: “Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.” (Et. II, Prop.27) Para Spinoza la verdad tiene que remitir a la substancia divina: “Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas.” (Ibid.)

Esta separación entre el primer género de conocimiento que nos ofrecen las afecciones y el segundo genero que nos ofrece la razón es lo que buscaremos reformular a través de la aplicación de una nueva geometría. Spinoza se apoya demasiado en una

noción mecánica de la naturaleza que permita deducir lo verdadero de la sustancia divina.

En el prefacio del tercer libro Spinoza advierte:

“Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.” (Et., III, Prólogo)

El problema con esta cita no radica en que creamos, como los contrincantes de Spinoza, que el hombre sea “un imperio dentro de otro imperio” y que debamos entender los afectos humanos de un modo radicalmente distinto al de los triángulos equiláteros. El problema está en que Spinoza mantiene una confianza absoluta en un régimen unívoco, total y globalizado de las leyes de la naturaleza: “la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma en todas partes”. Este postulado es bastante difícil de seguir hoy en día. Los grandes proyectos de una ciencia de las ciencias no tienen hoy ningún interés científico. La ciencia, en su ejercicio práctico al menos, no funciona como una totalidad que pueda irse deduciendo a través de leyes. Las leyes de la química, por ejemplo, nacen de propiedades emergentes entre elementos que la física no tiene por que considerar. Aunque el ejercicio científico consista en la construcción de leyes que permitan la explicación de distintos fenómenos en distintos campos, no hay algo así como una ley de leyes que cualquier científico deba remitir para ver si su hipótesis está dentro del marco de lo “natural”.

Simplemente, no hay ningún sistema de leyes global que pueda dar cuenta de toda la naturaleza, y mas importante aún, hoy en día, no hay ningún interés en construirlo. Por eso señalábamos la distancia que hay entre la *natura naturans* y la *natura naturata*: Mientras que, en el orden de los modos, en la *natura naturata*, el ejercicio científico se mantiene activo y, de hecho, más poderoso que nunca; no hay ninguna necesidad en que la ciencia deba remitirse a la substancia infinita para encontrar, de manera geométrica, la verdad en la naturaleza. No solo la caída del proyecto del positivismo lógico en el siglo XX es una prueba fehaciente de esto, sino que podemos atestiguar como el hecho de que la ciencia esté “felizmente fracturada” ha sido bastante provechoso para su construcción: Por ejemplo, la tensión entre la mecánica clásica y la mecánica cuántica, la incógnita por el gravitón que mantiene, por ahora, separado el mundo subatómico del mundo cósmico, las distintas posibilidades y campos de la fundamentación de las matemáticas, etc... Esto del lado de los afectos es bastante importante ya que, Spinoza considera el afecto como una idea confusa por que este, para ser verdadero, debe remitir a la sustancia divina, y no al cuerpo.

Por eso, termina por establecer un sistema metafísico bastante complejo donde la potencia de cada ser está primeramente determinada en un orden natural, donde cada cosa específica tiene una potencia ya establecida. Este sistema no solo puede engendrar interpretaciones bastante conservadoras, sino que, simplemente, resulta hoy imposible: aunque hemos tratado con esfuerzo encontrar este gran orden de la naturaleza que de cuenta de todo lo habido y por haber, este - simplemente- no aparece por ningún lado.

Sin embargo, no buscaremos acá reivindicar la metafísica en nuestro siglo atribuyendo, como Hegel, de autoconsciencia a la naturaleza. De hecho, nos atreveremos a proponer una reconstrucción de Spinoza desde los preceptos espinosistas mismos. La distancia entre la *natura naturata* que estudia la ciencia desde distintos campos sin necesidad de un marco exterior, y la difícil construcción hoy en día de una *natura naturans*, una fuerza infinita a la cual se pueda rastrear geoméricamente cada verdad del

mundo puede resolverse precisamente a partir de la inserción de otras geometrías. De hecho, hay razones para pensar que Spinoza intuía esta salida ya que, en uno de los momentos claves de esta tensión, el paso del segundo libro de la *Ética* al tercero empieza a tener en cuenta el movimiento de los cuerpos.

Aunque en una primera aproximación el movimiento parezca un concepto más cercano a la física que a la geometría, Spinoza es cuidadoso en mostrar que los afectos son movimientos diferenciales:

“Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.” (Et., III, Def. III )

Esto es la primera intuición que debemos tener en cuenta para introducir nuevas geometrías a la *ética* spinozista. Al hablarnos de la diferencia de movimiento entre un cuerpo causada por un afecto, Spinoza está intuyendo un concepto que cambió las matemáticas, la ciencia y posteriormente, la geometría para siempre: El cálculo diferencial. Si separamos el afecto de la potencia del ser determinada por el orden natural; si ponemos primero la *natura naturata* y nos deshacemos de la *naturans*; nuestra potencia no sería nada sino aquello que se manifiesta en el afecto, la disminución o aumento de esta, un cambio con relación a un estado anterior, pero nunca determinado. Esto es, básicamente, lo que conocemos en cálculo como una derivada.

Spinoza, sin embargo, no tenía las herramientas geométricas para desarrollar esta intuición. La aplicación del cálculo en las geometrías puras establecerá poco a poco una nueva manera de entender el espacio (tanto el espacio geométrico, como la noción de espacio en física con el desarrollo de las teorías gravitacionales de Einstein). La capacidad para calcular estos pequeños cambios que se dan de manera local (a partir de puntos) en las construcciones espaciales son la puerta de entrada para las nuevas geometrías que surgirán en el siglo XIX y XX. Este nuevo concepto permitiría al espinosismo construir

sin depender de un plano global, de una substancia infinita o de un orden de la naturaleza implícito en el concepto de *natura naturans*.

En este nuevo tipo de geometría todas las informaciones necesarias son dadas localmente, sin referencia alguna a un plano euclidiano que parta de la misma forma homogénea para generar cualquier construcción. Estas son las geometrías que instaura Bernard Riemann a partir de los desarrollos de la geometría hiperbólica y elíptica sentada por Bolyai y Lobachevski.

Mientras que en la geometría hiperbólica estos tres titanes de los números mostraron paulatinamente que el quinto postulado de Euclides no tenía por que ser necesario (y, por ende, no era un axioma) y que, en un plano esférico, por ejemplo, cualesquiera líneas paralelas terminarán por encontrarse en los mismos puntos; Riemann (1826-1866) lleva esta construcción a un grado de abstracción mas alto. Ni siquiera necesitamos suponer un plano esférico, podemos imaginar planos de todas las formas y en todas las dimensiones y, aun así, conocer, **localmente**, las propiedades de este espacio. Como los detalles matemáticos son complejos de resumir en un párrafo, dedicaremos el siguiente apartado a la explicación más sencilla posible del método y las bases teóricas de la geometría riemanniana; ya que, como bien sabemos, esta es fundamental para entender el propósito de nuestra investigación.

## **II-Segunda Parte: Reconstruyendo la ética a partir de la geometría Riemanniana**

### **Introducción: Pequeña historia de la geometría**

Parece raro que algo como la geometría que incluso el mismo Platón considerara el ejemplo mas claro de eternidad, verdad y belleza inamovible esté también sujeto a devenires históricos. Aunque no vamos a adentrarnos en la discusión sobre la verdad y

falsedad de los postulados geométricos y que tanto estos son afectados por los continuos desarrollos en distintas ciencias (la geometría es en particular un campo que ha gozado de inspiraciones no solo matemáticas y algebraicas, sino físicas e incluso químicas), buscaremos, como primera medida, ubicar el proyecto riemanniano en la historia de la geometría. Esto, no solo nos ayudará a mostrar la diferencia y la importancia de los aportes de Riemann al estudio del espacio, sino que buscaremos siempre dejar claro el análogo con el proyecto espinosista, para mostrar como al separar a Spinoza del modelo euclidiano de pensamiento, este se ve fundamentalmente alterado.

## **Euclides**

Desde Pitágoras, el pensamiento occidental ha estado tentado por ver en la geometría un recurso sagrado que muestre la perfección del universo, un orden sagrado y eterno donde la verdad matemática encuentra la belleza de las formas. Para los primeros griegos la belleza y la verdad eran grandes inspiraciones éticas y, por ende, el estudio del orden sagrado de las figuras llegaba a grandes conclusiones sobre la vida buena. Las matemáticas sedimentaban una perfección ordenada que se proyectaba en la belleza y eternidad de los teoremas geométricos; y así, con el uso de la razón y del ejercicio deductivo, los geómetras de la antigüedad esperaban encontrar también el lugar del hombre en ese cosmos ordenado y encontrar algo así como los teoremas para la buena vida. Esto sin duda es un impulso que sigue vivo en el proyecto spinozista. Por eso, parece un poco sorprendente que Euclides, -el principal modelo para la Ética de Spinoza- haya sido el primer geómetra en separar la ciencia geométrica de sus implicaciones éticas, filosóficas y místicas.

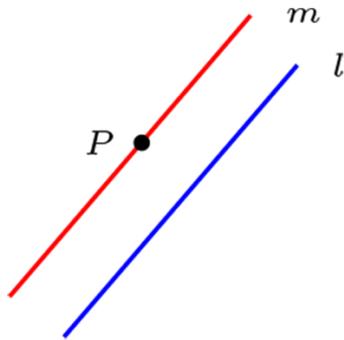
Con los Elementos (300 A.C) , Euclides marcó para siempre la historia del pensamiento. Por mas de 2000 años este libro fue la medida de rigor y pensamiento lógico y la inspiración y raíz del algebra, la geometría y la lógica.

En los Elementos, Euclides sintetizó todo el conocimiento geométrico del mundo antiguo. Además, dio a todos estos conocimientos dispares un orden lógico deductivo y sólido. El libro comienza con un pequeño número de definiciones (puntos, líneas, superficies y ángulos) y deduce a partir de ellos cada pequeña construcción imaginable en un espacio geométrico. El gran logro de Euclides consiste entonces en probar cada una de las propiedades de estas figuras a partir de las definiciones del libro primero. Euclides logra así un sistema completamente contenido de definiciones que van construyendo pruebas cada vez más complejas en un movimiento lógicamente consistente. Por eso, los Elementos ha sido considerado el nacimiento del pensamiento matemático y el razonamiento deductivo a lo largo de la historia occidental.

### **El eterno problema del quinto Postulado**

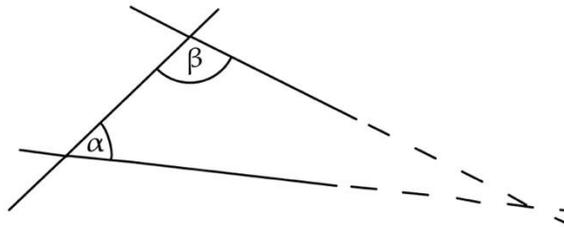
En geometría un postulado es “una proposición no evidente por sí misma ni demostrada, pero que se acepta, ya que no existe otro principio al que pueda ser referida”. A diferencia de los otros postulados (todos los ángulos rectos son iguales, una línea prolongada hasta el infinito es una recta, dos puntos cualesquiera pueden unirse por una sola recta, un centro y un radio cualquiera trazan una circunferencia) el quinto postulado, en su simpleza, oculta casi toda la intención de nuestra investigación.

En su versión más sencilla el quinto postulado no dice más que “por un punto exterior a una recta, se puede trazar una única línea paralela.”



Ejemplo gráfico del quinto postulado de Euclides,  
<https://matematica.uv.cl/djimenez/geo/planoafin-2.html>

En una versión más completa, el quinto postulado señala que, si tengo una recta y esta es atravesada por dos rectas mas, si el ángulo en que estas dos rectas atraviesan la primera no es un ángulo recto, estas dos rectas deben cruzarse en un punto.



*Ejemplo gráfico del quinto postulado de Euclides,*  
<https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/problemas-archivados>

Aunque pareciera obvio, este quinto axioma fue una pregunta abierta en el mundo de la geometría por un poco menos de 2000 años. En una primera lectura, la dificultad del quinto postulado la separa de los otros cuatro. Es simplemente mucho menos intuitiva. Sin embargo, en este postulado descansa todo el concepto de paralelismo, una noción fundamental para la geometría básica. El problema con el postulado cinco es que mas que un postulado, parece ser una proposición. Parece requerir el mismo de una prueba, y, sin embargo, si buscamos probarlo nos chocaremos con uno de los problemas mas estudiados en geometría hasta el siglo XIX. ¿Cómo un postulado, que debería resultar intuitivo y

aceptable resulta improbable para las mejores mentes matemáticas durante veinte siglos? Esto no era un problema desdeñable: ¡la consistencia no solo de la geometría, sino de casi todo el modelo de pensamiento riguroso en Occidente depende de este pobre postulado!

Ptolomeo (100 D.C), Proclo (485 D.C), intentaron sin éxito probar el quinto postulado. Con el caído del imperio romano (476 D.C) la empresa de probar el quinto postulado se vio demorada por la inestabilidad política de occidente. Mientras los islámicos en oriente hacían enormes progresos en algebra y trigonometría, el problema del quinto postulado fue olvidado y la consistencia lógica de la geometría seguía entonces por probarse. Sin embargo, estos progresos en matemáticas serán importantísimos para el desarrollo del problema; y aunque matemáticos tan proficientes como Al-Kwarizmi y Omar Khayam intentaron aplicar los avances algebraicos de oriente a la resolución del quinto postulado no lograron dar con una prueba sólida de este.

### **Descartes y Newton, Los primeros avances**

Tuvimos que esperar a la reintroducción de los Elementos al pensamiento occidental por Abelardo (1079 D.C), la invención de la imprenta, el descubrimiento de la geometría analítica por Descartes y del calculo infinitesimal por Newton para empezar a ver verdaderos avances en la resolución del quinto postulado. La introducción de un sistema de coordenadas permitía nuevas relaciones entre el algebra y la geometría que son esenciales para la resolución de muchos problemas geométricos donde la medida no era práctica o posible. Esta relación entre el algebra y el espacio, inaugurada por Descartes, fue vital para la elaboración de las teorías físicas de Newton, pero también para su contribución matemática mas importante: el calculo infinitesimal.

Aunque los alcances del cálculo y de la geometría analítica son demasiado amplios para resumirlos, nos concentraremos simplemente en que a través de estos podemos

entender el movimiento en geometría. El cálculo infinitesimal puede entenderse como una extensión de ciertas propiedades geométricas de Euclides vistas a través del lente algebraico que construyó Descartes. La idea básica consiste en calcular áreas a través de pequeños diferenciales infinitesimalmente pequeños. Esto era esencial para el proyecto físico newtoniano donde el cálculo de curvas era vital para dar con las órbitas planetarias; sin embargo, para entender el efecto que tuvo en la resolución del quinto postulado de Euclides, todavía debemos esperar unos 200 años.

