



FACULTAD DE FILOSOFÍA

GRADO EN FILOSOFÍA

**ETHOS Y DESEO: BREVE COMPARATIVA ENTRE
ARISTÓTELES Y SPINOZA**

Trabajo de Fin de Grado presentado por Diego Castaño Sánchez

Tutores: Juan José Garrido Periñán y José Ordóñez García

Departamento: Estética e Historia de la Filosofía

Diego Castaño Sánchez

Sevilla, julio de 2023

“Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así ni un solo día ni instante
«basta» para hacer venturoso y feliz.” (1198a18-20)

“Si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo,
¿cómo podría suceder que todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como
raro.” (Escolio Prop. XLII, E5)

ÍNDICE:

Resumen	6
Introducción	7
1. Aristóteles	10
1.1 Doctrina de la deliberación	10
1.2. El objeto de la ética	17
1.3. Eudaimonía	24
2. Spinoza	27
2.1. Metafísica y ética	27
2.2. Crítica a la causa final	40
2.3. Política y beatitud.....	48
Conclusiones: Una breve síntesis	53
Bibliografía.....	58

Resumen: El objetivo principal de este trabajo es el de exponer las doctrinas éticas de Aristóteles y Spinoza con vistas a señalar las semejanzas y las diferencias entre ellos, desde una perspectiva que toma la ética como la guía del deseo. Estudiaremos principalmente la *Ética a Nicómaco* y la *Ética demostrada según el orden geométrico*, así como otras obras de interés de estos dos autores, bajo el apoyo de literatura científica y de comentarios exegéticos, para elaborar una exposición sistemática de ambos filósofos en los que la génesis de la acción ética y su objeto, la felicidad, sean los ejes principales.

Palabras claves: ética, virtud, deseo, felicidad, beatitud, voluntad.

Abstract: The principal aim of this work is to expose the ethical doctrines of Aristotle and Spinoza looking to point the principal similitudes and differences between them, from a perspective that takes ethics as the guide for desire. We will mainly study the *Nicomachean Ethics* and the *Ethica more geometrico demonstrata*, as other books of interest from this two authors, with the support of scientific literature and exegetical commentaries, in order to elaborate a systematic look of both philosophers taking mainly into account the genesis of ethical action and its object, happiness, as its main axes.

Key words: ethics, virtue, desire, happiness, bliss, will.

Introducción

La relación entre Spinoza y Aristóteles no ha sido demasiado reseñada en la literatura filosófica, aunque existan excepciones y algunos trabajos recientes empiecen a hacerlo, como Tatián (2014) o Domínguez (2019). Como veremos a lo largo de este escrito, la justificación de esta falta está excusada a medias. Emilio Lledó (2019, p. 5) señala que la obra ética de Aristóteles ha sido un pilar fundamental de la cultura occidental, pero quedó relegada por mucho tiempo a las telarañas de las interpretaciones ya asentadas. Desde una interpretación cristianizada o intelectualista, nuestra comparación no tiene sentido. Su condición de posibilidad es la imbuirse en el propio texto del filósofo griego con el objetivo de desarticular “el anacrónico edificio del pensamiento aristotélico” (Lledó, 2019, p. 6). Por otro lado, no caemos en la soberbia de considerar nuestra interpretación (o alguna interpretación) la genuina y hemos de adoptar alguna como premisa metodológica. Nuestro proceder respecto al texto aristotélico será el hermenéutico, trataremos de comprender lo dicho desde su fuente griega, respetando dentro de lo posible su sentido original. Nos acercaremos a la perspectiva enunciada por Heidegger (1997), en la que la *Ética a Nicómaco* dibuja una suerte de perspectiva fenomenológica del *pathós* humano; en palabras de Lledó:

La originalidad de Aristóteles consiste, precisamente, en haber sabido describir todo el complejo mecanismo que rige el silencioso transcurrir de nuestra intimidad y haber descubierto la materia real, las pasiones, deseos, deliberaciones que orientan nuestro “estar en el mundo”. (Lledó, 2019, p. 26)

Creemos, como veremos en las próximas páginas, que esta obra de Aristóteles trata de enmascarar en palabras el orden de los deseos. (Lledó, 2019, p. 29).

Por otro lado, Spinoza resulta un autor del que se ha dicho todo y nada a la vez; panteísta y ateo; racionalista o místico; idealista o materialista (Peña, 2011, p. 11). Dada la anfibología de la pluma del filósofo judío, nosotros tomaremos las interpretaciones realizadas por Deleuze (2020; 1975), Balibar (2011) y Negri (2006), así como la de exégetas más actuales, como Atilano Domínguez (2019) o Diego Tatián (2014). El hilo vertebrador de nuestra lectura de Spinoza será la centralidad del cuerpo y el difícil concepto del deseo como afirmación, acción y producción (Deleuze, 2020, p. 84). Por lo que nos alejaremos de lecturas racionalistas de Spinoza, a riesgo de realizar un movimiento contraintuitivo o ilegítimo, dado el título completo de la *Ética*. Sin embargo, somos de la opinión de Vidal Peña:

El proyecto gestado en el racionalismo cartesiano se intensifica así: la forma matemática es aplicada a lo más alto, a la metafísica. Pero, según creemos, al ejecutar este proyecto, el resultado es tal que esa forma geométrica, arquetipo de racionalidad, queda desbordada desde su propio interior (...) muestra sus limitaciones internas (...) instaura o que podríamos llamar una crítica racionalista al racionalismo. (Peña, 2011, pp. 33-34)

Habiendo ya apuntado desde qué óptica vamos a enfrentarnos a estos dos autores, podemos enunciar la premisa de este trabajo, dado que esta es el propio enfoque exegetico. Básicamente, consideramos que tanto en Aristóteles como en Spinoza hay una teoría acerca de la fenomenología de los afectos¹. La ética versa sobre la acción, y en concreto, sobre la acción correcta, la virtuosa. El trabajo del hombre ético será el de hacerse cargo de las instancias previas que vertebran nuestro vivir para su posterior integración en un marco de acción que redunde en el bien supremo, la felicidad. En la orientación hacia ella, el deseo se vuelve la piedra angular del proceso, ya que constituye

¹ Nos centramos en 1103b 6: “las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud” también el Prefacio de la Parte III de la *Ética* suscribe esta afirmación. La ética no trata sino de la reintegración de los padecimientos cotidianos en un horizonte pragmático correcto (1104b10; Escolio Prop. X, E5).

aquello que debemos dirigir y que nos dirige a la vez. Veremos como estos dos autores consideran qué es el deseo correcto y cuáles son los medios de los que disponemos para encauzarlo y aprovechar su corriente.

1. Aristóteles

“El principio es más de la mitad del todo”
(Hesíodo, *Trabajos y días*, 40)

1.1 Doctrina de la deliberación

Nos parece conveniente señalar, a modo de introducción para las posteriores consideraciones, las diferentes divisiones sobre el alma que Aristóteles realiza en *EN VI*², que se complementan con los dos niveles ontológicos: lo contingente y lo necesario (Vecchio, 2021, p. 56). Se divide el alma en, por un lado, lo *álogon* (irracional) y lo *lógon ékhon* (racional), quedando esta última dividida en dos partes: *epistemonikón* (científico) y *logistikón* (razonadora). Una vez realizadas estas divisiones, Aristóteles se propone estudiar la virtud de cada una de estas partes (1139a1-19). La parte científica del alma es aquella que tiene como objeto aquello que no puede ser de otra manera: “lo que es objeto de ciencia es necesario” (1139b22-26). Al contrario, la parte razonadora se ocupa de aquello que encasillaríamos en la categoría de lo contingente, queda asociada a lo que puede ser de otra forma y, por tanto, a los asuntos prácticos (1139a25-30). La *prâxis* está directamente relacionada con el obrar —como veremos más adelante— mientras que la parte científica tiene que ver con la contemplación, con el estudio de la eterna e ingénita norma. Así, según Vecchio (2021, p. 65), la parte científica queda vinculada a la región ontológica de lo necesario mientras que la parte razonadora queda a expensas de lo que puede ser de otra manera (1139a9-10). En lo que no interviene la necesidad, entra lo que Aristóteles llama el deliberar (*bouleúesthai*). Este fenómeno es especialmente curioso, ya que, debido a que no estamos en el plano de la necesidad, el objeto sobre el que se delibera es especialmente escurridizo y, al mismo tiempo, el propio acto de la deliberación no se

² Nos referiremos a Aristóteles (2019) como *EN* y a Aristóteles (2014) como *Met*.

presenta como unívoco, no es un saber apodíctico. Más adelante (1140a1ss) Aristóteles diferencia en lo contingente la acción y la producción³. A la producción le corresponde el arte, *tékhne*, dice Aristóteles: “todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido” (1140a10-15). El modo racional productivo difiere del modo racional práctico, que cifra en la prudencia (*phrónesis*). La define del siguiente modo:

Parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo (...) para vivir bien en general. (...) Nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. (1140a25-30)

La prudencia no es así, ni ciencia (porque versa de lo contingente), ni arte (porque es práctica). El fin de lo práctico no puede ser diferente de sí mismo, él es su fin, el modo de ser racional verdadero y práctico. En resumidas cuentas, el objeto propio de la prudencia es aquello que puede ser de otra manera y la acción; el prudente no se diferencia de la prudencia misma. Surge la pregunta, ¿cómo adquirimos este saber?