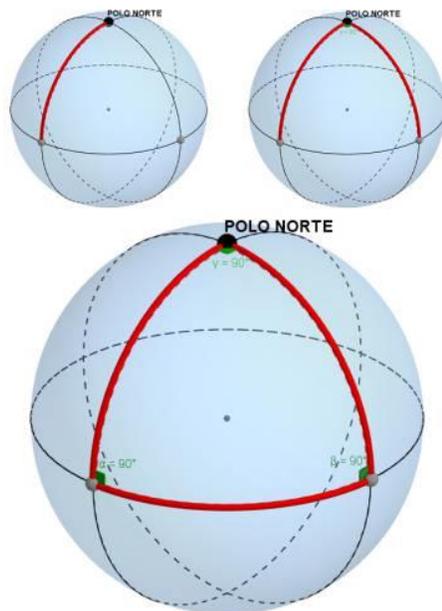
### **Bolyai y Lobachevski, la geometría hiperbólica y el final del quinto postulado**

*Do not try the parallels in that way: I know that way all along. I have measured that bottomless night, and all the light and all the joy of my life went out there (Carta a su hijo János Bolyai, 4 April 1820)*

A mediados del siglo XVIII después de que la ciencia, la industria y las matemáticas recibieran un gran impulso con las teorías y herramientas newtonianas, unos geómetras eslavos de no más de 30 años decidieron atacar un problema que había quedado sin resolver por más de 20 siglos y que hacía tambalear todo el conocimiento matemático y espacial que se había construido con la revolución científica de los siglos pasados.

En resumen, lo que Bolyai y Lobachevski demostraron es que, si asumimos que simplemente el quinto postulado es falso, e incluso líneas paralelas separadas por un ángulo recto pueden juntarse en un punto abrimos un nuevo tipo de espacio y de geometría con distintas propiedades y leyes que las euclídeas, pero exactamente igual de consistentes. Las líneas paralelas pueden tocarse en un punto si asumimos simplemente que el plano en el que están es precisamente un plano que no es plano, sino un plano curvo o esférico, por ejemplo. Aunque parezca obvio, Bolyai y Lobachevski señalaron un elemento básico para la construcción de cualquier espacio: Toda geometría requiere, para la construcción de sus figuras, de un plano primero, invisible pero fundamental.

La geometría requiere de un espacio dado donde las figuras puedan darse. Aquello que Platón señalaba con el meta-espacio idealista del Chora. El plano euclídeo es un tipo de plano entre muchos donde las líneas paralelas tienen la propiedad de nunca tocarse, los triángulos conjugan siempre 180 grados, y la distancia mas corta entre dos puntos es una recta; sin embargo, con Bolyai y Lobachevski, podemos pensar otros tipos de planos que engendran otras propiedades y construcciones. El plano mas fácil de imaginar es un plano esférico donde todas las paralelas, por ejemplo, se tocan en los mismos dos puntos (los polos) y donde los triángulos pueden dar mas de 180 grados en total. Esto es el final del quinto postulado de Euclides, este no era sino una propiedad del plano particular que Euclides estaba trabajando y no una propiedad fundamental del espacio per se.



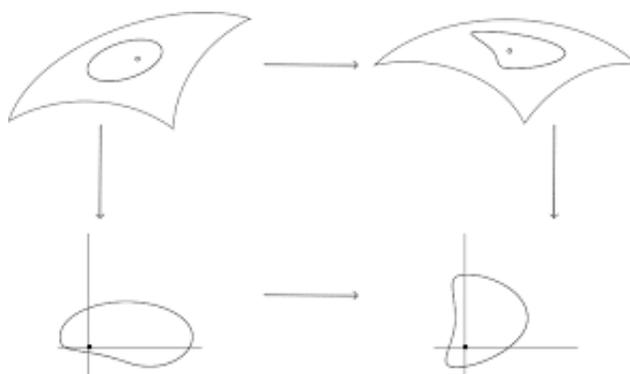
*Ejemplo de dos líneas paralelas tocándose en los polos.*  
<https://www.sangakoo.com/es/temas/esferas-y-sus-figuras-geometricas>

Las ideas de Riemann consisten básicamente en llevar las intuiciones de Bolyai y Lobachevski a un grado de abstracción mas alto, pero de incluso mayor consistencia lógica. Si Bolyai y Lobachevski mostraron que las propiedades geométricas pueden

cambiar al curvar el plano espacial en el que estamos trabajando; Riemann ideó un método para encontrar el cambio en estas propiedades en cualquier plano posible, incluso y para nuestro especial interés, en planos donde no conocemos por completo su forma. Riemann aplica las ideas de la geometría hiperbólica a distintos espacios posibles y a través de la geometría diferencial, encuentra un método para trabajar y construir figuras donde el plano resulta incluso imposible de imaginar, ver o medir; planos multidimensionales o figuras no intuitivas que no están limitadas al espacio tridimensional. Lo más importante y el mayor aporte de Riemann a nuestra investigación, es que la clave para entender estas nuevas geometrías y espacios es el aporte y poderío de una aproximación local al entendimiento del espacio.

## La Geometría Riemmaniana

Cuando pensamos en geometría pensamos sobretodo en un carnaval variopinto de figuras geométricas, y lo usual es pensar que la labor de la geometría está en describir estas. Como toda gran idea, los aportes de Riemann se pueden introducir con una pregunta: ¿Cómo se constituye una geometría? En la aproximación euclidiana, toda construcción geométrica es descrita desde un plano en el que todas las informaciones están ahí, disponibles. Riemann juega con la idea de que incluso cuando todas las informaciones no nos son dadas podemos medir y entender un espacio.



*Pequeño esquema de geometría riemmaniana ofrecido por Rabouin pg.78*  
<http://www.libros.unam.mx/digital/V8/37.pdf>

Proponemos el siguiente ejercicio para entender un poco mejor la diferencia entre el método euclídeo y el método riemmaniano: Imaginemos el espacio en el que estamos ahora. Un arquitecto daría cuenta de él a partir de un plano en dos dimensiones donde todas las informaciones están dadas por las medidas y las proporciones. Sin embargo, imaginemos un evento que haría que esta información ya no estuviera disponible: Se va la luz. Mientras que Euclides se retiraría de la labor geométrica, finalmente, sin luz no puede realizarse ninguna medida, Riemann se levantaría de la mesa y empezaría a tocar con sus manos el piso, las paredes, e incluso el techo del lugar. Después de un número infinitesimalmente grande de pasadas, Riemann se atrevería a decir que puede enunciar las propiedades del espacio, la forma que tiene y la distancia que hay entre sus muros.

Riemann propone un método geométrico donde, a partir de la localidad, de pequeños espacios a los que tengo acceso a cierta información (la forma del muro contra mi palma), puedo entender la forma general del espacio, el plano en el que las figuras se dan y, por ende, las propiedades de estas figuras.

Riemann, básicamente, desarrolla el método de su maestro Gauss al entender el espacio desde medidas infinitesimalmente pequeñas. Las porciones infinitesimalmente pequeñas de una superficie (las palmas de la mano) puede tratarse matemáticamente como pequeños planos en los que puedo encontrar sus propiedades. Así puedo dar cuenta de la variación espacial de estos sin tener una visión global del plano en el que estoy. El genio de Riemann consiste en imaginar un plano tangente (el hiperplano) que constituirá un nuevo lugar desde el cual podemos estudiar nuestro espacio inicial.

El ejemplo mas radical puede ser aquel que nos provee Einstein en la teoría general de la relatividad. Al deshacerse del plano cartesiano en el que Newton trabajaba las orbitas

planetarias, Einstein eleva nuestra concepción del espacio a partir de las geometrías no euclidianas. Si queremos medir adecuadamente cuerpos masivos y sus correspondientes efectos gravitacionales, tenemos que deshacernos de la idea de que el espacio sideral funciona euclideanamente. De hecho, a pesar de que Einstein no era muy proclive a esta idea, podemos deshacernos de pensar el espacio del universo de manera global. Es decir, gracias a la introducción del método riemanniano, no tenemos que conocer la forma del universo para conocerlo. A través de informaciones locales, de la distorsión gravitacional en el espacio tiempo que genera la masa de los cuerpos celestes mas grandes, podemos encontrar medidas consistentes y fidedignas del universo sin pretender, como Newton, que el espacio debía ser un plano euclídeo infinito donde las estrellas estén distribuidas uniformemente.

La geometría es, según su etimología, la ciencia que mide (metrón) la tierra (geo). Carga, como vemos, con un evidente peso terrenal y empírico. La tierra acá refiere a un suelo, un terreno, un punto de vista sólido desde el cual debo tomar mis medidas. Tal vez el aporte mas importante de Riemann consistió en otorgarle de nuevo a la geometría el Geos, el pensar desde la tierra, desde un lugar determinado y no pensar el espacio siempre desde las nubes, desde un mismo plano ideal, elevado y global.

## **2.1) La difícil tarea de reconstruir a Spinoza**

Como hemos discutido previamente, hay una escisión importante en la metafísica Spinozista. La fractura entre la *natura naturata* y la *natura naturante* ha sido la huerta de cultivo de todo el neospinozismo del siglo pasado. Sabemos bien que la causalidad entre la substancia y sus modos se da de manera inmanente, la substancia no es mas que la expresión de sus modos. Sin embargo, parece que todavía hubiera cierta primacía de la substancia ante el modo, ya que, como vimos en el apartado anterior, Spinoza mantiene que la naturaleza se expresa de acuerdo a un orden univoco y establecido. Es buscando

escapar de este orden establecido que el “neospinozismo” trata de repensar la metafísica espinosista en términos puramente éticos y/o físicos y deshacerse así de los postulados metafísicamente deterministas y conservadores de la *natura naturante*.

El ejemplo mas claro de esta reinterpretación nos lo da el trabajo de Negri y de Deleuze. Negri (1933) por ejemplo, se deshace de los dos primeros libros de la *Ética* para comenzar una ontología spinozista de una noción del poder derivada del *conatus*. Deleuze (1925-1995), en cambio, en un movimiento mas fiel a uno de sus filósofos favoritos, conserva la idea de substancia, pero la reinterpreta a partir de conceptos físicos y matemáticos. Dándole así un ultimo empujón a la ontología diferencial, llena de choques, encuentros y velocidades, que el francés buscaba desde sus primeras obras. Así, la substancia deviene un campo, un medio, (un espacio) a través del cual todos estos cambios se dan.

Tanto en Deleuze como en Negri, la naturaleza o la substancia pasa a ser un lugar anterior que de alguna manera permite los encuentros, el desarrollo de las potencias, los choques y los cambios de intensidad o velocidad entre los cuerpos. Así, el corazón ontológico de Spinoza no depende más de un orden determinado y unívoco de causas establecido en la primera parte de la *Ética* y de una racionalidad integral de la realidad, sino principalmente del *conatus* espinosista: el esfuerzo o potencia de persistir en la existencia por el cual se define cada cosa en el mundo. Como vemos, la clave de la reinterpretación de Spinoza en el siglo pasado es convertir el orden de la naturaleza en una especie de régimen general de encuentros y choques entre los esfuerzos singulares por permanecer en el ser.

Aunque Rabouin se inspira por estas interpretaciones, el filósofo y matemático francés considera que ambas se apoyan mas de lo que sospechan en las hipótesis globales de la *Ética*. Como vemos en la proposición 28 del primer libro el orden causal determina cada ser en función de su causa. Esto remite inevitablemente a un gran orden mecánico y

determinado del ser, a pesar de que en la *Ética* la substancia al ser inmanente, no se entienda como una primera causa trascendente y que, por ende, este orden remita a una causalidad infinita.

“Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.”  
(*Ética* I,28)

Como vemos, las cosas, al estar determinadas a obrar en función de su causa próxima, adquieren un determinado lugar en un orden causal. Por ende, incluso si partimos del *conatus* o de la potencia de cada ser, esta potencia estaría en si determinada por sus causas anteriores en esta gran red de potencias. Incluso si partimos de los afectos como unidad ontológica para reformar la substancia spinozista estos son definidos como las “afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo” (*Ética*, III, Def.3) Por ende, incluso los afectos dependen de una potencia de por si determinada en el gran orden infinito de las causas.

Pareciera que uno de los principales problemas del spinozismo resulta precisamente de su armazón geométrico, como vimos en nuestra introducción wittgenstania, la *Ética* es una construcción arquitectónica y, por ende, separar las proposiciones mas éticas o psicológicas de sus raíces metafísicas es una operación bastante compleja. Por eso, antes que tratar de transformar los postulados globales a través de un campo de inmanencia donde cada cosa sea igual a una potencia, buscaremos a través de una mirada fenomenológica y del afecto como unidad de construcción básica, reconstruir antes que reinterpretar la propuesta espinosista.

### **2.2.1) El importante lugar del afecto en la ética espinosista**

*Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. (Ética, III. Def. 3)*

Siguiendo el orden geométrico de la proposición 28, los afectos son también determinados por sus causas. Cualquier afecto, sea la rabia, el amor, el apetito, los celos, el rencor está siempre dirigido a un objeto que se aparece ante nosotros como su causa incluso si la desconocemos. De hecho, como bien lo señalan las comedias de Molière (1622-1673), los afectos son tan particulares y se dirigen a determinados objetos de una manera tan directa que estos pueden condicionar toda una personalidad. El Avaro no puede sentir celos por su mujer, empatía por el prójimo ni el frío del desamor. Todos sus afectos están condicionados por un solo objeto: el dinero. Esto es vital para el despliegue de la trama de las comedias de Molière; ya que, al exagerar caricaturalmente un afecto que todos hemos experimentado, el personaje principal se mantiene palpablemente humano a pesar de que sus acciones rayen en lo ridículo. Esta dualidad permite al dramaturgo mantener a lo largo de la obra un profundo sentido cómico sin perder de vista la investigación por la condición humana que caracteriza su literatura.

Aquello que Molière entendió profundamente es que los afectos siempre dependen de un objeto que los cause. En una psiquis normal no hay afecto sin objeto, una tristeza profunda de la cual desconocemos por completo su causa es un síntoma claro de una enfermedad mental: La depresión. Imaginemos sentir un temor abrasador sin ningún objeto que lo cause, ¡nunca podríamos huir ni encontrar refugio! Esto se acerca a los delirios paranoides que caracterizan enfermedades mentales como la bipolaridad o la esquizofrenia. Si podemos reírnos de los personajes de Molière, aunque sus comportamientos estén tan cercanos a la locura, es por que el objeto de sus afectos esta claramente determinado: El miedo a la muerte del Enfermo Imaginario, el amor por el dinero del Avaro, la obsesión con las mujeres de Don Juan.