Dado que en el razonamiento práctico lo que buscamos es la excelencia de la acción, la virtud ética es “un modo de ser relativo a la elección, y la elección un deseo deliberado” (1339a25-27). Aquí introducimos dos términos que van a ser claves en nuestro desarrollo: *proairesis* (elección) y *órexis bouleutiké* (deseo deliberado). La elección es la fuente de movimiento de nuestras acciones, que a su vez está motivada por un deseo y por una determinada razón. De la misma forma que no habrá acción ética sin reflexión, tampoco la habrá sin deseo ya que la reflexión de por sí nada mueve (1139b1).

³ Esta división se reproduce de forma análoga en *Met.* 1025b 25 (Vecchio, 2021, p. 58).

Este modo de ser es puramente humano (Vecchio, 2021, p. 66), citando a Aristóteles: “la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre” (1139b5-7). Esto, más que acotar, parece cerrarnos el campo de visión. Estamos viendo que la *proairesis* no es ni una reflexión, ni un deseo; es decir, no es ni una afirmación o negación, ni un impulso. Más bien, es la síntesis que nace de ambas en el terreno de lo práctico. Al inicio del libro III de la *EN* vemos más claramente esta distinción. La *proairesis* no puede ser un deseo, aunque sea, si queremos verlo, deseante, puesto que no hay elección de lo imposible (1111b15-30). Los deseos apuntan para Aristóteles a los fines, se desea un fin determinado, mientras que la *proairesis* refiere a los medios para la adquisición de dicho fin. Como bien ilustra el estagirita: “deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud” (1111b28-39). En palabras de Vecchio (2021, p. 60), el deseo se caracteriza por su carácter proyectivo, mientras que la elección por su carácter resolutivo⁴. La *proairesis* la ejecuta la parte del alma que formula opiniones, la que no trata lo necesario, se diferencia de la *doxa* en que las elecciones no son verdaderas o falsas, sino buenas o malas; no hay una verdad en la ética, sino una conveniencia. Estas diferencias no son únicamente excluyentes, como ahora veremos, en la *proairesis* la *doxa* y el deseo son conclusión de ella (Vecchio, 2021, p. 63).

Un elemento indispensable de la *proairesis* es la deliberación (*boulé*). Al igual que ocurría con la elección, no podemos deliberar de todo. Quedan excluidas las cosas necesarias y aquellas que están fuera de nuestro alcance (1112a20-35). Dice Aristóteles “la deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (1122b7-10). Deliberamos acerca de aquello que es posible llevar a término, precisamente

⁴ Esta consideración nos será fundamental en el apartado 2.2. Para Aristóteles el deseo funciona como una causa final, tiende a un *télos*.

por ello esta disposición se resiste a ser reglada, entra en juego una singularidad radical en cada deliberación⁵. Esta singularidad, que depende de cada situación, impide la norma, ya que solo hay ciencia de lo universal (*Met* 1086b30-35). Sin embargo, esto no implica que la deliberación sea imposible de conjugar, la cita anterior refiere expresamente a ello. Deliberamos de lo que suele ser de cierta manera, aunque podría no serlo. La recurrencia es un elemento fundamental que tiene que tener en cuenta el que delibera, el conocimiento deliberativo es más experiencial (o vital) que teórico. Dice Vecchio:

En el acto deliberativo se abre la instancia temporal peculiar de la acción humana y devela la relación del ser humano con el horizonte del tiempo en el cual se mueve: nada de lo acontecido es objeto de elección, pues tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, esto es, lo que se debe realizar en el espacio abierto por el modo en el cual el ser humano está inexorablemente orientado hacia y por el futuro. (2021, p. 66)

En el hombre bueno, el acto deliberativo tiene como objeto el bien en todas las cosas, este es tu *télos*. El papel del pensamiento (*dianoia*) en la deliberación es la de encauzar el deseo hacia lo recto (*ortotes*). Aquí aparece la posibilidad del comportamiento ético.

A lo largo del libro III también se discute acerca de lo *voluntario*⁶ (*ékousion*), las virtudes y los vicios no son disposiciones naturales sino que son tendencias que el sujeto toma como siendo agente de ellas. Por así decirlo, no se delibera sobre la virtud, sino de cómo llegar a ella. Esto nos resulta relevante porque Aristóteles en 1114b 25-30 nos

⁵ La experiencia y saber individual se vuelve imposible de extender a los demás: “cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros” (1180a19).

⁶ Nos parece importante señalar que en la traducción que estamos manejando (Aristóteles, 2019) se traduce indistintamente *ékousion* y *bóulesis* por *voluntario*. El sentido entre ambos términos es bien distinto; el primero remite a ser agente de una acción; mientras que el segundo remite a las consideraciones que en las que estamos ahora ocupados, a lo que se ha llamado normalmente *silogismo práctico*. Nosotros no tomaremos la traducción de *bóulesis* como voluntad, nos parece que este término no expresa correctamente las consideraciones acerca de la praxis que estamos tratando de desarrollar.

vuelve a recordar que, aunque somos causa eficiente de nuestras acciones, no tenemos en nuestro poder el alterar la causa final hacia las que se dirigen. Elegimos cómo llegar a cumplir nuestro deseo, pero no podemos alienarnos de él, como ya vimos en 1111b 28-40. Tendemos naturalmente hacia un fin, pero no se encuentra en esta tendencia natural los medios para conseguirlo, por ello debemos hacernos dueños del *arkhé* de nuestras acciones. También poseemos la tendencia hacia los apetitos (*epithymíai*), que si bien no son automáticamente censurables, tienen un fuerte poder de colonizar nuestro deseo y hacernos errar ya que querer lo agradable es propiamente humano (1119a10). Como es obvio, el prudente también estará expuesto a estos placeres y sufrirá estos apetitos. La relación que debe mantener con ellos es la de la moderación (*sophrosyne*), esta actúa como la salvaguarda de la *phrónesis* (1140b10-15). El objetivo del moderado será el deseo recto (*ortotés orexis*), el deseo en el que interviene el pensamiento como guía para hacernos deliberar, en cada momento, la conveniencia de la satisfacción de un apetito. La moderación y el término medio serán dos características fundamentales del modo de ser ético, del prudente. El vicio destruye la posibilidad de la prudencia, lo propio del prudente será la *proáresis*, establecer las bases de la acción previamente a ella. Los apetitos deben de vivir de acuerdo con el dictamen de la razón, ya que la fuerza que ellos tienen sobre el deseo es, como parece indicar Aristóteles, mayor que la que la *dianoia* puede imprimirle. Dice en 1119b5-15: “el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio”. Los apetitos deben de situarse bajo el dominio de la razón y el prudente utilizará esta facultad para preordenar sus disposiciones de modo que la fuerza del deseo no tome una deriva autónoma, la prudencia es la anticipación con mi elección (*proaireton*) desde la deliberación. El pensamiento no tiene

la capacidad de controlar al deseo más allá de allanarle el camino, desde la razón debemos de generar los medios que lo conduzcan a la virtud⁷.

El prudente no es diferente a la prudencia misma, en sus actos evaluará todas las acciones que realizará para adecuarlas al fin que persigue, el fin coincidirá con el principio (*arkhé*). Para él serán fundamentales la *proairesis* y la deliberación, ya que esta virtud se orienta hacia el mismo objeto que estos dos procesos. El prudente será el buen deliberador, que desde el razonamiento se dirija hacia el mejor conjunto de acciones posibles. La buena deliberación (*eubolia*) es un proceso *zetético*, aunque no sea exactamente una investigación. En el 1142b, Aristóteles se propone aclarar en qué consiste la *eubolia*. No es ni ciencia, ni opinión ni buen tino; no versa sobre lo necesario, tampoco sobre lo verdadero ni falso y su proceso es lento, no fortuito y rápido. Al contrario, la buena deliberación es una especie de rectitud que no es posible sin un razonamiento previo: “será una rectitud conforme a lo conveniente” (1142b30). La facultad que nos permite investigar esto es el *sunetóus* (entendimiento), que no se aplica a lo necesario, sino precisamente a aquello que puede ser objeto de deliberación. El entendimiento es la capacidad, mientras que la prudencia es su propia norma, su fin es lo que se debe o no debe hacer (1143a5-10). Mediante el entendimiento formulamos juicios, que versan siempre de lo extremo y de lo particular, un buen juicio es aquel que otorga el discernimiento recto de lo equitativo (1143a20). Esta facultad es innata, aunque no el buen uso de ella, la *praxis* es el hecho determinante que la orienta hacia su bien. Por ello, los experimentados sabrán más de los asuntos humanos y ejercerán la prudencia. De nuevo, como vimos antes, aparece la temporalidad como elemento indispensable en la virtud ética.