Curiosamente, si revisamos de nuevo nuestra cita introductoria Spinoza no hace mención alguna a los objetos que causan estos afectos. Y eso, por mas irrisorio que parezca, es posiblemente el gesto mas radical en la historia de la teoría moral de Occidente. Al centrarse en los afectos y no en los objetos que los causan Spinoza abre la posibilidad de una ética intrínseca y dinámica. En la *Ética*, Spinoza mas que enlistar lo bueno y lo malo para el hombre, ofrece una manera de entender la estructura anímica del hombre sin depender de ningún marco de referencia trascendental. Los afectos no se definen entonces por ningún valor absoluto y atemporal pero tampoco quedan a la deriva de ningún relativismo moral. En el gesto más antikantiano de toda la filosofía, Spinoza, anterior a Kant, parece devolverle un chiste a través del tiempo. Si Kant se burlaba de los esfuerzos vanos de los metafísicos de encontrar una imagen total y absoluta del mundo, al tiempo que encontraba en el terreno moral un imperativo atemporal que rigiera de manera categórica la acción del hombre. Spinoza construye todo un sistema metafísico para encontrar en el terreno moral la estructura a través de la cual se entiende y se transforman los afectos humanos, y, por ende, sus valores.

Los valores morales no cesan de transformarse y variar entre distintas culturas, como también estos se transforman a lo largo de la vida de una persona y dependen de los sucesos que van, inevitablemente, marcando nuestra personalidad. Cualquier proyecto, entonces, que busque organizar una serie de valores atemporales y trascendentes parece siempre ir en contravía al multiculturalismo y a la pluralidad ética del hombre. Spinoza, entonces, intuye una vía de escape entre el relativismo y el dogmatismo moral. Esta vía serán los cimientos donde Nietzsche y Freud construirán toda su filosofía. Esta vía no es otra que la de entender la ética y los valores humanos a través del deseo. El deseo entonces es la fuerza a través de la cual es posible entender la psicología humana y por ende las claves de la vida buena: “El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afeción suya a hacer algo.” (*Ética III, definiciones de los afectos*,1)

Incluso si algunos estoicos se atrevieron a entender la vida buena a través de la valorización inmanente de los placeres, escondían siempre tras estos placeres una distinción absoluta entre los buenos y malos placeres, los deseos naturales y aquellos que desfiguran la naturaleza humana. (Rabouin, pg. 102) Este es el gran *tour de force* de la ética spinozista al entender la ética puramente desde el deseo. Spinoza permite un análisis inmanente de la vida buena que no conduce necesariamente a ningún valor moral absoluto. Aunque, como hemos comentado a lo largo de esta investigación, Spinoza se apoye en una definición de la esencia humana dependiente de la substancia divina, podemos partir únicamente de la intuición intrínseca de una ética formada a partir del deseo para desarrollar nuestro proyecto ético-geométrico.

### **2.2.2) El conatus como ética intrínseca**

Si analizamos entonces el afecto no desde el objeto de su causa sino priorizando el efecto “intrínseco” o subjetivo que tiene este afecto sobre nuestra vida o nuestro cuerpo entenderemos la importancia del conatus en la operación spinozista y como este es vital para nuestra propuesta. Al definir el afecto como una variación diferencial en el conatos, sin relación alguna con un valor o objeto exterior, Spinoza genera un sistema ético completamente intrínseco. Mas que valores absolutos como el Bien o el Mal se genera una valorización dinámica, donde todo valor ético nace del incremento o disminución de la potencia. Esta perspectiva partiría desde las diferentes maneras que un cuerpo puede ser afectado apoyándose en una lógica relacional, pero sin relativismo alguno, dado que para el mismo Spinoza las nociones comunes no dejan de ser relaciones. (Et., II, p40, sc2) Pasaríamos entonces a priorizar este tipo de conocimiento al del tercer género basado por completo en un conocimiento de la esencia de las cosas, en un orden eterno y una metafísica determinista.

Este es el núcleo central que emparenta el proyecto spinozista con la geometría diferencial. Gracias a los desarrollos de Gauss en esta rama (en particular el famoso *teorema egregium*) los objetos geométricos pueden determinarse y medirse sin la necesidad de ningún sistema métrico exterior al objeto mismo. Básicamente, este teorema nos dice que la curvatura de una superficie diferenciable puede determinarse por completo midiendo ángulos y distancias sobre la propia superficie, sin hacer referencia alguna a la forma particular que esta curva tome dentro de un eje tridimensional en el espacio euclídeo. Esto es fácilmente traducible a la audacia ética de Spinoza, que busca edificar una ética sin necesidad de un dios moral y trascendente. Los objetos y valores de la vida ética pasan a entenderse como sistemas de referencia locales que van cambiando de una cultura a la otra, de una persona a otra o incluso van cambiando dentro de una misma vida.

Esta es la importancia del concepto de derivada o, mejor dicho, de pensar diferencialmente los afectos. Así como Gauss nos permite encontrar la naturaleza de un espacio al derivar las curvas que lo componen, el mecanismo diferencial permite encontrar desde el interior, desde nuestra propia experiencia, informaciones éticas de referencia, sin la necesidad de encontrar ningún valor o sistema moral trascendente (o incluso, una substancia inmanente pero cuidadosamente organizada y determinada.) Esto que suena tan técnico y abstracto puede reducirse a una simple oración: Combinar la teoría ético-afectiva de Spinoza con el método de la geometría diferencial permite describir los afectos y su funcionamiento dentro de nuestra vida de una manera que corresponde a como nosotros mismos los sentimos.

El punto de vista de una ética intrínseca nos permite distinguir entre el afecto y su representación. El afecto es una fuerza en el sentido más físico de la palabra; es decir, una variación entre dos sistemas. Esta fuerza tiene siempre una dirección y una magnitud (por ende, convendrá representarlas posteriormente con la ayuda de vectores.) Esta distinción entre fuerza y dirección permite distinguir con claridad analítica los afectos de su representación. Esto es algo vital que ganamos al adoptar una ética intrínseca y es que los

objetos y causas del afecto no quedan anclados formalmente al afecto en sí. (Rabouin, pg. 130)

La representación de los afectos puede variar de manera incomparable, una sonrisa no tiene por que señalar felicidad para todas las culturas, por ejemplo. Para la ética de Spinoza, todos los hombres tienen afectos, pero nada en ella nos obliga a representar los afectos de tal o tal manera. Así como para Gustavo Cerati el sabor del té le recordaba la muerte de su padre; para mí, el té no representa nada de mayor valor emocional. Este mismo ejemplo se puede llevar a distintas culturas donde las representaciones de los objetos son variadas: el culto, festivo y honroso, a la muerte de los mexicanos en el día de los muertos dista mucho de las marchas fúnebres y los velorios occidentales. Tal vez la depresión, la tristeza o el mal de amores no se manifiesten en mí de la misma manera que en un monje xaojin, la forma en la que representamos y expresamos nuestros afectos puede ser muy diferente. Sin embargo, nada de esto evita que, tanto el monje como yo, nos asumamos cada uno como capaces de ser afectados, de estar bien o mal, de estar felices o tristes, y que busquemos, en mutuo respeto el mayor bienestar para el otro, aunque ni siquiera compartamos la misma representación de bienestar. Esto se ve reflejado en el famoso pasaje de las huellas del caballo en la segunda parte de la Ética:

Y así, cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al delarado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado aunir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro. ( Et. II, p18e)

### **2.2.3) La potencia de obrar**

Ahora que vamos por fin avanzando en definir nuestra propuesta ético-geométrica vale la pena detenerse para explicar que entendemos propiamente por “potencia de obrar”. Esta no es ninguna nimiedad ya que, como discutimos en apartados anteriores, finalmente la potencia de obrar de cada cuerpo en Spinoza estaba supeditada a su lugar dentro de una naturaleza causal y organizada, a una substancia inmanente pero determinada. ¿Cómo podríamos entonces medir los incrementos o disminuciones de la potencia de obrar sin requerir de una esencia ya determinada en la naturaleza? ¿Cómo entender esta potencia entonces si no hay referencia a un gran orden de las cosas que determina la capacidad de cada cuerpo?

Imaginemos un baterista que, como en la famosa película *Whiplash* (2014) de Damien Chazelle, lleva su práctica hasta el sufrimiento. Está cansado, empapado en sudor, sus muñecas le duelen, los antebrazos ya no parecen responderle, su cuerpo sufre; y, sin embargo, continúa practicando. ¿Como entender su sufrimiento? ¿Hay lugar para el placer o la satisfacción en esta escena? ¿Debemos considerarlo un masoquista? ¿Qué lo motiva a seguir tocando?

Lo interesante de *Whiplash* es que el móvil del personaje principal esta siempre en un limbo entre el placer y el dolor, la alegría y la tristeza, los afectos y las pasiones. El baterista de *Whiplash* disfruta profundamente tocar batería, es su mayor ambición y el deseo que moviliza su vida. Pero este deseo muchas veces lo lleva a escenas de sufrimiento, a practicas infernales, a retarse cada vez mas a si mismo hasta el punto de sentirse derrotado. Y esta misma dualidad parece encontrarse en muchas de nuestras relaciones con el mundo: El padre que, completamente agotado, se levanta a las 3 de la mañana a apaciguar los llantos de su bebé; los peregrinos que caminan hasta reventarse los pies con tal de alcanzar el lugar santo; el matemático que pasa noches y noches desesperado en su oficina buscando la prueba definitiva de un teorema que nació en la intuición. En este punto es mas prudente dejar que cada quien ponga sus propios ejemplos

por que lo verdaderamente interesante es que esta ambigüedad habita en nosotros mismos de una manera en que forma a cada quién.

El punto es que, en estas relaciones de deseo profundo y casi que vital –aquello que pone en juego las razones por las que vivimos y actuamos en el mundo– parecen combinar con elegancia el placer y el sufrimiento, la dicha y la tristeza. En un sentido el baterista sufre, su cuerpo le duele, le pide que pare; pero en otro, hay un gozo extático que lo seduce a continuar. ¿De dónde viene este gozo y por que es capaz contrarrestar el evidente sufrimiento corporal permitiéndole seguir tocando? Esto, según las investigaciones de David Rabouin, solo puede entenderse a través de la potencia de obrar.

El gozo del baterista reside en que experimenta su capacidad para continuar tocando a pesar del cansancio. El padre contrarresta su agotamiento al sentir a su hijo entre sus brazos y sentir su capacidad para cuidarlo no importa en que situación. El punto es que la potencia de obrar no radica únicamente en un placer o satisfacción momentánea, sino que se produce dentro de un complejo sistema de afectos donde también entran a jugar la pena, el sufrimiento o incluso el dolor. Este campo desplaza el concepto de potencia de obrar de unos afectos atómicos y unidireccionales (puntos y vectores) una dimensión más allá, donde las variaciones que producen estos afectos están todas interconectadas en una especie de plano móvil. Este plano, móvil en el tiempo y en función de nuestras experiencias, va dando cuenta del sentir o del efecto en nosotros que tienen nuestras acciones según nuestra potencia de obrar. Cada acción, entonces, (tocar batería, cargar al hijo, peregrinar) es la realización de un poder de obrar, un poder hacer ciertas cosas, y los afectos, por su parte, dan cuenta (miden, registran) de un efecto complejo, tanto positivo como negativo, en nosotros.

Como vemos, la potencia de obrar no solo es importante por que, finalmente, sea la referencia anímica dentro de la cual podemos distinguir si nuestras acciones nos hacen bien o no, la potencia de obrar radica un problema mucho mas delicado. ¿Finalmente,

cómo sabemos que practicar en exceso la batería no nos alejará de nuestros seres queridos? ¿Cómo sabemos que el bebé que cuidamos en la madrugada no crecerá a ser un asesino en serie o un tirano que cause a mi y al mundo muchísimo sufrimiento? La vida sería muy simple si pudiéramos simplemente saber con anterioridad qué nos conviene o compone y qué no para asociarnos enseguida y con entereza a aquello que aumente nuestra potencia de obrar. El problema es que, mientras estamos vivos, nos vemos en situaciones donde acciones y objetos que previamente nos componían se tornan en nuestra contra. La ética, entendida como el problema de la buena vida, no es más que saber alejarse de estas situaciones; encontrar un régimen de acciones y afectos que sea independiente de las fluctuaciones que escapan a mi control. Como bien decía Milan Kundera en *La Insoportable Levedad del Ser* (1984): “El hombre nunca puede saber qué debe querer, porque vive sólo una vida y no tiene modo de compararla con sus vidas precedentes ni de enmendarla en sus vidas posteriores”.

Para Spinoza, la solución a este conundrum no es demasiado difícil. En la Ética tenemos solo que distinguir el conocimiento confuso de la imaginación –que nos invita a imaginarnos que estas acciones nos componen– pero que, realmente, no conocemos bien la complejidad de causas y efectos que nos afectan. Y el conocimiento verdadero de nuestra potencia de obrar que se ancla a un conocimiento cuasi-místico pero racional de nuestro lugar en el mundo y naturaleza propia. Para Spinoza, el problema ético se resuelve delimitando correctamente la fenomenología (el mundo como se aparece a nuestra imaginación) y la ontología (qué es realmente el mundo.) Esto le permite separar una alegría pasiva, y dependiente de otras causas externas, y una verdadera felicidad, que se deduce únicamente de nuestra potencia y lugar dentro de la naturaleza.

El problema, como lo discutimos anteriormente, radica en que esta visión se apoya profundamente en un orden global y homogéneo de la naturaleza, donde cada ser tiene una esencia determinada y, por ende, una potencia de obrar acorde a su esencia. El problema acá, más que defender un determinismo mecanicista, radica en que la naturaleza,

hasta el día de hoy, no puede entenderse como un todo homogéneo funcional y causal. El problema, como vemos, es que para Spinoza la verdadera potencia de obrar de una persona que iluminaba sus acciones y lo dirigía, por ende, a la buena vida, depende de este orden natural el cual es casi imposible de defender hoy.

Por eso, como discutimos previamente, no podemos (como los neospinozistas de los 60's-70's) simplemente separar el *conatus*, el deseo, la esencia, la potencia de obrar de cada ser del plano de la naturaleza ordenada, causal y determinada, para formar un plano de inmanencia donde cada organismo esté atravesado por flujos de movimiento y velocidad sin ninguna relación a un orden previo. Este el punto donde Deleuze se separa de Spinoza, consciente o inconscientemente. En Spinoza, es una condición de la buena vida y de la liberación del hombre de las pasiones conocer nuestra propia potencia de obrar, una que ya está caracterizada dentro del orden natural. Ese es el lugar del conocimiento adecuado dentro del obrar ético. Conocer quien soy es para Spinoza saber que puedo hacer, y que puedo hacer esta definitivamente condicionado por un orden de causas y efectos ya determinado en la metafísica global.