⁷A diferencia de en la modernidad: “La voluntad es por naturaleza tan libre que no puede ser constreñida” (Descartes, 2005, p. 105).

Por último, si la prudencia se vale de la *proaíresis* y de la deliberación, que vimos que eran el establecimiento de los medios de acuerdo con un fin, la habilidad de, desde esos medios, llegar al fin será fundamental para el prudente. Esta habilidad la llama Aristóteles *deinótes*⁸, y aunque no es la prudencia misma, esta no se produce sin aquella; están en una relación de semejanza y son los dos modos de ser de la parte razonadora del alma. Continúa el estagirita, a finales del libro IV, diciendo que esta misma razón de semejanza es la que se establece entre los modos de ser naturales y en los que son por excelencia, el modo de ser ético, el cual no se da sin prudencia:

Lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que solo tiene una semejanza, será entonces la virtud por excelencia. (1144b10-15)

Así, no es posible alcanzar la virtud sin prudencia, ni ser prudente sin virtud.

⁸ Traducido en Aristóteles (2020) por destreza (1144a25) o habilidad (1152a10).

1.2. El objeto de la ética

Una vez expuesto en qué consiste el acto de deliberar, cuál es su naturaleza y sus características. Podemos lanzarnos a desarrollar cuál es el objeto de la ética y cuál es su particularidad. Parece lógico señalar que si mediante la deliberación alcanzamos la virtud ética, el ámbito que abarca la deliberación coincidirá, al menos parcialmente, con el de esta disciplina.

Aristóteles, en el principio del libro I de la *EN* cataloga a la ética como una disciplina política. La política es para él es la instancia que reúne todas las cosas que deseamos por ellas mismas y es superior a la ética porque estima que el bien de la polis es superior al bien individual (1094a10-1094b10); la ética es una disciplina política. Ella no es más que una parte de esta ciencia, no es independiente. Según Ross (2022, p. 211), Aristóteles nunca habla de ella de forma aislada, sino solo como un examen de nuestros exámenes de carácter⁹.

Al igual que ocurría con la deliberación, el estagirita es consciente en todo momento del ámbito en el que trabaja, alerta rápidamente de que en el terreno de la política (y por ende, en la ética), no puede esperarse un método apodíctico o riguroso, estamos hablando de asuntos humanos, necesariamente finitos y contingentes. La ética es una disciplina inestable (1094b15) cuyo objeto no pertenece a la eterna necesidad de la naturaleza, sino a la extraña mezcla entre la convención humana y la novedad del siempre cambiante contexto en el que se encuadran nuestras acciones. Dice Aristóteles:

⁹ Señala también Ross en la página siguiente (2020, p. 212) que la ética de Aristóteles es esencialmente teleológica, consiste en llevar a término una serie de acciones que nos acerquen a lo bueno para el hombre. Sin embargo, esto entra en confrontación con la distinción entre conducta y producción, la primera posee un valor por sí misma y la segunda encuentra su valor en la obra. Según este autor, Aristóteles no se aferra a esta distinción, según la cual habría llegado a un tipo de moral más cercana a la kantiana; al contrario, interpreta la acción humana desde medios y fines.

Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. (1094b20)

En la reflexión ética hay una falla constitutiva que no nos permite la necesidad de la que gozan otros saberes, razón por la que el método de acción ética no será la demostración. Lo humano no admite lo *more geometrico*. La ética no busca un contenido positivo, una doctrina, sino el aprendizaje del *cómo* actuar correctamente, no interesa lo universal porque las acciones son particulares. Vimos en el anterior apartado que el saber práctico no se deja apresar, hay una irreductibilidad en lo vital para Aristóteles que hace más sabio al anciano que al joven, por definición(1095a1-5)¹⁰. La duda que nos asalta es si el ámbito de contingencia del que hablamos se debe a una indeterminación real o a una necesidad que nos elude (Ross, 2022, p. 212), aunque dada la importancia que los griegos daban al reino de la *Anankhé*, nos parece que más bien Aristóteles refiere a lo segundo (Platón, 2017, 621a; Esquilo, 2021, *Prometeo encadenado*, 514).

La parte razonadora del alma, aquella que se ocupa de los objetos prácticos, también es racional (1139a1-5) y está comprometida con la verdad. El objeto de la ética será la parte de la verdad que busca lo *logistikón* (razonador) del alma. Esta verdad de la que hablamos es distinguida por Aristóteles de aquella que persigue la *theoría*, es decir, la contemplación. El saber ético no es teórico, es práctico, no busca qué es la justicia sino cómo actuar justamente. Esta oposición es frontal con Platón (Araos San Martín, 2003, p. 18). Como ocurría con la deliberación, el objeto de la ética es aquello que no es necesario y puede ser de otra manera, pero que está dotado de cierta regularidad que permite su articulación. Además, la verdad ética se desvela únicamente al hombre ético,

¹⁰ También vemos esta idea en el libro VI (1142a15): "la experiencia requiere de mucho tiempo."

al prudente, ya que ella no es una verdad aséptica y necesaria. Para comprender el buen hacer ético hemos de tener una predisposición previa a él, predisposición que generan los hábitos, el carácter y las costumbres (Araos San Martín, 2003, p. 18). Este saber no es neutral, está en juego aquello hacia lo que tiende naturalmente el hombre, en la ética se juega con el deseo y, fundamentalmente, con el placer (Lacan, 1986, p. 14). Como veremos más adelante, detrás de toda acción actúa soterrada la creencia de que dicho movimiento nos acercará a la felicidad (1097b1-4).

El objeto de la ética no es el Bien y el Mal en términos absolutos, sino el bien y el mal para el hombre (Aubenque, 1999, p. 45). Leyendo el texto citado de Aubenque, nos topamos con una dificultad de interpretación, dice en la p. 52: “el *phrónimos* designa aquí al hombre de la contemplación o al menos a aquel que, habiendo contemplado el orden de la Naturaleza y de la Verdad, saca de él la Norma trascendente de toda acción.” Es cierto que Aristóteles en el 1095b 15-1096a 10 diferencia entre tres modos principales de vida: la vida voluptuosa, la política y la contemplativa. Desecha el primero porque su fin es el mero placer y la vida política tampoco es el modo ideal ya que, expuestos a los demás y a la fortuna, aunque tienda hacia un bien deseado por sí mismo. El modo de vida más excelso es el contemplativo, aquel que busca el bien por sí mismo y sigue el ideal del *autarkós*¹¹. No podemos olvidar aquí lo dicho al principio de la *EN*, que la ética es una disciplina de la política, así dice Aristóteles:

Decimos suficiente [autárquico] no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con

¹¹ Lo autárquico es sello de perfección y de “divinidad” para Aristóteles: “Sería, desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la autosubsistencia a título de Bien” (*Met* 1091b15-20).

los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza y ser social. (1097b7-10)¹²

Lo suficiente no será otra cosa que aquello que nos mueve *oréticamente*, de forma deseante y que se basta a sí sola, es decir, lo que deseamos únicamente por su constitución misma. Tal es la naturaleza de aquello hacia lo que tienden nuestros actos (1097b20). Dada nuestra constitución, como entes dotados de razón (1098a1-5), aquello a lo que tendemos será algo diferente a aquello a lo que tienden otros entes que no gozan de esta facultad. Nuestro deseo tenderá hacia una cierta vida, que en su forma más propia se caracteriza con nuestra virtud, por ello termina sentenciando el estagirita: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (1097a16-17). Aquí es donde encontramos nosotros la dificultad con aquello que decía Aubenque, si el bien del hombre no permite una universalización y pertenece a la categoría de lo contingente, a lo que solo admite una cierta estimación basada en la regularidad y que no se identifica con el orden inmutable de la naturaleza, ¿podemos decir que ha contemplado el orden de la Naturaleza? O dicho de otra forma, teniendo en cuenta de que Aristóteles ha quitado el objeto de la ética del dominio el filósofo teórico, ¿acaso la verdad sobre la norma correcta de acción se haya en la categoría ontológica de lo Trascendente? Nos cuesta admitir trascendencia y naturaleza (tomando su sentido griego de *physis*) en la misma frase. Nuestra lectura asume más bien que dada la cosmología griega¹³, el *phrónimos* será aquel que des-vela el fin inmanente al que tiende dentro del eterno ciclo de movimiento que compone la naturaleza. El debate de fondo es si, dado que la ética es fundamentalmente la disciplina que funciona de principio para la acción orientando nuestro impulso *orético*, es legítimo hablar de que hay en la *EN* una instancia trascendente

¹² Esta idea será fundamental para la comparación con el capítulo 2, la libertad individual se consigue únicamente mediante la consideración del cuadro colectivo.

¹³ Remitimos a Platón en la *República*: “Dios no es causa de todo” (379b).

que rige el deseo o si este impulso es inmanente y propio a nuestra naturaleza. Y también, si la Norma que busca el prudente pertenece a esta trascendencia, o si queda relegada a la contingencia de la situación y a la propia medida del hombre prudente, pues él mismo constituye su propia norma, como también reconoce Aubenque (1999, p. 57). Si atendemos al final del libro Λ de la *Metafísica*, podríamos deducir que la ética pertenece al orden inmanente de la naturaleza, que también pertenece a su perfección, no únicamente existe de forma separada (*Met* 1075a10-15). Sería un saber que tiende hacia lo universal, hacia la regularidad, pero que su objeto se lo impide; siendo sobre lo singular en acto y sobre lo universal en potencia¹⁴ (*Met.* 1087a15).

Antes de pasar al último apartado, debemos hacer una breve exposición de qué es la virtud para Aristóteles, dado que la ética es la disciplina que busca el bien del hombre y este está relacionado necesariamente con la virtud.

El libro II de la *EN* empieza con la distinción entre virtudes éticas y dianoéticas (1103a15). Las primeras se adquieren mediante la costumbre y las segundas mediante la enseñanza. Las virtudes no se dan así de manera natural, sino que son el resultado de acciones anteriores; son una posibilidad de nuestra disposición natural que se perfecciona mediante la costumbre: “lo que hay que hacer después de haber aprendido se aprende haciéndolo” (1103a25-30)¹⁵. La ética y la virtud tienen que ver fundamentalmente con la acción, no con el conocimiento; la virtud solo se da en la acción. Además, algo más adelante (1103b), Aristóteles sugiere que la virtud es creada y producida por los mismos medios: los dolores y los placeres. La buena educación será aquella que nos haga dolernos y gozar como es debido (1104b10-15), es decir, que el dolor y el placer son los medios de

¹⁴ Tomás Calvo señala a pie de página (Aristóteles, 2014, p. 555) que esta formulación sobre la ciencia no es la habitual en Aristóteles. Sin embargo, no implica que sea errónea o desechable, pues vemos su extrema conveniencia en el tema ético.

¹⁵ La idea principal es: “Investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella.”

regulación de la conducta, no el conocimiento (1105b1-20). El problema de la acción incorrecta es no saber *cuándo* o *cómo* evitar o perseguir un dolor o goce, la ética aristotélica no persigue un estado de ascesis. El hombre ético será aquel capaz de participar de estas sensaciones en su *justa medida*. Nos acercamos ahora a la definición de virtud. La virtud será un modo de ser que nos dispone ante las pasiones (dolor y placer) de cierta manera. Esto es muy importante, la virtud no nos mueve. La virtud es un modo de ser deliberado, con todo lo que ello conlleva.

Aparece aquí otra noción muy importante en la ética, el *mesotés* (término medio). El virtuoso evitará, respecto a los dolores y placeres, todo extremo (1106b5). Este término medio no es aritmético, sino que tiene que ver con la naturaleza del vicio o virtud y, como con todo lo anterior, las innumerables características de cada situación concreta. El conocimiento práctico vuelve a ser fundamental pues no son negativas solo las pasiones, hay acciones que tienen exceso. Por otro lado, no siempre lo correcto será quedarse a medio camino, respecto al bien, la virtud es un extremo (1107a5); precisamente aquí estriba la dificultad de ser bueno, según Aristóteles.

La virtud consiste en alcanzar el correcto medio respecto de todas las acciones y pasiones que componen nuestra vida. Esta búsqueda de la equidistancia se realiza desde la *boulesis* y tiene un papel fundamental en la *proairesis*, es decir forma parte del proceso deliberativo previo a toda acción correcta. El problema viene porque, como dijimos, estamos tratando con lo agradable y lo doloroso, a fin de cuentas, con el placer del cuerpo: “la mayoría de los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y por eso es preciso guiarlos en sentido contrario, para poder llegar, así, al término medio” (1172a30-35). Es por ello que dice Aristóteles en el 1109b5-10: “hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad”.

Lo corporal¹⁶ posee un influjo muy fuerte sobre el deseo, por lo que lo prudente será considerarlo con cautela.

¹⁶ El problema de la corporalidad estriba en que se presenta como completamente otro (Ricoeur, 2006, p. 353) y que, cómo dice Spinoza: “ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza” (Escolio Prop. II, *E3*).

1.3. Eudaimonía

Tras estas vueltas, primero con el asunto de la deliberación y posteriormente con el objeto de la ética, podemos ahora tratar realmente el trasfondo de todo esto: la vida feliz. Así empieza la *EN*: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1094a4). Este bien será más excelso cuanto más deseable sea por sí mismo, es decir, cuanto más autárquico sea. Para Aristóteles, lo perfecto es aquello que se busca por sí mismo, puesto que no hay nada a parte de esa cosa que nos haga quererla; es un fin completo al que todos los actos parecen tender. La vida feliz es aquello que todos buscamos, el horizonte de todo deseo, aquello más gozoso. Debemos de tener cuidado al traducir *eudaimonía* por felicidad, porque la consideraríamos un estado anímico o vital, relacionado además con un cierto placer. En 1098b30-1099a15, el estagirita expone porqué la *eudaimonía* no es algo que se posea, sino que tiene que ver con un obrar. Algo que se posee, puede poseerse sin ejercerse o puede ejercerse y que no produzca ningún bien. Dice lo siguiente:

Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes, los que son coronados, sino los que compiten, así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de estos es por sí misma agradable. (1099a5-10)

De nuevo se repite la idea de que el conocimiento no tiene que ver con la ética, sino el obrar, el obrar recto. El hombre virtuoso será aquel capaz de encontrar gozosa y de disfrutar la virtud, no siendo esta siempre placentera, a veces estará relacionada con el dolor. El placer no será entonces algo posterior a la acción, sino que vendrá de forma inmanente a ella, la acción virtuosa es gozosa por sí misma y es por esto que es la obra humana más estable, incluso que las ciencias (1100b15). La felicidad subsumirá todos los

finés y hará que el hombre virtuoso solo actúe con arreglo a ella, a pesar de los envites de la fortuna¹⁷.

Saltando al libro X, vemos como Aristóteles explora la relación entre la felicidad y el placer. Ya vimos antes que la virtud tenía que ver con la regulación respecto a los placeres y dolores, el prudente es aquel que sabe cuándo y cómo han de buscarse, de la misma forma que sabe el criterio correcto de actuación y padecimiento. Por ello, la ética es de alguna manera disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe (1171a20-25). El dolor y el placer tienen que ver con los medios hacia la felicidad, pero esta no se compone de ellos; ella no necesita ningún añadido para ser deseada. Es más, la felicidad no es la diversión (1176b30), la vida conforme a la virtud conlleva un esfuerzo (1177a1-5); el someterse a lo desagradable y a privarse de lo placentero, cuando la situación lo requiera.

La felicidad es, por ende, una actividad de acuerdo con la virtud. Dado que la virtud es lo mejor del hombre, la felicidad es una actividad de la mejor parte del hombre. Al principio de la *EN* y también en el final, nuestro filósofo nos dice que la contemplación es la más noble de las actividades humanas. Dado las características que hemos ido bosquejando, la contemplación cumple los requisitos que se esperan de la buena acción ética. Es deseable por sí misma porque no produce otra cosa (1177b2), es autárquica y se realiza por el simple lujo de hacerla, todas las actividades humanas parecen tender a posibilitarla: “trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz” (1177b5). Lo que caracteriza a la *eudaimonía* es el modo de llevar a cabo la vida (Romero, 2015, p.15), es la forma más humana de moverse en el mundo. No es que aquellos que no vivan acordes con la virtud no persigan la felicidad, sino que lo hacen de una forma más

¹⁷ El hombre virtuoso no puede llegar a este estado únicamente con la ayuda de la fortuna ya que: “llamaremos al hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos”(1100b1-5). Si bien, necesitará algo de su apoyo porque: “el hombre feliz nunca será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo” (1101a5).

perfecta, de la misma manera que el guitarrista y el buen guitarrista tocan el mismo instrumento, pero uno lo hace de acuerdo con la perfección (1103b10-15). Incluso en aquello de acuerdo con la virtud, no se refiere a un ejercicio parcial de ella, sino a su empleo pleno y excelente (Romero, 2015, p. 20). Por ello un error en el proceder de la prudencia no hace sino mermar la vida y su posible perfección, la vulnerabilidad de este tipo de razonamiento se debe a que trata sobre nosotros.