Este, como ya hemos comentado, es el lugar donde debemos separarnos de Spinoza para rearmarlo a través de las herramientas que nos disponen las nuevas geometrías. Básicamente, al suprimir los postulados globales de la Ética, el edificio parece derrumbarse por completo y no hay forma de sostenerlo, nuestra única salida es reconstruirlo a partir de nuevos conocimientos. Así podremos rechazar la idea peligrosamente conservadora, determinista y errada de una naturaleza organizada. Esto en el sentido ontológico nos separa, por ende, de una noción absoluta de potencias que organiza el mundo en distintos entes determinados por capacidades a su vez determinadas por causas y efectos dentro de una visión global del mundo. Y, en el sentido mas ético, nos separa de una concepción de las pasiones y las tristezas como errores o distanciamientos fenomenológicos de una verdadera potencia, de una verdadera felicidad, construida a partir de estos postulados generales.

### **III-Tercera Parte: Hacia una axiomática fenomenológica de nuestra estructura afectiva**

Así como Euclides comienza los Elementos a partir de las definiciones más básicas de los elementos constitutivos de la geometría, debemos buscar, entonces, cuáles serían las definiciones de los conceptos más básicos de nuestra nueva geometría afectiva.

#### **3.1.1) El Afecto**

Como vimos en los apartados anteriores, partiremos de una noción de afecto anclada completamente en su naturaleza diferencial. El Afecto, entonces, sería el nombre que damos a la variación o cambio en nuestra potencia de obrar. Un afecto como la alegría, por ejemplo, es el sentimiento del aumento de mi potencia de obrar. Me gradúo, me caso, me compro un carro, un nuevo amigo, todos estos son motivos de alegría. Lo que nos permitiría esta definición de afecto es entender que, en todos estos sucesos positivos, lo que estoy experimentando es el incremento de mi potencia de obrar. Al graduarme puedo hacer más cosas que antes, trabajar, aplicar para una beca; un nuevo amigo me abre un nuevo mundo de distintos planes, chistes, fiestas y anécdotas que sin él serían imposibles. Sin embargo, la potencia de obrar es todavía mucho más que el conjunto de acciones que ahora me es posible realizar y por eso, necesita su propia definición.

#### **3.1.2) La potencia de obrar, indefinible pero necesaria**

Como bien sabemos, una de las sentencias espinosistas más famosas es “es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (Ética, III, prop II, esc.) Esa es una de las principales dificultades de definir la potencia de obrar sin la ayuda de una naturaleza naturans que fije y determine la capacidad de cada cuerpo en un orden natural dado. Desde una perspectiva fenomenológica, aquello que Spinoza llamaría “con la ayuda de la Imaginación”, podemos sentir el bien o el mal, la alegría o la tristeza que un suceso

nos produce. Sin embargo, ¿cómo llegar a entender el conjunto de nuestras capacidades como un todo determinado desde una perspectiva local? Desde la localidad no podemos llegar a experimentar o pensar una potencia estable que, fija, termine por determinar toda una vida. Si algo podemos llegar a sentir durante la vida es que esta cambia. Incluso si suponemos un sujeto estable e idéntico consigo mismo, un “yo” trascendental que una el conjunto de mi experiencia sensible, la única experiencia de ese yo que tenemos disponible ¿sería aquella en la que este yo cambio! Podemos sentir cierta nostalgia de que, por ejemplo, desde pequeños nos gusta una banda de rock o caminar descalzos por el pasto, sin embargo, aquello que produce un afecto en mí se da solo a través de que, a pesar de que mucho en mi vida ha cambiado, estos detalles siguen idénticos, y es solo a través de todos esos cambios que aquello que permanece igual adquiere su efecto nostálgico.

Por ende, no tenemos más salida que definir la potencia de obrar como aquello indeterminado que varía según nuestros afectos, según nuestros encuentros con lo otro. Esta salida es bastante común en matemáticas y geometría diferencial, antes que conocer la totalidad de la función o espacio que estoy trabajando, puedo definirla localmente a partir de como esta se comporta. A diferencia de la ontología o la filosofía más ortodoxa, la geometría no necesita llegar a la esencia definitiva de los objetos para trabajarlos.

Así, entonces, el sujeto no tiene acceso a que es la totalidad de su potencia de obrar, no conoce su potencial o, peor aun, el conjunto de sus capacidades a través del ejercicio racional. El sujeto solo conoce aquello de que es capaz a partir de la variación que produce su encuentro con el mundo y que se traduce a dos afectos básicos de incremento o disminución: las alegrías y las tristezas.

Este es el gesto que deconstruye el edificio ético spinozista, si la potencia de obrar se define como la sensación de la variación que recibimos, no hay manera de escapar las particularidades circunstanciales de la ética. No podría entonces comparar mi vida con la de otra persona e incluso, comparar mis afectos con aquellos que resentía hace 10 años

parece un ejercicio banal. No hay, por mas que busquemos, una potencia de obrar última y definida que nos sirva como norte moral. Por esta razón, tenemos que dilucidar claramente que entendemos por un incremento o disminución de nuestra potencia de obrar.

### 3.1.3) Incremento y disminución



*Ejemplo de vector con magnitud, sentido y dirección*  
<https://lofisat.webnode.es/products/vectores/>

Como bien sabemos, podemos subir o bajar de peso, eso no tiene ningún misterio. Aún así, después de vivir la vida y conocernos un poco, sabemos si somos personas que tienden a subir o bajar de peso. Incluso, podemos llegar a conocer si ciertos afectos o momentos de nuestra vida (el estrés, la angustia, o momentos de depresión) nos afectan de una manera en la que nuestro peso incrementa o disminuye. Hay gente que, en los momentos mas oscuros de su vida para, por completo, de comer. Mientras que hay gente que, cuando esta angustiada por algo externo contesta comiendo sin límite alguno. Esto

nos permite hacer otra caracterización geométrica del incremento o la disminución al ilustrarla a través de vectores.

David Rabouin utiliza el concepto de vector en su propuesta de reestructuración de la Ética spinozista por que estos permiten comprender que cada afecto incrementa o disminuye según “una dirección y una magnitud”. Para Rabouin entonces, la información principal que manejaremos será la de una magnitud intensiva, lo que Spinoza llamaba un “esfuerzo”. Este esfuerzo es la clave para entender por que en la Ética el fundamento de los afectos y, por ende, la verdadera esencia del hombre es el deseo. El deseo entendido como esfuerzo consciente de si por alcanzar un fin. (D.R, pg. 120)

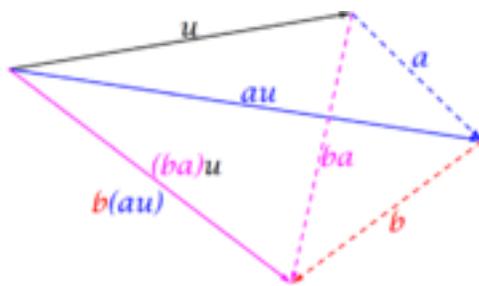
Los vectores son una herramienta vital para nuestro proyecto, ya que, aunque no podamos llegar al punto de matematización moral donde damos coordenadas definidas a aquello que experimentamos, si podemos sentir con bastante facilidad que nuestros afectos están polarizados. Los afectos pueden fácilmente ser contrarios, y encontramos ejemplos a lo largo de nuestro día a día. Me como un postre para vencer el miedo de un parcial importante, o quitarme los nervios antes de una cita. Eso explica la difícil posición en la que nos pone una persona al decirnos: “Tengo una buena y una mala noticia”. Al no conocer el contenido de las noticias no podemos sopesar como sentirnos. Esta situación nos enfrenta a dos afectos contrarios que, al mantenerse desconocidos, no nos permite predecir si este encuentro será positivo o no.

Este es el gran poder de entender nuestras variaciones de animo a partir de afectos vectoriales ya que devela una causalidad que, aunque sea sorprendente, resulta obvia y poco interesante para la mayoría de la filosofía ética. ¿Cómo es posible que algo tan distante como el contacto de un pastel en mi boca pueda hacerme sentir mejor sobre mis resultados académicos? ¿Cómo un té puede calmarme de una calamidad en mi familia? ¿Cuál es el orden lógico de causas que provoca que ámbitos tan dispares se conecten? Esto solo es posible debido a que, en el orden afectivo, por mas diverso que sea, se reparte a

partir de un régimen de oposición fundamental. Lo que Spinoza conocía como las alegrías y las tristezas, entidades fácilmente oponibles en nuestro régimen anímico. Cuando una persona o un amigo nos pregunta amablemente “¿Qué tal tu día?” Sabemos intuitivamente sopesar estos malestares y placeres para dar una respuesta concreta, esta girará mas que todo respecto si el día fue bueno y tuve un día feliz, o si este fue malo y tuve un día triste.

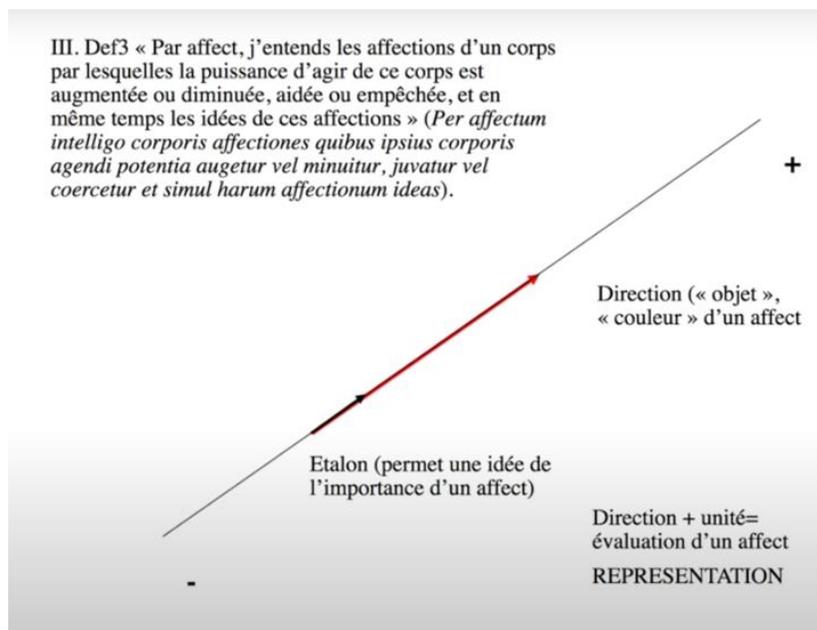
Al final, si pensamos con profundidad las preguntas más básicas de cortesía encontramos un claro ejemplo de aquel movimiento que buscamos geometrizar en nuestra propuesta. La pregunta por “¿Cómo estás?” nos invita a sopesar si en este momento del tiempo, hay mas alegrías en mi vida o tristezas; y podemos, a continuación, encontrar las causas y objetos de mis pesares o dichas. ¿Acaso el hecho de que hubiera trancón eclipsa la beca que me gané hoy? ¿El hecho de que almorcé bien es capaz de contrarrestar un resbalón en el baño? Todo depende, no solo de lo rico del almuerzo o lo duro de la caída sino también del tipo de persona que soy, las tendencias que voy alimentando a lo largo de mi vida. Hay personas amargadas que un traspies les puede dañar todo el día y gente optimista que ve en un atardecer una razón para sonreír, no importa lo negativa que haya sido su jornada.

Esta distinción es importante ya que otra cosa que permite la imagen vectorial es la composición de estos afectos según su sentido. El sentido de un vector es la orientación que tiene el segmento dibujado. Los vectores pueden componerse o multiplicarse para dar lugar a un vector de diferente intensidad con otro sentido.

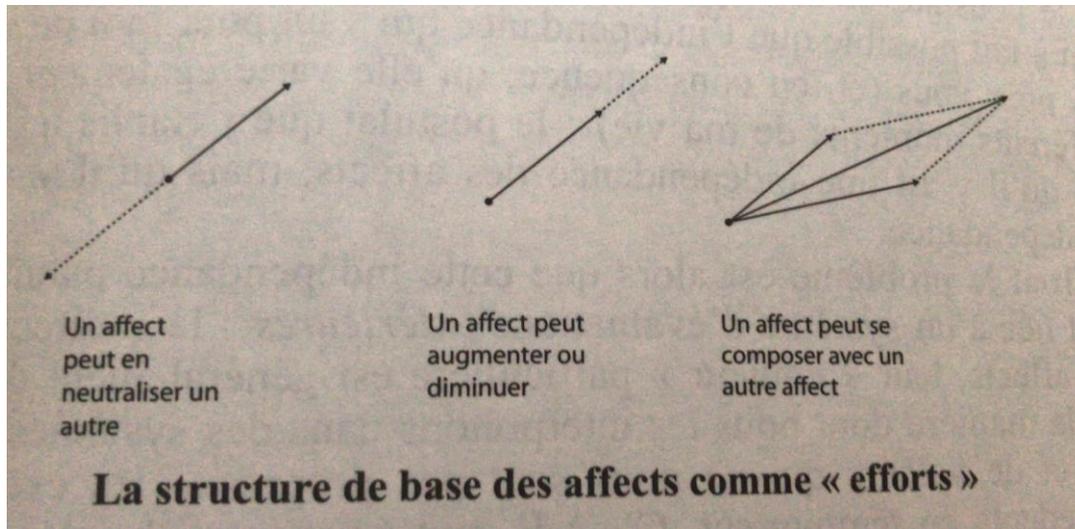


*Ejemplo de multiplicación de un vector  $u$  por otro  $a$  que produce el vector  $au$ .*

El hecho de que en este instante este muy feliz puede darse por la composición de distintas pequeñas alegrías que simplemente, me ponen de buen humor. También, esto explicaría por que después de un mal día lleno de pequeñas desgracias, algo tan cotidiano como un golpe contra la esquina de una mesa puede parecer como una gran desgracia y conducirme a un llanto desconsolado. Esta composición se da según el sentido que tome el vector; si la dirección es mas positiva que negativa según el ultimo afecto recibido, esta se compondrá en un afecto mayor. Si la dirección en cambio es contraria al ultimo afecto resentido, esta se neutralizará.



Esquema de los vectores afectivos por David Rabouin donde se muestra magnitud, dirección y representación de un afecto. La magnitud del vector representa la importancia o fuerza del afecto, la dirección representaría que tan positivo (alegre) o negativo (tristeza) es.



*La estructura básica de los afectos como esfuerzos. Primero se muestra un ejemplo de un efecto neutralizado por otro contrario, después el aumento o disminución de cualquier afecto, y después la composición de dos afectos; en este caso ambos positivos, el segundo ligeramente menos positivo que el primero. David Rabouin, pg. 123*

### 3.2.1) Las dificultades de una definición intrínseca de los afectos

Nuestro proyecto, sin embargo, no carece de dificultades. Al no disponer de un norte moral dado por la potencia de obrar a su vez determinada por la substancia eterna según un orden racional, los afectos y sobretodo, su manera de ser evaluadas son victimas perfectas de evaluaciones exteriores. Estas evaluaciones están determinadas por nuestra cultura, nuestra familia, nuestra época y pueden fácilmente alimentar un modo de vida dogmática donde simplemente hago lo que la gente opina que es bueno.

La dirección de nuestros afectos, nuestra capacidad para dar cuenta de ellos como alegrías o tristezas depende últimamente de la interpretación que le demos; y esta interpretación esta condicionada por sistemas de valores en los que cualquier individuo se ve inmerso a lo largo de su vida. Esto es un problema que nace de la posibilidad de una determinación completamente intrínseca de nuestra vida afectiva, sin un referente moral

como dios o un orden natural. La muerte de una madre puede parecerle insulsa al protagonista de *El Extranjero* (Camus, 1947) lo cual tiene sentido según la historia que se nos cuenta y el perfil psicológico del personaje, como también el contexto cultural y literario en el que se da la acción. Pero, por eso mismo, al entender el valor del contexto en el que se da la muerte; no implica que la muerte de una madre no sea algo doloroso y que debemos, si queremos tener una vida ética, no sufrir por nuestras pérdidas mas cercanas.

El problema con este contextualismo moral es que no ofrece ningún tipo de sostén fijo y universal, no nos ofrece una guía con criterios claros que seguir. Spinoza ya había advertido los problemas de esta aproximación y de hecho mucho de su proyecto se dio en función de evitarlos. Nuestra vida afectiva esta plagada de evaluaciones que no tienen nada que ver con nuestra propia capacidad de acción, sino que se reducen a los contextos sociales y culturales que bien pueden llegar a ser bastante perjudiciales e irracionales. Estas evaluaciones se anclan mas que todo a prejuicios heredados y difíciles de repensar y examinar. Esta es la *fluctuatio animi* (Et. III, prop. 17, esc.) de la que tanto nos advertía Spinoza, uno de los grandes enemigos de su proyecto moral ya que el sujeto se mantiene preso de una irreflexión respecto a su propia vida que no le permite reexaminarse para agenciar toda su potencia.

A partir de aquí entendemos por qué puede suceder que amemos u odiemos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida, sino tan sólo por simpatía (como dicen) y antipatía\*. Y con esto hay que relacionar también aquellos objetos que nos afectan de alegría o de tristeza por el solo hecho de que poseen algo semejante a objetos que suelen afectarnos con los mismos afectos, como mostraré en la proposición siguiente. (Et. III, prop. 17, esc.)

Como no tenemos acceso alguno a una verdadera potencia a la cual tender nuestros esfuerzos morales, no tenemos mas opción que buscar en la interpretación que damos a nuestros afectos salidas para este difícil impedimento. Las interpretaciones o representaciones de nuestros afectos, al no poder ser evaluadas desde lo verdadero o lo

falso según una noción determinada de nuestra potencia, pasan a tener un rol completamente constitutivo en nuestros afectos. Lo que permite la comparación, síntesis o neutralización de un afecto es completamente dependiente de su interpretación.

Este giro hermenéutico/fenomenológico que parece ser uno de los aspectos que traicionan mas directamente la propuesta original de Spinoza tiene un carácter vital en nuestra investigación. Es, en mi opinión donde Rabouin se atreve a ser mas spinozista que Spinoza mismo. Al recaer completamente en las representaciones de los afectos Rabouin, abre un aspecto a la ética de Spinoza que el holandés no desarrollo al tener la facilidad de apoyarse en el orden determinado de la substancia o Natura naturans. Al darle a la representación de los afectos un rol constitutivo, Rabouin hace énfasis en la estructura que permite la representación variopinta y heterogénea de los afectos humanos a través del tiempo y de distintas culturas.

Uno de los aspectos mas interesantes al ir construyendo nuestros afectos a partir de vectores, es que estos solo pueden ubicarse dentro de una estructura intensiva. Esta estructura intensiva puede representarse de distintas maneras. Por ejemplo, en un espacio en tres dimensiones, podría ubicar cualquier objeto a partir de tres coordenadas sencillas. Imaginemos un geómetra describiéndole a su hijo donde están las llaves de la casa a partir de tres coordenadas: “Las llaves están tres pasos a tu izquierda, dos pasos por encima del suelo (sobre la mesa) y un paso hacia enfrente.” Esas serían las coordenadas donde el niño encontraría las llaves, eso es un hecho, asumiendo y definiendo los pasos del niño como unidad de medida. Pero es fácil imaginar alguien con pasos levemente diferentes, mayores que los del niño; o incluso alguien situado en una posición diferente. Ahora, ¿cuantos caminos puedo imaginarme que, con otros pasos, y desde otro origen puedan encontrar las llaves sobre la mesa? ¡Es fácil ver que hay una infinidad de caminos que me pueden llevar a las mismas llaves! La única cosa que debería evitar es que mis coordenadas estén alineadas (sean múltiplos entre si), esto correspondería a vectores o informaciones que

son una combinación lineal de ellos mismos y sería equivalente a dar el mismo set de instrucciones dos veces, pero en otra medida de pasos.

Este simple ejercicio mental de algebra lineal nos ofrece una buena salida al problema de las *fluctuatio animi* y su infinidad de representaciones: Las evaluaciones afectivas se dan desde la mayor de las variaciones, así como hay infinitos caminos para llegar a unas llaves, hay infinitas formas de representarse un afecto. Puede que haya infinitas variaciones sobre la representación de un malestar de un individuo a otro, de una cultura a otro, de una época a otra; pero esto es la clave de la estructura afectiva como la hemos definido a partir de nuestros vectores: ¡Esta variabilidad es parte de la estructura misma! De hecho; aunque no entraremos en detalles; es aquello que permite definir un espacio afectivo general como las variaciones infinitesimales que componen un espacio.

Este es el rol que juega en algebra lineal el concepto de dimensión, el número de informaciones suficientes para ubicar un punto en un espacio no importa cual unidad de medida se esté usando. Lo importante en este punto es entender que el vector es en si una representación de una fuerza, explicitando el paralelo con la física mecánica. Un afecto es una fuerza pura, innegable y existente. Descartes podía poner en duda el mundo a su alrededor, ¿pero tendría algún sentido negar la experiencia de mi propia tristeza o felicidad? En la estructura que propone Rabouin, los afectos son innegables, no tiene sentido poner en duda que en dicho instante sentí una gran cólera o alivio; podemos buscar las causas de dicho afecto o sopesar las consecuencias que tuvo en nosotros; pero el afecto en si mismo es algo que sentimos de una manera tan directa que ninguna duda metódica podría disolver.

Si el afecto es innegable, aquello de lo que sí podemos dudar, pensar o examinar es la representación que le damos. Así como las llaves están en un punto el cual puedo expresar por distintos caminos, mi tristeza puede ser representada de infinitas maneras. La tristeza y la depresión, por ejemplo, pueden tener distintos nombres y una relación muy

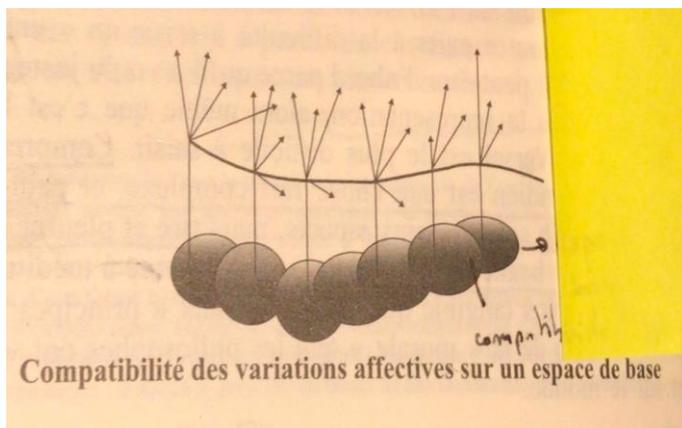
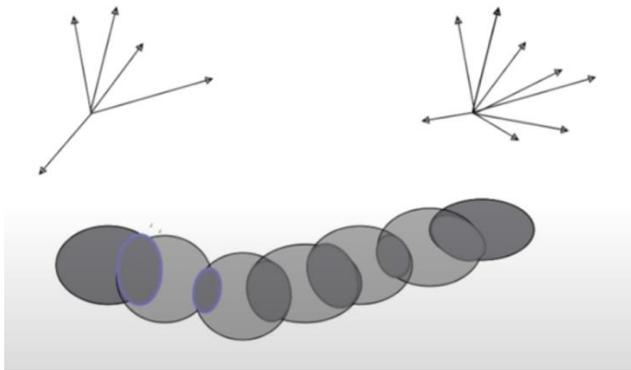
diferente en cada individuo o en cada sociedad, ¿pero podemos negarle a una cultura por mas distinta que sea, la capacidad de sentir tristeza?

Entonces, si Spinoza se alejaba asustado de la *fluctuatio animi* hacia un régimen de potencias verdadero que permitiera distinguir una vida a la altura de su potencia de obrar; nuestra estructura afectiva puede comparar afectos no a través de un marco metafísico como la *natura naturans*, sino a través de los afectos mismos. Esto es algo que ya estaba presente en la ética spinozista, como dijimos previamente, la revolución ética de Spinoza consiste básicamente en partir desde los afectos individuales y no desde ningún valor trascendental.

Sin embargo, la aproximación diferencial permite explorar con mayor profundidad esta revolución. Este enfoque permite entender los afectos como fuerzas representadas de maneras completamente disímiles sin la necesidad de un marco “divino” a través del cual poder compararlas. La única manera en la que podemos realmente comparar y evaluar los afectos es a partir de la capacidad misma del sujeto para generar un determinado espacio afectivo a partir de las distintas representaciones que tienen distintos objetos sobre si a lo largo de distintos momentos de la vida. Es decir, lo único que comparten la infinidad de representaciones a lo largo de la vida es que, por mas que estos cambien en el tiempo, o sean disímiles de otras representaciones, el hecho de que puedan cambiar o representarse depende de la existencia de un espacio afectivo. Este es un aspecto que, de nuevo, fortalece el segundo tipo de conocimiento por nociones comunes. Al ser este tipo de conocimiento dependiente de la producción de una idea a partir de otra con la que tiene esta algo en común radicaría en una lógica relacional que, a diferencia del tercer genero de conocimiento, no comporta una perspectiva *sub specie aeternitatis* y, por ende, puede dar cuenta, precisamente, de los cambios y movimientos éticos que definen nuestra vida.

### 3.2.2) Regularidad de los afectos

El siguiente paso en nuestra construcción de una nueva geometría de los afectos es mostrar cómo se da su regularidad o evolución en el tiempo. Para eso, David Rabouin se inspira de los fibrados topológicos. Visto que los detalles técnicos respecto a esta rama de la topología son bastante complejos y visto que el autor las usa únicamente como una inspiración, nos contentaremos únicamente con definir estas como funciones continuas que permiten pasar de un espacio a otro.



*Esquema de fibraciones utilizado por David Rabouin pg. 141*

Imaginemos distintos espacios definidos por sistemas de fuerzas representados por vectores. Estos vectores generan un espacio vectorial que en nuestro proyecto

representarían un espacio afectivo. Este espacio vectorial ofrece las informaciones y condiciones del conjunto de nuestros afectos. El reto que buscamos explicar a través de estas transformaciones es como pasamos de un espacio afectivo a otro. Básicamente buscamos entender, a través de la topología, por que a los 4 años hacer una tarea nos afectaba tanto como para llorar intempestivamente y a los 24 hacer una tesis de filosofía solo nos produce cierta desazón. La idea es entender a través de estas transformaciones continuas como evolucionan nuestros espacios afectivos en constante transformación.

Este es el aspecto mas directamente fenomenológico de la propuesta de Rabouin ya que, las funciones que permiten las transformaciones de estos espacios no son otra cosa sino nuestras propias experiencias. Por ejemplo, afectos que vivimos en nuestra profunda infancia pueden todavía influenciar como nos sentimos hoy respecto a nuestras relaciones de pareja, nuestra ética de trabajo o nuestra autopercepción o autoestima. Esto no es ninguna novedad psicoanalítica. Lo curioso es que este enfoque topológico permite entender como un niño que tenía un cuerpo diferente, un funcionamiento diferente, una psiquis diferente, en un entorno diferente, puede todavía afectarnos al día de hoy. Ejemplos hay por doquier: un niño que se hizo pipí en una exposición en clase y ahora, como adulto, teme hablar en público. Un niño que crece en una familia violenta y confunde, como adulto, el amor con la agresión. Hijos con padres ausentes que, como adultos, sienten que sus seres más queridos los abandonarán sin aviso, etc.

Lo curioso es que, en un mundo en constante movimiento, en un cuerpo que no cesa de cambiar e incluso en una psiquis cuyos espacios afectivos van cambiando a través de la vida hay ciertas experiencias que parecen afectarnos desde el inconsciente y a través del tiempo. Esto es particularmente interesante para un Spinozista, ya que en la *Ética* se discute como al comparar un niño con un adulto se pensaría de entrada que son individuos completamente diferentes: “El hombre de avanzada edad cree que la naturaleza de éstos es tan diversa de la suya que no podría convencerse de que fue un día niño, si no coligiera por los demás lo suyo propio.” (Et. IV, prop. 39, esc.) Incluso si podemos llegar a conocer

racionalmente que el hecho de hacerse pipí en clase o tener papás ausentes no tiene nada que ver con hablar en público o las relaciones que mantenemos hoy en día, el sentimiento, los afectos del pasado aparecen de nuevo en forma de traumas inconscientes y difíciles de sanar.

Por estas razones, el enfoque fenomenológico es vital en esta sección. Estos efectos se dan en el orden Spinozista de la imaginación, una descripción racional y objetiva y externa de los afectos no permite del todo entender su influjo a través del tiempo y del cambio. Nuestra realidad afectiva está innegablemente compuesta por afectos que conectan objetos, lugares y tiempos completamente disimiles con bastante facilidad. Esta capacidad de “tejer” distintos objetos y lugares es la clave para entender la continuidad de nuestro espacio afectivo que genera cierta compatibilidad entre situaciones afectivas muy diferentes. Si nos mantuviéramos en un orden completamente incompatible de espacios afectivos, donde el sufrimiento del niño simplemente no tiene efecto alguno en el adulto no podrías realizar ningún tipo de comparación entre mi sufrimiento de hoy con mi sufrimiento pasado. En palabras de Rabouin “Aunque no tenemos razones para suponer que la humillación del niño es la misma que la del adulto, aunque no pueda comparar mi rabia con la de Antígona, estos afectos no pueden aparecer ante mí como completamente incomparables. Estos están lo suficientemente cerca como para ser reconocidos, comparten una vecindad afectiva.” (D.R, pg. 133)

Uno de los aspectos mas interesantes que revelan los traumas de infancia es que no necesitan ser representados para ejercer su efecto en mi presente. Antes de subir, tembloroso y sudado, a dar un discurso, el adulto traumatizado no está pensando conscientemente en su experiencia infantil. Lo importante es que, en nuestro sistema geométrico, no hay nada que evite un encuentro afectivo entre lugares completamente diferentes. Como bien cita Rabouin a pesar de que las condiciones de Antígona son radicalmente otras, puedo sentir su rabia, su valentía y su miedo desde mis propias coordenadas emocionales. No puedo asegurar sentir exactamente lo que ella siente, pero

puedo al menos, si leo atentamente, asegurar que siento sus emociones a mi manera. Puedo comparar mis emociones con las de ella a través de mi imaginación. No hay emociones, entonces, que no pueda yo de alguna manera imaginarme, comparar con las mías. La humanidad comparte, por ende, una cierta estructura afectiva. No es que nos sintamos todos igual, pero compartimos una misma estructura que permite la comparación de las distintas emociones. Este es el suelo donde crecerá cualquier semilla ética, las raíces de la empatía humana y de la buena vida.