La *eudaimonía* no es así un estado, sino aquello que permite el pleno desarrollo de las capacidades humanas, supone poner en homologación el deseo con la acción mediante la razón, en esto consiste su verdad.

2. Spinoza

“Quién aumenta su ciencia, aumenta su dolor.” (Eclesiastés, 1, 18).

“Felix qui rerum potuit cognoscere causas.” (Virgilio, *Geórgicas*, II, 490)

2.1. Metafísica y ética

Al igual que hicimos con Aristóteles en el capítulo anterior, debemos hacer una introducción previa al tratamiento de la ética, en este caso, sobre la ontología spinozista. La justificación de este proceder no es, sin embargo, la misma que con el estagirita. Nosotros hablamos primero sobre la deliberación para poder comprender correctamente los pasos de la acción ética y su verdadera naturaleza. Con Spinoza, en cambio, debemos explicar sus desarrollos metafísicos como un paso necesario al desarrollo del tema ético. Esto no es un capricho nuestro, tanto Balibar (2011, p. 119) como Negri (2006, p. 300) y Deleuze (2020, p. 149) avalan esta idea. La metafísica se vuelve algo fundamental para la ética por dos razones. En primer lugar, el *corpus* teórico que genera Spinoza tiene un impacto clave en lo práctico ya que, otras concepciones, son fuente de superstición¹⁸ y una calamidad en la vida política. En segundo lugar, los distintos niveles ontológicos en los que divide la realidad generan de alguna forma la necesidad de una guía práctica, principalmente lo que Deleuze llama *teoría del modo* (Deleuze, 1975, p. 183).

Por otro lado, la actitud spinozista sobre el estudio ético podemos encontrarla cifrada en el *Prefacio* de la parte III de la *Ética*. Para Spinoza, el estudio de la conducta humana no puede caer fuera del método de investigación y de las leyes generales de la naturaleza¹⁹. El hombre no es un imperio dentro de un imperio, más bien, somos como una piedra que, lanzada en el aire, cree que vuela por su propia voluntad y decreto (Carta

¹⁸ Véase el Apéndice de la Parte I de la *Ética*.

¹⁹ Como exploraremos en el último apartado de este escrito, encontramos una diferencia fundamental con la postura de Aristóteles.

LVIII, *Correspondencia*). La causa de nuestras acciones no radica en nosotros, sino en la potencia común de la naturaleza y, como esa potencia es la misma en todas sus partes: “consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”(Prefacio, *E3*). El proceder del estudio sobre lo humano se hace al modo de la geometría y desde un análisis honesto del fenómeno del padecer humano: “es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos” (Escolio Prop. XVIII, *E4*).

El libro I de la *Ética* comienza con la definición de tres categorías ontológicas: substancia, atributo y modo. La substancia es aquello que es en sí (Def. III, *E1*)²⁰; es única y compuesta por infinidad de esencias, cada una de ellas en sí, que difieren por definición unas de otras. Cada una de estas esencias es infinita en su género y quedan todas fusionadas en la substancia. Cada una de estas infinitas esencias se expresa mediante un atributo, generando así una multiplicidad formal mediante la que ese expresa también la substancia. Estos atributos son unívocos (Deleuze, 1975, p. 52), pues cada uno de ellos se expresa igual para la substancia y para sus modificaciones. Ellos son independientes entre sí, porque a cada atributo le corresponde formalmente una esencia: esta es una multiplicidad formal puramente cualitativa. Lo que nos lleva a hablar de la univocidad de los atributos. La inmanencia que atribuimos a la substancia refiere a que los atributos no son de forma diferente para los modos o para Dios (substancia), la extensión de la que

²⁰ Por motivos de precisión en las citas, nos referiremos a Spinoza (2011) como *Ética* y citaremos de la siguiente forma: (Escolio/Demostración/Corolario, Proposición/Definición/Lema/Prefacio/Apéndice, *E (parte)*). A Spinoza (2013) nos referiremos como *TP* y citaremos: (§, Cap., *TP*). A Spinoza (2014) nos referiremos como *TTP* y citaremos (Cap., *TTP*). A Spinoza (1988) nos referiremos como *TRE* y citaremos: (§, *TRE*). Por último, a Spinoza (2020) nos referiremos como *Correspondencia* y citaremos: (Carta, *Correspondencia*).

participamos como modos es directamente la extensión que constituye una esencia de Dios, al igual que ocurre con el pensamiento.

Este entramado conceptual que estamos tratando no deviene sino de un proyecto concreto, señalado por Merleau-Ponty como la “manera inocente de pensar desde el infinito positivo”(Deleuze, 1975, p. 24). La complejidad del esquema que planteamos es así necesaria, pues trata de dar cuenta de la “naturaleza del infinito” que Spinoza quiere cifrar en este esquema, en la relación oscilante e implicativa entre estos términos. Esto es lo novedoso de Spinoza, la distinción substancia-modo ya se haya en Descartes y también el modo como figura intermedia:

Descartes concluye de ello que concebimos una distinción real entre dos substancias, concebimos una distinción real entre dos sustancias, una distinción modal entre la substancia y el modo sin reciprocidad y una distinción de razón entre la sustancia y el atributo sin el que no podríamos tener un conocimiento distinto de ella. (Deleuze, 1975, p. 25)

Los modos, al contrario que la substancia, son aquellas cosas que no son en sí, por sí mismas; es decir, son aquello que es en otra cosa o *mediante* otra cosa. Son las afecciones de la substancia, por medio de la cual son concebidas (Def. V, *E1*). Los modos a su vez se dividen en tres clases o categorías: El *modo infinito inmediato*, que es infinito por causa pero no por naturaleza (entendimiento infinito y movimiento/reposo, estos modos comprenden una infinidad de partes inseparables unas de otras). El *modo infinito mediato* son las relaciones que regulan la determinaciones de los modos en cuanto existentes, es lo que por mucho que varíe permanece igual. Así, un *modo finito* (nosotros) no puede separarse de la infinidad de “partes” que convergen en el *modo infinito inmediato*, ni por su existencia, de la infinidad de modos que son sus causas conforme a diferentes relaciones en el *modo infinito mediato* y, por último, de la infinidad de partes

extensivas que cada modo existente posee conforma a su propia relación (en cuanto *modo finito*) (Deleuze, 2020, p. 217; Carta LXIV, *Correspondencia*).

Los atributos son como puntos de vista de la substancia que se proyectan desde ella misma de la misma forma que los modos son las propiedades que se deducen de la substancia, pero que en ella toman un ser colectivo (Deleuze, 1975, p. 18). Así, hay un único ser, aunque lo que *es* no sea en absoluto igual, pues puede ser substancia o modo; hay una única causa, todo es causa de Dios y él es causa de sí; y hay una única modalidad, lo necesario.

Los modos son las modificaciones de unas determinadas esencias y se hayan contenidos en los atributos que expresan dichas esencias. Nosotros, por ejemplo, participamos de los atributos del pensamiento y de la extensión, pero existen infinitos atributos a parte de estos dos (Escolio Prop. VIII, *E2*). En tanto que pasamos a la existencia, que para Spinoza se cifra en la duración (Deleuze, 1975, p. 189) nos separamos del atributo al que pertenecemos (Escolio, Prop. VIII, *E2*). Según esta separación, nos corresponde una determinación extrínseca que influye en nuestra duración, pues la causa de la existencia de un modo nunca será su esencia, sino otro modo (Prop. XXVIII, *E1*). Sin embargo, como señala Deleuze (1975, pág. 190), dicha determinación no puede estar divorciada de su esencia (expresada en el atributo) al completo. Aquí aparece un principio fundamental de los modos, que es su determinación intrínseca o su grado de potencia²¹. Spinoza llama a esta potencia *conatus* (Prop. VI, *E3*). Esta potencia tampoco está aislada,

²¹ “Potenza come inerenza, dinamica e costitutiva, dell’uno e della molteplicità, dell’intelligenza e del corpo, della libertà e della necessità —potenza contro potere— laddove il potere si progetta come subordinazione della molteplicità, dell’intelligenza, della libertà, della potenza” (Negri, 2006, p. 242) Versión española: (Negri, 1993, p. 317). Traducimos por: “Potencia como inherencia, dinámica y constitutiva, de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad —potencia contra poder— donde el poder se proyecta como subordinación de la multiplicidad, de la inteligencia, de la libertad, de la potencia” (Mi traducción).

forma parte de una secuencia infinita²² e interdependiente de grados como señala a Meyer con el siguiente ejemplo geométrico:

Así, por ejemplo, todas las desigualdades del espacio interpuesto entre dos círculos, A B y C D, y todas las variaciones que debe sufrir la materia, que se mueve en él, superan todo número. Y esa conclusión no se infiere de la excesiva magnitud del espacio interpuesto; puesto que, por pequeña que tomemos esa porción, las desigualdades de esa pequeña porción superarán todo número. Tampoco se infiere dicha conclusión, como sucede en otros casos, de que no contemos con un máximo y un mínimo, ya que en este caso tenemos lo uno y lo otro: el máximo A B y el mínimo C D. La conclusión se deriva únicamente de que la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos que tienen centros distintos, no admite nada semejante. De ahí que, si alguien quiere determinar todas aquellas desigualdades mediante un número definido, deberá lograr al mismo tiempo que el círculo no sea círculo. (Carta XII, *Correspondencia*)

Dice Deleuze resumiendo la cita anterior: “la esencia de un modo es un grado de potencia irreductible y ese modo existe cuando posee un número grande de partes extensivas que se corresponden a ese grado de potencia” (Deleuze, 197, p. 194). Los modos no se encuentran aislados metafísicamente, no gozan de ninguna independencia esencial; son siempre en y gracias a otras cosas, a otros modos. Extrínsecamente están determinados por las determinaciones de otros modos e intrínsecamente su esencia forma parte de un conjunto de grados, de una secuencia de infinitos grados esenciales (Deleuze, 1975, p. 191).