Desarrollemos este importante punto. En un diálogo muy interesante con la literatura, Rabouin explora fenomenológicamente como es posible que historias de otro tiempo, de otras personas, de otros mundos que nos son completamente ajenos; puedan producir afectos tan fuertes en nosotros. (Rabouin, *Spinoza-Vivre Ici, Éthique Local* pg.131) Rabouin encuentra en Proust, como era de suponer, un aliado vital para pensar esta cuestión. Rabouin no solo ve en la magdalena de *En Busca del Tiempo Perdido* (1913) un claro ejemplo de cómo memorias y hechos distantes de mi vida afectiva aparecen ahí, en mí mismo, en el instante más local posible y de una manera tan real e innegable como siento mis manos en los bolsillos. Rabouin, además, se detiene en una de las frases mas bellas de esta novela:

“Cuando un hombre duerme, reúne en torno suyo, como en un círculo, el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos” (Heuet Stéphane, & Proust, M. (2015). *A la recherche du temps perdu: Du côté de Chez Swann*. Delcourt)

Esta es tal vez la cita mas relevante en nuestra investigación. A través de ella, Rabouin ejemplifica como no hay en nuestra construcción afectiva algo a priori que impida el encuentro con cualquier otro en un mismo espacio afectivo. La comparación de nuestros afectos, aunque suceda a través de imágenes o en el orden de la imaginación; son realmente afectos que se imponen a mí. Incluso aún cuando estos son de alguna manera irrepresentables: El dolor o desconexión que sentía un hombre en un campo de concentración es tal vez para mí inimaginable; y, sin embargo, estas historias algo

producen en mí, tienen un efecto; puedo comparar mis emociones con las víctimas del holocausto y sentir algo por ellas. Incluso si el sentimiento es de otro orden, algo permite la comparación de nuestros afectos. Por que compartimos una misma estructura afectiva, “el mismo hilo de las horas y orden de los años y de los mundos”. El punto de Rabouin es que, estos mundos tan contrarios y disimiles, se dan en una misma estructura afectiva; eso permite compararlos, y esta comparación permite su efecto en mí.

Como vemos, en nuestro enfoque geométrico hay cierto desplazamiento. Si Spinoza ataba toda la realidad a un orden de la naturaleza por medio de la razón; en nuestra investigación solo habría un orden afectivo, que, en vez de todos los hechos, de cuenta de todos los sentimientos humanos. Aunque no lo parezca, esta conclusión es mucho más blanda que la de un orden total de la naturaleza. Al final, solo nos compromete con un hecho innegable: El Hombre siente.

Cabe aclarar que, aunque esta última sentencia sea verdadera, no implica de ninguna manera que todos los hombres sientan lo mismo o de igual manera. Si me cruzo con un aborigen de una cultura lejana y desconocida, es completamente factible que nuestra risa, llanto o gestos sean contrarios y representen distintos estados de ánimo. Pero volvemos a lo mismo, la diferencia acá radica en los sistemas de representación vectorial que constituyen el espacio afectivo del aborigen. El punto es que, aunque esos sistemas de representación sean diferentes, el aborigen, como cualquier otra persona sobre la faz de la tierra tiene un espacio afectivo, siente el mundo; y es dentro de este espacio que a través de su vida y su cultura va generando estas representaciones.

La estructura de nuestros afectos está sostenida por encuentros posibles, y estos encuentros dependen de cierto sistema de coordenadas o “espacio de base” en mi propio espacio afectivo y el del otro. En nuestra propuesta, la separación entre los sistemas de representación de los afectos (los vectores) y los espacios afectivos (los planos donde estos vectores dibujan un espacio) permite dilucidar la profundidad de nuestra vida ética. El

simple hecho de que pueda encontrarme con otro, reconocer su miedo, su amor, su cólera e incluso compartir con él algunos afectos (la alegría de volverse a ver, el miedo que produce un enemigo en común etc.) incluso cuando hemos tenido vidas disimiles que conjugan representaciones de mundos tan distintos (nada de lo previamente citado exige a priori que mi encuentro con el otro se de en un acuerdo de valores fundamentales) es el punto de apoyo de toda nuestra propuesta ética.

Este es uno de los aportes mas interesantes de la propuesta de Rabouin al pensamiento ético contemporáneo. Hoy, el saber occidental presume la dificultad de encontrar una universalidad o un principio ético compartido en un mundo globalizado. Esta podría ser la crítica principal a los relativistas morales de hoy; ya que estos se apoyan en una exposición de los distintos sistemas de representación afectiva y no tocan los espacios afectivos mismos que permiten cualquier representación. En palabras de Rabouin: “Entender el mundo del otro es un asunto bastante complejo, incluso imposible; pero reír y llorar con el es mucho mas simple y realista. Y permite meditar sobre un universal muchísimo mas tangible que todos esos bellos “principios de razón” que los filósofos buscan, tan desesperadamente, arrojar sobre el mundo” (Ibid., Pg. 139)

## **IV-Cuarta Parte: Beatitud y Servidumbre en nuevos términos geométricos, conclusiones éticas y generales**

### **4.1) Beatitud**

Una vez establecimos la base afectiva que permite la comparación de nuestros afectos tanto personales como relacionales, nos propondremos mostrar como nuestra propuesta transforma a la vez que conserva el horizonte ético fundamental de Spinoza: La cuestión de la buena vida trabajada por el filósofo en el libro V de la Ética.

La idea principal puede resumirse a proponer una técnica que permita componer cualquier momento de nuestra vida afectiva a través de una alegría, e incluso, por la forma mas alta de felicidad: La beatitud, la *summa acquiescentia*. El principio de esta técnica, de este arte de vivir, es considerablemente simple. Consiste en *comprender* su vida afectiva. Al comprender su funcionamiento podemos asociar a cualquier afecto, por mas triste que sea, las causas y formas que le dieron lugar.

Este es el primer “remedio” que ofrece Spinoza en el libro quinto para llegar a la libertad: “resulta evidente que la potencia de la mente sobre los afectos consiste: 1. En el conocimiento mismo de los afectos” (Libro V, Prop. 20, esc). Así, para reconstruir desde nuestros nuevos términos geométricos el orden mas alto de conocimiento, aquel de la intuición, recordemos que Spinoza aconseja ir “desde la idea adecuada de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”( Ibid., p.25). Nos proponemos, entonces, reconstruir este movimiento en los términos de nuestra nueva geometría.

Recordemos que, en primer lugar, la ética que propone Spinoza, de cierta manera, ya era en sí misma local. Aunque a nivel ontológico Spinoza se apoyara en la *natura naturans* como orden lógico del mundo, a nivel ético Spinoza rechaza cualquier tipo de imperativo o norma global mas allá de cualquier circunstancia puntual y real. La ética de Spinoza propone un enfoque que se concentra en el deseo como potencia de vida. Es este deseo el que genera sus propias consignas y deriva los fundamentos de una “buena vida”. Una buena vida para cada quien, según sus deseos; todo se da desde el individuo y desde la localidad. Por eso, su proceder ético fundamental radica en la manera donde cada momento de nuestra vida afectiva puede ser concebida como la deducción lógica que carga en sí una positividad pura: la agencia sobre nuestra vida. El comprender esta agencia permite potenciar cualquier felicidad o neutralizar cualquier tristeza ya que, al entenderla, el hombre deviene libre y maestro de sus emociones.

Esta libertad radica en la capacidad de ver nuestras propias emociones como las variaciones de una estructura afectiva. Spinoza insiste en la transformación que se gesta en nuestros afectos al entenderlos a partir de una estructura que revele sus causas y efectos en nosotros: “Un afecto, que es una pasión, deja de ser pasión a la vez que nos formamos de él una idea clara y distinta.” (V, P.4) Este entendimiento permite pasar de la *pasión* donde el sujeto sufre sus afectos a la *acción* donde el sujeto produce su propia felicidad. Por eso, una de las últimas proposiciones de toda la ética nos recuerda que “Cuanto más comprendemos las cosas singulares, tanto más comprendemos a Dios” (Ibid., p. 25)

Estas cosas singulares, en el campo ético, son nuestros propios afectos y entender estos, y como los representamos y sentimos -como el ladrillo con el que construimos una vida ética- es un giro radical en la construcción de nuestros valores. Entender nuestros afectos como principio ético separa la ética spinozista de cualquier ética de la virtud, de la iluminación o de la conversión religiosa. La vida ética, para un Spinozista, no es una decisión moral o una prueba religiosa. Cualquier persona, sea la que sea, tiene una vida afectiva, siente, está afectivamente conectado con el mundo y con el otro. Entenderse a sí mismo, a los demás, o la vida en general es en sí vivir éticamente. Cualquier persona, sea la que sea, que se pregunte si es posible o cómo pueda mejorar su vida esta teniendo ya una disposición ética. Y la mejora de la propia vida no se da a través de una lucha contra deseos corruptos o el rechazo irreflexivo de cualquier tristeza. La mejora de la propia vida es, ante todo, un ejercicio.

Solo el ejercicio del conocimiento de nuestros afectos permite construir una forma de positividad, de agencia necesaria para formar nuestra “buena vida”, una vida cuyos valores respondan a quienes somos y aquello que deseamos. En esto radica la idea de libertad en Spinoza y es algo que, nuestra propuesta alegremente comparte. La idea, evidentemente, no consiste en geometrizar nuestros afectos en la práctica y andar con unos ejes dibujados en un diario emocional para ir evaluando el desplazamiento espacial de cada afecto en nuestra vida emocional. La idea sería llegar a entender “intuitivamente” la

construcción geométrica aquí propuesta y sus conclusiones éticas. Esto conecta nuestra investigación con la línea anti ascética y positiva de pensadores como Nietzsche y Deleuze, pero inaugurada por Spinoza:

“La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.” (Et., V, p.XLII)

Si buscamos salvar la felicidad Spinozista sin recaer en los postulados metafísicos globales en los que se basa tenemos que rescatar –como bien lo hizo Deleuze en *Spinoza, Filosofía Práctica* (1970)– el aspecto más “artesanal” de su ética. El conocimiento de la buena vida, para Spinoza, no depende por completo de un saber general y total sobre Dios o lo real. La felicidad en Spinoza depende sobre todo de un saber práctico, de un entrenamiento. Es fácil imaginar como un gran académico puede memorizarse las proposiciones de la *Ética*, entenderlos incluso, pero si nunca ejercita estos conocimientos no le ayudaran en nada a vivir mejor.

La felicidad en Spinoza es finalmente el ejercicio de reconocer los afectos como modificaciones de nuestra estructura afectiva, para esto, es bastante útil entender el funcionamiento de los afectos y, en eso, tanto la *Ética* como nuestra propuesta nos puede ayudar. Sin embargo, al estar conscientes de cómo nuestros afectos se modifican a lo largo de nuestra vida también debemos, en la práctica, ir buscando mejorarnos a partir de lo aprendido previamente.

Pensemos, por ejemplo, en la práctica de cualquier deporte. Para nadie es un secreto que realizar yoga, natación o fútbol todos los días es algo que puede mejorar nuestra postura. Con el tiempo, esta nueva postura parece reemplazar inconscientemente los problemas de la postura pasada. Este es básicamente el proceso que debemos buscar en la buena vida.

Al principio tendremos que buscar y atender conscientemente las modificaciones de nuestros afectos. Comprender no solo qué me produce afectos tristes y qué afectos felices, sino también la evolución que tienen estos a lo largo de mi vida y en el momento presente. Sin embargo, al practicar este ejercicio del buen vivir constantemente, este devendrá paulatinamente mas inconsciente y nos encontraremos viviendo mejor de una manera mas “natural” y automática. Esto, aunque sea un fenómeno muy común, es desde terminos espinosistas muy interesante, ya que podríamos pensar que, en cualquier práctica, hay un paso de un conocimiento racional y metódico a un conocimiento intuitivo. Al desapegar a Spinoza de sus postulados globales, también lo desapegamos de la forma de elevación mística a la que el hombre sabio y libre llegaba por medio del conocimiento de Dios o la Naturaleza. Así, quedamos con algo mucho mas simple, pero igual de bello: El hombre sabio y libre conoce como vivir bien por medio de la práctica. El hombre sabio y libre mejora su vida; como el deportista mejora, con los años, en la práctica de su deporte.

#### **4.2.1) El problema del conocimiento y la buena vida**

Esta conexión entre conocimiento y buena vida es un topo común en filosofía y podría argumentarse incluso que, desde Sócrates, ha sido uno de los motivos directores de su historia. Sin embargo, como es bien sabido, muchas veces estos temas emblemáticos de la filosofía esconden sus mas profundos prejuicios: ¿No es fácil argumentar, sobretodo para un médico, un administrador o un contable, que muchas veces el conocimiento trae consigo muchísimo sufrimiento?

Este es un aspecto en el que me gustaría precisar ya que, algo que mantiene Rabouin de la propuesta ética spinozista es la superación de la alianza conocimiento igual a felicidad en un sentido intelectualista. En Spinoza, no es necesario una gran inteligencia o cultura para ser feliz o tener una vida buena. La felicidad, mas que de una forma de

iluminación a partir de las “ideas” o “teorías correctas” que nos lleve a un Bien Supremo, depende de un saber-hacer, de una práctica que incorpore y organice nuestras experiencias hacia una mejor vida. Así como el nadador o el entusiasta del yoga incorpora sus ejercicios inconscientemente a su postura.

En esto se encuentran Rabouin con Deleuze y aquellos que vemos en Spinoza un pensador que, lejos de preocuparse por el movimiento dialéctico de las ideas en lo real; quería esbozar una filosofía práctica, un conocimiento que, a partir de la razón, llevase a la felicidad. Tal vez por eso, a pesar de ser un concepto central en Spinoza, el conocimiento intuitivo nunca es definido con tanta minucia en la argumentación geométrica de la *Ética*. Pareciera que el conocimiento intuitivo es simplemente el aspecto más práctico (y, por ende, uno de los más importantes).