²² La infinitud de las determinaciones esenciales que corresponden a los modos es el garante de sentido el Axioma de la Parte IV de la *Ética*, siempre habrá un grado de potencia más alto a un grado dado.

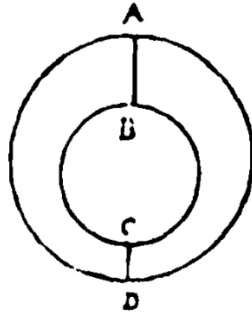


Figura 1. *Ejemplo de Spinoza a Meyer (Carta XII, Correspondencia).*

Lo intrínseco también remite a la esencia del modo, no solo a al grado de esencia que este representa. Una vez que un modo pasa a la existencia, su esencia pasa a ser lo que Spinoza llama *conatus* (Deleuze, 1975, p. 221). Es decir, un conjunto de partes extensivas (de otros modos) entran en relación desde su propio orden. Una vez que ocurre esto, nuestra esencia nos llevará a mantener este conjunto, como una inercia hacia la autoconservación y hacia el aumento del poder que nos corresponde por nuestra esencia, un impulso hacia el establecer el mayor número de relaciones posibles. Este *conatus* (Prop. VI, E3), relativo a lo humano se llama apetito y tiene un rol central en la antropología spinozista, y también en su política.

En el plano de las determinaciones extrínsecas, que vamos a llamar físico, cada modo existente posee un número enorme de partes y la naturaleza de ellas es afectarse constantemente entre ellas. Un modo para existir requiere un número de modos determinado, modos que a su vez están compuestos de infinitos modos y que repiten esta demanda (Prop. XIX, E2)²³. Es decir, al igual que la potencia de un modo depende de la

²³ Nos parece de interés señalar el parágrafo 64 de la *Monadología*: “Por tanto cada cuerpo orgánico de un viviente es una Especie de Máquina divina o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre, no es Máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de hierro tiene partes o fragmentos, que no son para nosotros nada artificial y no tienen nada que indique a la máquina en relación al uso al que la rueda está destinada. Pero las Máquinas de la Naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son, sin embargo, Máquinas en sus menores partes hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el arte Divino y el Nuestro” (Leibniz, 1983, p. 42).

serie infinita a la que pertenece, su determinación extrínseca es necesariamente relacional, necesita a los demás modos y no puede considerarse por separado. Cada una de las partes de ese modo tendrá también su cantidad de potencia, será una unidad independiente que forma parte de un conjunto global que se extiende más allá del cuerpo al que pertenece; realmente el dentro y el fuera no son lugares absolutos, hablando de cuerpos.

La interdependencia de los modos en el relacionarse físico llega al punto de que la determinación extrínseca incide en la intrínseca, pues su capacidad de llevar a término su potencia depende de la capacidad de ser afectado. Lo que puede un modo es la naturaleza y los límites del ser afectado (Deleuze, 1975, p. 209). Así, en tanto que un modo depende de las relaciones que establece, su constitución será necesariamente elástica. Esto tiene una implicación metafísica muy importante: la identidad no es algo real (Lema IV, *E2*) el problema del barco de Teseo deja de tener relevancia. La identidad no pertenece a la esencia de un modo, a su esencia solo le corresponde un *poder* que disminuye o aumenta en su propio ejercicio. Así también, la individualidad del modo pasa a ser un mero nombre, está determinado axiológicamente por los demás.

Desde lo anterior, la característica principal de un modo será el ser afectado y afectar a los demás modos porque “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún afecto” (Prop. XXXVI, *E1*). Todo lo que existe no es sino la forma determinada en la que se expresan los atributos de Dios (Corolario Prop. XXV, *E1*) y, por tanto, por la Prop. XXXIV (*E1*), los modos son una expresión de la infinita potencia de Dios que actúa de infinitas formas, inserta en todas las cosas. Se reitera aquí lo que veíamos antes, que lo propio de un modo es un grado de potencia y es aquí donde empezamos a vislumbrar el tema que nos ocupa realmente, la ética tendrá será una ética de la potencia, de la actividad (Deleuze, 2020, pp. 27-40).

Un modo tiene dos potencias fundamentales, la potencia de obrar y la potencia de padecer (Def. II, *E3*). Ejercemos nuestra potencia de obrar cuando somos causa adecuada²⁴ de algo y padecemos cuando no somos sino causa parcial. Solo seremos causa adecuada formándonos ideas adecuadas de las afecciones que sufre el cuerpo, pero aquí el panorama se oscurece un poco. Debido a la constitución del cuerpo, lo extrínseco del modo, sufriremos necesariamente modificaciones que no podrán ser explicadas por nuestra propia naturaleza. Y como el alma no es más que la idea del cuerpo en acto (Prop. XIII, *E2*) y las producciones eidéticas no son más que las ideas que nos hacemos de las afecciones que sufre. Creemos que esta proposición explica mejor el paralelismo alma-cuerpo que la Prop. VII de la parte II, en contra de lo que opina Vidal Peña²⁵. Así, desde la preeminencia que Spinoza le otorga al cuerpo, lo principal será padecer (Deleuze, 1975, p. 210; Prop. II, *E4*; Corolario Prop. IV, *E4*). Las ideas que nos formaremos a través de estas afecciones serán inadecuadas porque no expresarán de manera correcta su causa (Prop. XXXV, *E2*). Las ideas inadecuadas no explican la naturaleza del objeto exterior sino que indican un estado de nuestro cuerpo (Prop. XXV, *E2*). Es decir, nos hace conocer el objeto solo por su efecto en la constitución variable de nuestro cuerpo, y no conocemos ni siquiera la esencia del objeto exterior sino solo su efecto en nosotros. Las ideas así no implican ningún error, sino una impotencia cognoscitiva. Es una idea que engloba el desconocimiento de su causa tanto formal como materialmente (Deleuze, 1975, p.140). La capacidad de formarse ideas adecuadas parecerá extraña, ya que el cuerpo, afectado de infinitas formas, generará un conocimiento mutilado y confuso, serán como conclusiones sin premisas (Demostración Proposición XXVIII, *E2*). El conocimiento por defecto será la imaginación, definida así: “llamaremos imágenes de las cosas a las

²⁴ “Cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola” (Def. II, *E3*).

²⁵ Véase la “nota 4” a pie de página (Spinoza, 2011, p.129).

afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes aunque no reproduzcan las figuras de las cosas” (Escolio Prop. XVII, E2). La imaginación, continua diciendo Spinoza, no es en sí negativa, el único problema que ella suscita es tomar esas imágenes como existentes en acto y sería una virtud si el alma fuese libre. Como desde este género del conocimiento no podremos conocer las causas que nos determinan y lo que nos conviene, podemos deducir de momento que la acción virtuosa no tendrá que ver con el orden común de la naturaleza, con la experiencia habitual.

La causa principal del padecimiento es un defecto en el conocimiento, es decir, no padecemos por una realidad realmente positiva, es por una falta. Esto es fundamental. Para Deleuze (1975, pp. 216-217), no hay realmente una potencia de padecer sino en un sentido ético. Es decir, en el plano puramente físico del afectarse de los cuerpos cada modo es tan perfecto como puede en relación con su esencia (a los límites de ser afectado y a su capacidad de afectar); en el plano ético, la una constancia que existe es en los extremos, cuando la potencia de obrar o de padecer se encuentran en su punto más álgido. El extremo de la potencia de padecer nos disocia de nuestra esencia, nos aleja de lo que podemos hacer; al revés, la potencia de obrar nos aúna con ella, nos revela nuestro verdadero poder. Aquí podemos entender por qué la ética de Spinoza es una ética de la potencia:

Las variaciones expresivas del modo finito no consisten pues solamente en variaciones mecánicas de las afecciones experimentadas, consisten aún en variaciones dinámicas de poder de ser afectado, y en variaciones metafísicas de la esencia misma. (Deleuze, 1975, p. 217)

Un modo se encuentra, necesariamente, separado de lo que puede; la ética será la encargada de revelárselo. La ética nacerá así con una determinación esencial, llevar a

cabo la potencia de un modo. También debemos señalar que todo modo tiende naturalmente a la consecución de su esencia (Prop. VI, *E3*), solo que la capacidad de cumplirla queda vetada por su propia constitución. En el hombre, esto no es una excepción. La idea que nos formamos de esta tendencia que poseemos la llamamos deseo (Prop. IX, *E3*) y será la causa eficiente de todas nuestras acciones. Nuestro deseo queda determinado por aquello que nos afecta exteriormente y por las ideas que nos forjamos desde estas afecciones del cuerpo.

Estas cuestiones tienen varias consecuencias de gran calado. Dice Deleuze: “la significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia” (2020, p. 28). La crítica spinozista a la conciencia la trataremos en el siguiente apartado, ahora nos interesa principalmente el que Deleuze se refiera a la moral con mayúsculas. En el *Prefacio* de la parte IV de la *Ética* encontramos una disolución total de toda jerarquía de valores. Spinoza les arrebató su fundamento trascendente y los ata a un criterio de utilidad para la realización de la esencia como consecuencia de fisicalizar lo humano. Ya no hay Bien o Mal, sino *bueno* o *malo* (Deleuze, 2020, p. 33); hay una sustitución de la oposición de valores (moral y trascendentalidad) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (sentido ético) (Deleuze, 2020, p. 34). En el *Prefacio*, el filósofo judío empieza señalando que la *perfección* y la *imperfección* no son sino palabras, es decir, conceptos que utilizamos para referir a si una determinada cosa cumple o no su fin. Pero como solemos desconocer la finalidad de las cosas o los propósitos con el que fueron realizadas, empleamos estos vocablos para vituperar o alabar aquello que se parece a lo que estimamos ideal. Esta es la causa por la que hablamos de que hay cosas en la naturaleza que son más perfectas que otras: “Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza,

más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas” (Prefacio, *E4*). Es decir, son nociones que nacen desde la imaginación. Paralelamente, bien y mal tampoco son para Spinoza categorías con un sentido real, son nociones que quedan superadas por la Naturaleza: “el ser está más allá del bien y del mal” (Deleuze, 2020, p. 42). Al igual que en el *Apéndice* de la parte I, aquí se efectúa una destrucción del antropocentrismo. Bien y Mal no son categorías del mundo, no obedecen más que a nuestra necesidad de formar conceptos generales y su instauración como verdades universales tiene una clara voluntad política, como muestra el *TTP*. La función de la ley moral no es la virtud de aquellos que la acatan, sino su obediencia, por otro lado necesaria en el contexto de la comunidad política

Como decíamos, para Spinoza hay *bueno* y *malo*. Lo *bueno* es aquello que sabemos con certeza que nos es útil (Def. I, *E4*) y lo *malo* es aquello que sabemos con certeza que impide que posemos algún bien (Def. II, *E4*). Estas dos categorías, rebajadas del nivel de la trascendentalidad, no quedan relegadas a lo subjetivo; tienen un sentido objetivo, pero parcial (Deleuze, 2020, p. 33). Lo *bueno* y lo *malo* no brotan de una obediencia, axioma de la ley moral, sino que nacen de una potencia inmanente a aquel del que dependen; en cambio, en la ética el conocimiento es la norma. Si recordamos la Definición II de la parte III de la *Ética*, colegiremos rápidamente que lo *bueno* es aquello que aumenta nuestra potencia de obrar, y lo *malo* será lo que merme esta capacidad. Dirá en la Prop. VIII de *E4*: “El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o del de la tristeza, en cuanto somos conscientes de él”. En resumen, no hay un bien o un mal absolutos para el hombre, sino solo aquello que aumenta o disminuye la capacidad de obrar de un sujeto, su poder, y cada cuerpo posee una esencia distinta, cada modo tiene una singularidad esencial. No hay ningún criterio distinto del ejercicio del poder para la recta acción ética, es bueno aquello que aumenta nuestra potencia de obrar,

aquello que nos reviste de alegría²⁶ y que nos aleja de las pasiones tristes; del odio, del resentimiento y de la culpa; la acción será el garante de la perfección (Prop. XL, E5). La principal actividad de la acción ética será esta, la de buscar los afectos alegres y alejarnos de aquellos que nos coartan y envenenan. Para Deleuze (2020, pp. 36-40), en la ética spinozista encontramos una filosofía de la vida²⁷ que lucha contra todo aquello que puede mermarla, contra la opresión de los valores trascendentes y su peligrosa encarnación en supersticiones²⁸. La condena contra las pasiones tristes es inclemente, solo vale realmente lo afirmativo. Estas son como un veneno, una indigestión (Deleuze, 2020, p. 42) que tiene el poder de cambiar el orden de las relaciones que nos componen e incluso modificarnos definitivamente, llegando a la muerte en el caso más extremo:

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento. (Prop. XXXIX, E4)

Quizás encontramos la formulación más extrema de esto en la correspondencia con Blijenbergh (Cartas IXX-XIV, *Correspondencia*), donde se trata de forma explícita el tema del mal. En la Carta XXIII, Spinoza le responde al teólogo calvinista que el mal no obedece a nada más que aquello que pertenece a la esencia de un determinado individuo, es decir, será malo aquello que no consiga mantener o establecer las relaciones que permiten un cierto grado de potencia. Por otro lado, la virtud no es otra cosa que perseguir el apetito que nos insufla nuestra esencia, a aumentar nuestra red de relaciones lo máximo que nos sea posible, teniendo en este proyecto el cuerpo tiene un papel central.

²⁶ La definición de alegría y de tristeza la encontramos en la Proposición XI de la Parte III de la *Ética*: “entenderé por alegría: *una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección*. Por tristeza, en cambio *una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección*” (las cursivas son del autor). La posibilidad de la acción remite únicamente a la alegría y a nuestra esencia (al deseo) (Prop. LIX, E3).

²⁷ También en Domínguez (2019, p. 443).

²⁸ La crítica y la persecución a las pasiones tristes no forma parte de un criterio moral, sino político. Véase el *Prefacio* del *TTP*.

Que el mal no obedezca a un criterio trascendente no le quita importancia, escribe Spinoza a Schuller: “pues los hombres malos no son menos de temer ni menos perniciosos, cuando son necesariamente malos” (Carta LVIII, *Correspondencia*).

2.2. Crítica a la causa final

Para Spinoza, tenemos una tendencia psicológica a la creación de conceptos generales (Escolio I Prop. XL, E2) desde los que explicamos la realidad. Estos conceptos pueden venir desde dos vías, la imaginación o la razón, el primero y el segundo género de conocimiento (Escolio II Prop. XL, E2). La razón expresa las propiedades reales de las cosas, aquellos elementos comunes que separamos de la diversidad de cuerpos y nos otorga la posibilidad de actuar en consonancia a la necesidad de ellos y de nosotros mismos. Por otro lado, la imaginación nos hará extraer estas nociones de la experiencia y otorgarán un conocimiento mutilado, el efecto sin su causa, por lo que no podremos confiar en ella. Desde la imaginación no podremos acceder a lo *bueno* y esta impotencia generará pasiones tristes que nos sumirán en una espiral de odio y tristeza. El modo en el que nos relacionamos con lo exterior²⁹ determinará nuestra capacidad de generar afectos alegres o tristes, la forma en la que nos atrevemos a conocer incide necesariamente en nuestra capacidad de obrar. Y como lo *malo* es una enfermedad y estas suelen ser contagiosas, vemos porqué Spinoza persigue con tanta fiereza estas nociones inexpresivas, imaginativas.