Incluso si admitimos que haya “conocimientos infelices”, malas noticias, un diagnóstico terminal, un accidente impredecible e “injusto”; el conocimiento intuitivo no puede sino ayudarnos a asumir estos retos, tan tristemente inevitables. El conocimiento intuitivo, según nuestra lectura, radica finalmente en aquello que sabemos que podemos hacer. Conocer nuestras emociones y nuestras reacciones, la continuidad de nuestro devenir afectivo solo nos permite manejar nuestra vida mejor. Como aquel apicultor que sabe cuándo, cómo y por qué produce su miel; el conocimiento intuitivo de nuestros afectos nos enseña cómo, cuándo y por qué nos sentimos de determinada manera. ¿Qué podría entristecerme de un saber como este? ¿No hay incluso en los casos de desviación extrema, como psicopatologías y neurosis, cierto descanso al entender que nuestros malestares no son una maldición caída del cielo, sino que responden a ciertos traumas o carencias en nuestra constitución afectiva? De hecho, ¿no podríamos asegurar que el primer paso para corregir cualquier malestar es, precisamente, entender que tenemos un malestar, por qué lo tenemos y de ahí buscar como solucionarlo? Incluso si el apicultor se enfrenta a una mala noticia y no consiguió tanta miel como quería, ¿este puede realmente entristecer de saber como cultivar miel? Si algo, el conocimiento aún más refinado de la

apicultura puede explicar el porqué del retroceso en su producción. Y a pesar de que no sirva de nada para incrementar la producción; me atrevería a decir que sí aminora el pesar del fracaso empresarial.

#### **4.2.2) La transmutación de los afectos**

Uno de los aspectos mas atractivos de la ética spinozista y que, podría llegar a considerarse, tuvo mayor influencia en el pensamiento ético posterior es la transmutación de las pasiones pasivas por los afectos activos: La ética positiva o de la actividad. Los afectos, como los vectores, pueden representarse a partir de sistemas de coordenadas polares: La tristeza y la felicidad, el amor y el odio, lo positivo y lo negativo. El amor y el odio, por ejemplo, en términos espinosistas, son “una felicidad o tristeza acompañada de una causa exterior.” (Ética, III, def VI)

Un spinozista estricto, entonces, concibe el amor como una pasión ya que, inevitablemente, el amor haría depender la felicidad de una causa exterior. Cuando nuestro gozo y felicidad depende de causas exterior, nuestra vida depende de algo ajeno a nosotros y, por ende, somos menos libres. Este es la estrategia de ataque principal del conocimiento de nuestros afectos. Anular, por medio del entendimiento de nuestro sistema afectivo, cualquier forma de pasividad. Una de las fortalezas principales del funcionamiento de los afectos es que su dinámica, su funcionamiento, es independiente de su interpretación. Este es el pliegue práctico de la famosa sentencia “las ideas de los cuerpos exteriores señalan más la composición de nuestro cuerpo que la de la naturaleza de los cuerpos exteriores” (II,16, cor2)

Aunque no nos guste admitirlo, no amamos a nuestra pareja por un set determinado de atributos y cualidades. No amamos a nuestros hijos por su personalidad bondadosa o capacidades innatas. Amamos a la gente que amamos por cómo somos nosotros, no por

cómo son ellos. Si esto no fuera así, no podríamos explicar como hay personas que no aman a un candidato completamente “amable”; o padres que no aman mucho a sus hijos a pesar de que tienen una y mil cualidades. Cuando esto sucede, afirmamos fácilmente que el padre que no ama a sus hijos tiene un problema en su estructura afectiva; jamás culpamos al infante. Aquello que tomamos por causa de nuestro afecto (el infante o la pareja) es, según una psicología muy elemental, solo un elemento de una cadena relacional en la que el sujeto está inmerso: “El es un mal padre porque su familia lo abandonó”; “El es incapaz de amar después de su última relación”, etc. Uno de los aspectos más interesantes de esta forma de ver nuestros afectos por las causas exteriores y una condición felizmente celebrada por los psicoanalistas, es que estos afectos pueden fácilmente “desplazarse” de un objeto a otro.

Aunque por lo general citamos este desplazamiento como un síntoma: “Busca en sus parejas la aprobación que nunca le dio su madre” “El busca en el licor saciar la culpa por lo que hizo” etc. La ética espinosista se basa en separar nuestras emociones de nuestro espíritu. Es decir, separar el afecto del pensamiento de una causa exterior. Así, el amor, el odio y las diversas *fluctuatio animi* se disuelven al entender la relación de dependencia con el objeto de que las producía. (Ética V, prop 2) Este es el aspecto de mayor influencia estoica de la ética spinozista, la famosa “indiferencia del sabio”, como sostén de su serenidad y control de sí.

Sin embargo, esta maestría no es un distanciamiento ascético de la realidad afectiva que atraviesa nuestra vida; es, al contrario, consecuencia de una comprensión que deshace la dependencia a los afectos exteriores. Podríamos argumentar que esta independencia solo nace de comprender, uno a uno, realmente lo que está pasando y que eso, de alguna manera, es casi lo contrario a huir de la vida y encerrarse en un edificio de teoría en Königsberg. Podríamos argumentar, incluso, que esta manera de comprensión solo es posible al enfrentar nuestra vida y sus afectos tal cual es. De la manera más desnuda

y sincera posible, y en este sentido surgiría una forma de *amor fati* nitzscheano, pero de raíces claramente espinosistas.

Según Rabouin, (pg.164) el tomar nuestros amores y odios directamente como las causas de nuestra felicidad o tristeza, es igual que pensar que el sol es del tamaño de una moneda. Comprender, por ende, que amamos y odiamos según nuestro propio espacio afectivo –según aquello que somos– sería como comprender que el sol nos parece del tamaño de una moneda por que así funciona nuestra visión. Es comprender, por mas sencillo que parezca, que cuando vemos el sol en el cielo, no estamos viendo el sol sino una afección de nuestro propio cuerpo. Y esto, como dijimos previamente, es la condición necesaria para salir del régimen de pasividad.

Este es el punto de apoyo de la psicoterapia o incluso de ciertas formas de astrología o quiromancia. Con solo suponer un esquema explicativo de nuestros afectos el terapeuta ya puede ayudarnos con nuestras dolencias anímicas. Las asociaciones que tengo entre mi malestar y su objeto van a ser desplazadas; se hace la transmutación de una causa “aparente” en términos espinosistas, a una causa “verdadera”.

Lo que es interesante es que incluso si el esquema explicativo de las afecciones es fantasioso, la sola idea de desplazar las causas de nuestro malestar de su objeto habitual ya puede hacer mucho por nosotros; es el primer paso para generar otro tipo de asociaciones: “Tu relación con tu pareja sufre no por culpa de tu pareja; sino por culpa de tu relación con tu madre o, en su defecto, del signo que rige el planeta Venus en tu carta astral o por un mal de ojo que lleva, desde hace siglos, tu estirpe.”

Esto, como es evidente, conlleva a su vez el peligro de generar un nuevo esquema afectivo que dependa a su vez de otros objetos. Es común ver gente asociando grandes cambios en su vida con movimientos astrales o que parece retomar en cada error o acierto que comete una advertencia de su psicoterapeuta; elevándolos a un estatus 11 de gurús, de

grandes sabios o de líderes políticos. Pero este peligro va de la mano con el efecto real de alivio que produce en el sujeto la distancia a sus asociaciones habituales. Aquí radica tanto su poder como su peligro político. Si los falsos gurús o la astrología son así de poderosos es por que la mala psicología, la astrología y la magia tienen el poder de provocar un efecto terapéutico real: la disociación o separación de nuestra forma habitual de relacionar afectos y objetos, es decir, la comprensión general de nuestro espacio afectivo.

Esto es tal vez el punto de quiebre entre Spinoza y el psicoanálisis tradicional. La propuesta de Spinoza, sobretodo al reestructurarse a partir de las geometrías diferenciales, ya no depende de ningún esquema explicativo concreto. Depende únicamente de la estructura misma que permite a todos estos esquemas funcionar: la construcción de espacios afectivos, el hecho de que, a lo largo de nuestra vida, somos afectados de manera diferente por distintos objetos. El spinozismo es una teoría ética tan fuerte porque exhibe nada más que las condiciones de posibilidad de los afectos y, por ende, nuestras capacidades para resignificar lo que nos pasa, de qué manera me afecta este objeto. Esto, por ende, permite la disociación de los objetos habituales sin generar ningún tipo de nueva dependencia. En palabras de Rabouin: “Una vez que se nos han indicado las herramientas de análisis y cómo usarlas, la única persona de la que dependemos es nosotros mismos. ¡Es esta la definición misma de libertad!” (pg.165) (Tal vez este es el gesto que querían replicar Deleuze y Guattari al problematizar la importancia del núcleo familiar burgués en el psicoanálisis tradicional y estructuralista y reemplazarla por un esquizoanálisis a partir de flujos y choques locales).

Así, a partir de esta reconstrucción geométrica podemos reestablecer desde un nuevo paradigma uno de los argumentos con mayor peso moral en la Ética; la “expulsión de la melancolía” como principio de vida, como necesidad para la vida ética y la liberación política:

Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni un numen ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina (...) Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de las que cada uno puede usar sin perjuicio de otro. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que pueden seguirse de su naturaleza, y que, por consiguiente, también el alma sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez. (Et. IV, Prop. 40, esc.)

### 4.2.3) El amor intelectual a Dios

La última y mas preciosa de las instancias que, según Spinoza, nos ofrece una comprensión de nuestros afectos es aquel “Amor intelectual a Dios”. “A cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma.” (Et. V, Prop.11) Como vemos, el conocimiento de nuestra estructura afectiva universal está correlacionada con el beneficio ético mas poderoso. Es este el mejor candidato para, con una práctica constante, ir transformando nuestra vida progresivamente. Este es un punto de mucha distancia con las otras prácticas como los deportes o con las éticas convencionales.

Si me dedico por ejemplo de lleno al futbol o a tocar la batería, estas prácticas son muy eficaces en ofrecer cierto sentido o una forma coherente a mi potencia de ser. Puedo practicar mucho y entonces, seré capaz de más. Mi deseo por ser un buen futbolista o por tocar la batería me lleva a desarrollar mis capacidades y, por ende, mi *conatus*. Persevero en mi ser a través de la música que me gusta, del deporte, de cualquier cosa que desee realizar para estar bien. Sin embargo, como vimos en el ejemplo de Whiplash (2014)

cualquier actividad está sujeta a una pasión, puede hacernos depender de ella. Puedo perder un partido de fútbol o encontrar un ejercicio poli-rítmico que me cueste tanto realizar que me lleve a una profunda frustración.

Esto se debe a que, no importa que tan noble sean las actividades a las que me lleve mi deseo, estas son siempre pasiones ya que dependen de otro objeto. La fuerza de la solución spinozista consiste en ubicarse en el nivel mismo donde estas condiciones se dan y, por ende, se satisfacen. Y así, esta posición puede llevar a un amor o un afecto por un objeto universal; un objeto que está en cada uno de nuestros afectos en tanto la condición de su posibilidad. Este objeto universal no es objeto de una pasión, es la *objetividad de la pasión como tal*. (Rabouin pg.166)

Esto produce un afecto de segundo orden que sería el equivalente geométrico al amor intelectual por Dios. La creación de un amor cuyo objeto permanece siempre con nosotros por que dicho objeto es nuestra propia estructura afectiva, nuestra capacidad para sentir y entender aquello que sentimos. Este es el único amor que no depende de ningún objeto exterior, un amor sin contrario, y que, como Spinoza bien lo sabía; al dirigirse al espíritu, tiene un pliegue eterno. Este es en pocas palabras regodearse de la felicidad que nos da entender nuestro propio espacio afectivo. El entender que me conviene y que no, puede no solo evitarme muchos malestares, sino considerarse como un conocimiento que siempre me genere felicidad ya que conocerlo nunca puede causar malestar alguno. Esta postura lleva inevitablemente a un problema: al prescindir de la postura intelectual que emparenta el conocimiento de mi potencia de ser en un orden global de la naturaleza no habría ninguna distinción posible entre el sabio libre (aquél que conoce el orden de las causas y efectos desde la eternidad) y el vulgo servil (aquél que busca, simplemente, aquello que considera bueno sin entender las relaciones causales entre sus afectos.) Por ende, al borrar esta distinción, necesitaremos, a continuación, redefinir la concepción spinozista de servidumbre.

#### 4.2.4) La Servidumbre

La definición “local” de la servidumbre requiere sus propios retos: ¿Cómo dar cuenta, desde esta perspectiva, de aquello que se define como una falta? El problema principal está en que, para definir la servidumbre, Spinoza recae en el paralelo más ético de la noción de potencia. La servidumbre se produce al reemplazar el entendimiento adecuado y propio de las causas por la superstición. El hombre servil es el opuesto simétrico del hombre libre que vive según lo conduce su razón. Así, el hombre no puede entender aquello que le sucede, cómo es afectado y vive bajo el yugo de sus pasiones como un extranjero dentro de sí mismo.

Sin embargo, en nuestra propuesta no tenemos acceso a una manera de establecer la potencia de un hombre ya que, precisamente, no tenemos un marco global de comparación similar a la idea de naturaleza determinista que usaba Spinoza. No tenemos una manera de comparar las evaluaciones afectivas de un hombre libre y racional con aquellas de un hombre esclavizado por sus pasiones y la superstición. Como hemos visto, aunque podamos evaluar el cambio afectivo en la vida de un individuo, como nuestros mecanismos de representación de los afectos no tienen por que ser los mismos, lo único que podemos asegurar de las afecciones de dos personas distintas es que ambos sienten, sea cual sea su manera de representar estos sentimientos.

Como hemos visto, nuestra investigación nos permite concluir felizmente que cada ser humano comparte un espacio afectivo, es capaz de sentir y, por ende, de construir y entender su geometría anímica. Pero, como es obvio, esta aproximación local no nos permite ningún tipo de juicio respecto a que forma de vida, o espacio afectivo, fue construido racionalmente en contraste con una vida que, lejos de la razón, se deja llevar caóticamente por las pasiones.

Esta instancia, por ende, es muy interesante, ya que parece llevar una de las consignas espinosistas más lejos que el mismo Spinoza. Acá el prejuicio filosófico de la vida buena y razonable contra la vida pasiva y emocional parece disolverse. Así como Spinoza busca, en el Tratado Teológico Político (1670), pero también en la Ética (1677) y en la Reforma al Entendimiento (1662), deshacerse de los prejuicios a partir de los que el hombre vive su vida en servidumbre; la propuesta de Rabouin llega a disolver el juicio a partir del cual hay una determinada forma de vida ética y racional a la que puede llegarse, como un estrado, desde el cual juzgar la servidumbre de los hombres aprisionados todavía por el desconocimiento de la razones.

Lo mas atractivo de esta posición es que no lleva a un relativismo ético donde cualquier forma de vida sea válida. Solo nos ofrece una manera de entender, desde la localidad personal, si estamos viviendo nuestra propia vida de la mejor manera sin la capacidad o la tentación de juzgar la vida de los demás como menos libre o menos potente.

#### **4.3.1) La representación de la Totalidad desde la Localidad**

Como discutimos en apartados previos, somos mas que capaces de representarnos la totalidad de nuestro espacio afectivo sin mucha dificultad. Este es el ejercicio que realizamos al tener una conversación sincera sobre si somos o no felices, si hemos o no tenido una buena vida, un buen año, etc. Esto revela un aspecto muy útil de la representación de nuestros afectos y es que esta no solo es capaz de mostrar si tal o tal suceso nos afectó de buena o mala manera. Una de las cosas mas notables de nuestra forma de sentir es que somos capaces de generar afectos respecto a los afectos mismos.

Esta forma de autoconsciencia afectiva es, de nuevo, el arma mas poderosa de la ética spinozista. Somos modos de la naturaleza capaces de afectarse por el hecho de estar afectados. Con el sencillo hecho de ponernos felices de haber sido felices alguna vez, de estar angustiados visto que llevamos mucho tiempo deprimidos, de tener miedo de

ponernos de nuevo en una situación escalofriante presumimos una de las capacidades mas impresionantes del hombre. Esta es una de las claves para entender la naturaleza psíquica del hombre y sus posibilidades éticas y está enunciada en la proposición 53 de la tercera parte:

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.

Demostración: El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas (por 2/19 y 2/23). Cuando sucede, pues, que el alma puede contemplarse a sí misma, se supone con ello que pasa a una mayor perfección, esto es (por 3/ He), que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma y su potencia de actuar (Et. III, Prop.53)

Esta sería, entonces, la clave para entender por completo la definición del conatus en nuestra perspectiva local. La potencia del hombre para perseverar en el ser está íntimamente ligada con su capacidad para representarse y darse el mismo una noción de cómo está perseverando en el ser, de como está viviendo su vida. El hombre puede separarse y representarse la totalidad de su espacio afectivo y este hecho en sí es capaz de afectarlo. Esta dinámica tan particular está en el núcleo mismo de lo que definiremos entonces como servidumbre.

El hombre, así como puede regodearse de su propia felicidad, puede convertirse el mismo en su propio mal y redoblar su malestar de una tristeza estructural. Este sería el opuesto simétrico del amor intelectual a Dios, una forma de depresión que parece englobar la totalidad de nuestro sistema de representaciones y, por ende, aumentar nuestra tristeza por el hecho de que nos representemos a nosotros mismos la totalidad de nuestros afectos de una manera triste.

Esta visión de la servidumbre no está, como en otras propuestas éticas, atada a malas prácticas de vida o a una falta de entendimiento o de incomprensión. La posibilidad

de la servidumbre está ella misma dada por la dinámica de nuestros afectos, por el simple hecho de que podamos representarnos nuestros afectos y de esta manera generamos afectos de segundo orden. La servidumbre humana estaría entonces asociada al hecho de que constatar que hemos sido infelices puede hacernos aún más infelices. Este es el gran peligro de la depresión crónica, un depresivo está sumergido en una tristeza tan profunda que puede “contaminar” o, mejor dicho, neutralizar cualquier afecto positivo. Esta es la melancolía de la que Spinoza nos advierte en el escolio 13 de la tercera parte: “Una tristeza que afecta nuestro cuerpo en su totalidad”.

La noción geométrica de esta totalidad afectiva esta explicada entonces por el hecho de que un dolor pasajero o puntual puede ser beneficioso o incluso pedagógico. Sin embargo, el peligro de la melancolía es que al envolver todas y cada una de nuestras representaciones, ningún afecto parece ser beneficioso. Al representarse la totalidad de los afectos como sometidos a la pasión de la tristeza el espacio afectivo entero deviene una pasión. En palabras de Spinoza, así como: “La jovialidad no puede tener exceso, sino que es siempre buena; la melancolía, por el contrario, es siempre mala” (E IV, 42)

Esta dinámica que permite tanto la beatitud del amor intelectual a Dios, como la melancolía en tanto tristeza totalizadora<sup>1</sup> está presente en las primeras paginas del Tratado para una Reforma del Entendimiento. Spinoza, al prevenir los peligros de la *fluctuatio animi* y de la sumisión a las pasiones y la fortuna, sugiere que, así como la tristeza puede llegar a ser total y contaminar cada uno de nuestros intercambios con el mundo; también podemos decir lo mismo de la felicidad. (párrafo 11, TRE) Por eso la importancia de tener una “idea verdadera” de aquello que nos ocurre, para no dejar que nuestros afectos tristes conlleven a la representación triste de todos nuestros afectos.

---

<sup>1</sup> Si buscáramos conectar esta noción con el TTP, podríamos llamar a la melancolía una “tristeza totalitaria”.

Esta idea está anclada a la posición spinozista descrita en el tercer libro de la *Ética*. No hay esperanza sin miedo, ni amor sin odio, ni afecto sin pasión (IV,47). La dupla esperanza/ miedo se necesita a sí misma en un mundo donde todas las causas y efectos no nos son cognoscibles. Y por eso la *Ética* spinozista, en vez de prometer una esperanza que al no alcanzar nos sumerja en el miedo y la angustia, parece buscar un remedio para ambas. La vida feliz no es un fin último al cual debemos aferrarnos esperanzados de llevarlo a su realización. La vida feliz para un spinozista está en dejar que la felicidad se desarrolle ella misma al “actuar según nuestra virtud”, es decir siguiendo las propias leyes de nuestra naturaleza. (Et. IV, pro. 25 Dem)

No es baladí recalcar que nuestra capacidad para representarnos la totalidad de nuestros afectos no tiene por que ser objetiva ni dada desde un punto de vista global. Esta es una representación que nace de las mismas condiciones de representación que ofrece cualquier espacio afectivo como lo definimos. (Et., 4, Prop.52) Así como la geometría riemanniana permite juicios totales desde puntos vectoriales y como la física relativista permite llegar a resultados sobre la naturaleza del universo desde informaciones locales; el hombre es capaz de representarse la totalidad de su espacio afectivo desde la localidad. Cuando a veces tenemos la impresión de que todo está bien en nuestra vida o el contrario, que desafortunadamente es mas común. Sencillamente estamos haciendo una evaluación de conjunto sobre nuestros afectos. Esta evaluación nos afecta, transfiere ella misma un afecto de naturaleza general que, valga la redundancia, nos afecta.

Estos afectos de segundo orden son particularmente poderosos ya que no son encuentros puntuales dentro de mi vida, sino que se extienden a lo largo de períodos que pueden formar totalidades éticas. Por ejemplo, es fácil pensar en un deportista que, incentivado por su progreso, decide dedicarse aun mas, con mayor esfuerzo y alegría a la práctica de su deporte. Lo cual lo llevaría a ser aún mejor deportista, lo cual lo incentiva aun mas y así durante toda su vida deportiva. Estas evaluaciones que, lejos de ser objetivas, parten de la localidad y permiten un efecto ético real.

### 4.3.2) La dualidad espacial del Conatus

Esto implicaría, entonces, que el *conatus* como perseveración en el ser funciona en dos ordenes complementarios: Uno esfuerzo local, en las tristezas y placeres inmediatos. Y otro que es posible a través de la representación total de estos afectos locales. El paralelo físico matemático es evidente: Si podemos representar la velocidad de un objeto por un vector que marque que tan rápido es el desplazamiento de un punto a otro punto; (Qué tan intenso sería el afecto.) Podemos notar, también, que toda velocidad es derivable en una aceleración: Cómo varia esta velocidad, (cuál es el afecto que este afecto generó).

Así podemos recuperar el sistema de evaluación spinozista sin la necesidad de una posición global. Con el simple hecho de que el estar triste nos entristezca, o que estar felices nos genere un poco de felicidad implica un deseo, y, por ende, la esencia de lo humano. Este deseo es la ley ética transversal a todo Spinoza: el deseo de perseverar en el ser. En términos sencillos, el hombre desea estar bien, mantener su potencia, perseverar en su ser. (Et. III, Prop. 18)

Al evaluar el cambio de nuestra potencia, el cambio en nuestros afectos, cómo evaluamos la aceleración de una velocidad; podemos generar representaciones totales que ellas mismas nos afecten para bien o para mal. Así como el análisis local de los afectos de primer orden nos ofrece entender la potencia de obrar sin necesidad de un marco global. El análisis de segundo orden sobre nuestros afectos nos muestra como es posible generar una totalidad ética, un sentido de vida, desde la localidad.

La clave está en ver que, desde un punto de vista afectivo, la variación de nuestros afectos está ella misma sostenida por una estructura afectiva determinada. Aunque nuestra potencia varíe de un punto de nuestra vida a otro; aunque algo que antes nos potenciaba ahora parece disminuirnos. Aquello que permite entristecernos de haber querido algo en

cierto momento de nuestra vida es el hecho de que, al generar estas representaciones totales, vemos como este afecto terminó por entristecernos a lo largo de la vida. Estos afectos de segundo orden entonces completan el espacio afectivo, al generar representaciones totales de nuestra estructura afectiva sin la necesidad de un punto de vista externo o global.

## **Conclusiones**

Como vemos, podemos conservar las máximas éticas mas transversales al spinozismo sin la necesidad de una metafísica globalizante y fundada sobre una naturaleza homogénea y determinista. No hay necesidad alguna, por ende, de una “causalidad adecuada” o de una “naturaleza” fundada en el precepto ontológico de una substancia eterna y verdadera que permita distinguir las potencias según el orden determinado de la naturaleza.

Incluso no hay necesidad de suponer una distinción entre lo interior y lo exterior donde subyace la dualidad ética entre la actividad y la pasividad, ya que el conocimiento de nuestros afectos se da siempre en función de la separación con lo externo. Entender entonces que aquello que me sucede no es malo ni bueno en sí, sino que depende de la representación afectiva que le otorgo. Esta ética intrínseca permite entonces la separación de la causa exterior de su efecto en mí. Vivir racionalmente entonces, no conlleva encontrar nuestra verdadera potencia como si esta pudiera, por accidente, olvidarse. Nuestra potencia es finalmente nuestra esencia, y al vivir por la razón, lo único que logramos es intensificarla al pensar nuestra vida o nuestras acciones entendiendo, a su vez, nuestra capacidad para resignificar estos afectos: “El contento de sí puede surgir de la razón, y sólo el contento de sí que surge de la razón, es el máximo que puede darse.” (Et. IV, Prop. 52) Vivir según la razón no es mas que comprender nuestros afectos de manera

en que nuestra vida afectiva sea, con la práctica constante, ocupada por la actividad de nuestra capacidad de resignificación.

Según Rabouin, esta aproximación permite solucionar algunas contradicciones en el corpus spinozista. Por ejemplo, para Spinoza el conocimiento del mal es siempre inadecuado. El mal es, para Spinoza, la consciencia del sentimiento de la tristeza (IV, 64 scol). Por ende, un hombre con solo ideas adecuadas jamás formaría una idea del bien o del mal. Y, sin embargo, para Spinoza es vital separar el conocimiento verdadero del bien y del mal como enclave ético. (IV, 14; IV,15)

Nuestra propuesta resuelve esta contradicción al incorporar los dos ordenes de conocimiento afectivo. Si el conocimiento del mal es inadecuado, es en tanto que este es una tristeza. El conocimiento de nuestra tristeza propia en cambio, como esta funciona espacialmente en nuestras coordenadas afectivas, es perfectamente adecuada y puede entenderse como un verdadero conocimiento afectivo. El conocimiento de aquello que me hace mal, entendido como aquellas pasiones que disminuyen mi potencia al entristecerme.

Además, nuestra construcción permite separarse de la ilusión ética de una vida superior o de unas consignas sagradas que decanten la vida moral. Esta ilusión, tan ligada en filosofía al supuesto de que el hombre busca, en lo profundo de su corazón, un “bien supremo” y que, sin embargo, parecen siempre prometer un bien exterior en la forma de un fin último. (Sometiendo entonces al moralista al miedo y la esperanza de obtener este fin exterior, y quitándole la paz que, primeramente, le prometió.) En nuestra propuesta, en cambio, tanto la felicidad como la servidumbre son inmanentes a la vida misma. El bien que buscamos es el que produce nuestra existencia al generar representaciones totales donde vemos con gozo el hecho de que, hasta el momento, hemos tenido una vida feliz. El bien es entendido como una instancia intrínseca una vez comprendemos que nos entristecemos de ver nuestra potencia de obrar disminuida a lo largo de nuestra propia vida. La felicidad deviene entonces una norma intrínseca, sin la necesidad de ninguna

valoración global o exterior, donde esta es un producto, una derivada. La felicidad emerge, lo queramos o no, como un resultado geométrico de nuestra propia vida afectiva.

## Bibliografía

### Obra de David Rabouin

Rabouin, D. (2010). *Vivre ici: Spinoza, éthique locale*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.rabou.2010.01>

### Obras de Spinoza

Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. 2da edición. Editado y traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2005.

Spinoza, Baruj. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. 1ra edición actualizada y revisada. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2006.

Spinoza, Baruch. *Complete Works*. Traducido por Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002.

Spinoza, Baruj. *Correspondencia*. 1ra edición. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988.

### Otras obras clásicas

Platón. *Diálogos. Obra completa. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*. Traducción, introducción y notas a cargo de M<sup>a</sup> Ángeles Durán (Filebo) y Francisco Lisi (Timeo y Critias). Biblioteca Clásica Gredos 160. 1<sup>a</sup> edición, 2<sup>a</sup> reimpresión. Editorial Gredos. Madrid

Hegel, G.W. (1837). "Vorlesungen über die philosophie der Geschichte". Ed. Dr. Eduard Gans. Pról. José Ortega y Gasset. Advertencia José Gaos. Trad. José Gaos.

“Lecciones de Filosofía de la Historia”. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 4ª reimpresión, 2012.

Hegel, G.W. (1848). “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”. Traducción del alemán: Eloy Terrón. “Introducción a la historia de la filosofía”. Madrid: Aguilar, 1989.

Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones filosóficas. Trad. A. García Suárez y U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1998.

Wittgenstein. Tractatus lógico-philosophicus. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 2007.

Deleuze G. *Différence et répétition*, París, PUF, 1968; *Diferencia y Repetición*, trad. cast. de Alberto Cardin, Gijón, Júcar Universidad, 1988; y posteriormente trad. cast. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Deleuze Gilles y Guattari Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991; *¿Qué es la filosofía?*, trad. cast. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

### **Bibliografía Secundaria**

Vidal Peña (1984). *El materialismo de spinoza: Ensayo sobre la Ontología Spinozista*. Ediciones de la Revista de Occidente.

Deleuze G. —*Spinoza: textes choisis*, París, PUF, 1970; segunda edición, *Philosophie pratique*, París, PUF, 1981; *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. cast. Antonio Escohotado, Barcelona, Tusquets, 1984, reedición, 2001.