Por lo que vimos en el anterior apartado, estaremos condenados a la formación de nociones ficticias, a generar prejuicios y a vivir cómodamente en ellos. Spinoza dedica el *Apéndice* de la Parte I de la *Ética* a identificarlos y a exponer sus generalidades. Primero resume la cadena demostrativa de la primera parte, en la que demuestra que Dios es único; que obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas; que todo es en Dios y que sin Él nada podría concebirse; y que todo ha sido predeterminado por Dios en virtud de su naturaleza, de su infinita potencia. Tras esto,

²⁹ No olvidemos que una idea es siempre una idea de una afección del cuerpo (Prop. XIII, E2).

pone el foco en lo que Deleuze (2020, p. 30) va a llamar *ilusión de las causas finales*; es decir: “que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin” (Apéndice, *EI*). Este prejuicio se extiende a Dios, haciéndonos pensar que Dios creó el mundo a voluntad y es el causante de muchos otros: “del bien y del mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, y la belleza y la fealdad” (Apéndice, *EI*). Como somos conscientes de que deseamos cosas y tenemos los medios para alcanzarlas, creemos ser libres³⁰, fijándonos solo en eso, en el objeto de deseo, ignorando el *pathos* previo que nos ha llevado ahí; mientras que por otro lado, como podemos alcanzar ese objeto pensamos que existe un *rector* de la naturaleza que nos bendice para ello. Spinoza, mordazmente, dice: “dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya” (Apéndice, *EI*), luchando así por su beneplácito y tornando esta preocupación en sórdida avaricia. La creencia en la causa final nos hace imaginar a un Dios voluntarioso, que otorga castigo y perdón, generando miedo y esperanza³¹. Hay, por otro lado, una relación entre la causa final y la moral, como vemos en Deleuze (2020 p. 36). La creencia en un Dios que ordena conlleva a pensar en que existen preceptos que son su voluntad, que hay un criterio trascendente de actuación, una ley eterna de la conducta o, dicho de otra manera, que hay salvación en la obediencia. Pero todo lo anterior no demuestra más que “cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación” (Apéndice, *EI*). En resumen, la creencia en la causa final y su defensa filosófica no expresa más realidad que un deseo humano, una necesidad psicológica.

³⁰ “Ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (Apéndice, *EI*).

³¹ Spinoza, inclemente, considera incluso a la esperanza y a la seguridad como pasiones tristes (Escolio y Demostración Prop. XLVII, *E4*).

Spinoza, eliminando la causa final, lo reduce todo a una causa eficiente (Cohen, 2003, p. 60), a una causa inmanente y no transitiva (Prop. XVIII, *E1*). Va un paso más allá de Bacon y de Descartes (Cohen, 2003, p. 61). El primero desterraba las causas finales del reino de la física, y Descartes de la metafísica, aunque las conservaba en la moral. Spinoza radicaliza la postura del filósofo francés, negando que Dios actúe con vistas a algún fin, quitando así de golpe que nuestras acciones deban tender al fin que les establece Dios. En cambio, Dios no actúa forzado por nada, únicamente por las leyes de su naturaleza (Prop. XVII, *E1*). La perfecta necesidad de Dios es la única causa de su obrar, Dios no está dotado de una voluntad libre³² y la fuerza de su mandato afecta a todos los rincones de la naturaleza (Prop. XXIX, *E1*). Tampoco nuestras acciones devienen de una voluntad libre que delibera, más bien: “[como] cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa” (Prop. XXVIII, *E1*)³³. Por otro lado, el alma no podría ser causa libre de sus acciones, sino que como modo determinado necesita ser determinado por otro para poder obrar. Concluimos así que:

No hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, y otras semejantes o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o ósea, universales, que solemos formar a partir de los particulares. (Escolio Prop. XLVIII, *E2*)

En este mismo Escolio, Spinoza define a la voluntad como la capacidad de afirmar o de negar, es decir, que voluntad y entendimiento no se diferencian³⁴; también, que la

³² “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solo causa necesaria” (Prop. XXXII, *E1*).

³³ La formulación exacta de esta idea la encontramos en la Prop. XLVIII de la Parte II de la *Ética*: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”.

³⁴ (Corolario Prop. XLIX, *E2*).

voluntad no tiene nada que ver con el deseo³⁵. Es una facultad mecánica, propia de un autómeta espiritual (Deleuze, 1975, p. 108). Además, Spinoza promueve la explicación desde las causas, no de los efectos (Axioma IV, *E1*), por lo que hay una inversión del orden de causación (Cohen, 2003, p. 81); las cosas no se producen por una tendencia o voluntad hacia un fin, sino por necesidad de su propia naturaleza. No hay teleología ni siquiera en el deseo, es decir, no deseamos algo porque tendamos a su consecución, sino que la tendencia a su consecución nace necesariamente de la consecución de nuestra naturaleza; el impulso es inmanente, no sale de sí mismo (al menos en cierta medida). Se pregunta Cohen (2003, p. 82) que porqué Spinoza se resiste de aplicar la teleología a un ámbito en el que parece manifiesta, que es en el de las decisiones. Es decir, ¿por qué para el filósofo judío el pensamiento de la causa final no puede actuar de causa eficiente? Cohen explica esto desde la interacción mente-cuerpo, es decir, que mente y cuerpo no pueden relacionarse (2003, p. 82). Esta autora remite a la Proposición II de la Parte III de la *Ética*, aunque a nosotros nos parece más esclarecedora la Proposición IX de esta misma parte, por un motivo distinto: “Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (Escolio Prop. IX, *E3*). Es decir, una cognición o imaginación no puede ser causa final del deseo porque este es su causa eficiente. Todo acto humano no es sino *expresión* de dicho deseo, creencias en causas finales no pueden ser causas eficientes de actos extensionales (Cohen, 2003, p. 83); el fin de nuestras acciones no es sino nuestro deseo y esta finalidad permanece inmanente a sí misma (Def. VII, *E4*).

³⁵ Como nos muestra el Escolio de la Proposición XLVIII de la Parte II, la voluntad no actúa de forma diferente a cómo lo haría un autómeta (Deleuze, 1975, p. 108). Lo que singulariza nuestra acción debe ser otra cosa, si no, ante la situación del Asno de Buridán, moriríamos de hambre y sed.

El deseo no busca un bien futuro, sino la conservación del estado actual (Prop. VI, E3). No busca un mejor estado futuro, sino mantener la inercia que llevamos. Esta tendencia no tiene porqué ser positiva, como nos recuerda Deleuze (1975, p. 217) dándole la vuelta a lo que Spinoza quiere decir al final de la Parte V de la *Ética*: aquel que padece no obtiene su ser sino de la ínfima potencia que le otorgan los afectos: “y tan pronto como deja de padecer, deja de ser” (Prop. XLII, E5). El padecimiento es nuestro estado natural, por la libertad y la virtud no aparecerán como posibilidad sino después de un largo camino en el que escapamos del yugo de lo externo (Deleuze, 1975, p. 144), de la *fortuna*³⁶. Aunque no queda demasiado claro cómo podemos hacerlo, ya no solo por lo que expone el filósofo judío en la Parte III de la *Ética*, sino especialmente por las primeras diecisiete proposiciones de la Parte IV. La razón será el instrumento que nos libre del mar de las pasiones, sin embargo Spinoza parece ocuparse especialmente de negar esta posibilidad al mismo tiempo que la postula. La verdad, lo claro y distinto, no es la fuerza que nos sacará de este estado. Tanto el Escolio de la Proposición XXXV de la Parte II, como el Escolio de la Proposición I de la Parte IV de la *Ética* tratan esto explícitamente. La imaginación no es contraria a la verdad, y por esto su fuerza no se desvanece ante ella. Las imaginaciones no remiten a error cognitivo, sino a una estructura psicológica inevitable; la propuesta de Spinoza es que, para vencerla, deberemos adecuarnos a su esquema. Victoria que siempre será parcial, ya que nunca dejaremos de sufrir la fuerza de los afectos, ni dejaremos de generar imaginaciones (Prop. II, Corolario Prop, IV, E4). La

³⁶ La definición de *fortuna* para Spinoza se encuentra en el Cap. III del *TTP*: “gobierno divino que maneja los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas” y como dice en el Prefacio de la Parte IV de la *Ética*: “Llamo *servidumbre* a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues, el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”. Vislumbramos aquí de qué irá la acción ética para Spinoza: escapar al orden de las determinaciones externas y ser causa eficiente de nuestros propios afectos. Encontramos aquí resonancias de Maquiavelo: “perché dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna mostra assai la potenza sua” (Maquiavelo, s.f., pp.251-252) (“dónde el hombre tiene poca virtud, la fortuna muestra mucho de su potencia”, traducción mía), la correcta acción estará supeditada a evitar depositar la bienaventuranza en la volubilidad del orden natural y de las causas externas.

clave de la acción ética la encontramos unas proposiciones más adelante, en la Prop. VII (E4): “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”. En otras palabras, la razón no tiene ningún tipo de dignidad frente a la imaginación³⁷; son dos facultades que poseemos y su perfección no reside en otra cosa que en que funcionan, cada una a su manera. Aquí podemos, por fin, postular la centralidad del cuerpo que Spinoza introduce en su sistema ético. La ética será aquella conducta capaz de hacerse cargo de las determinaciones pasivas que sufre el cuerpo, reintegrándolas en un orden de producción que convenga a nuestra esencia y conjunto relacional (cuerpo). Si atendemos a la siguiente proposición (Prop. VII, E4), veremos esto de forma más clara. Incluso lo *bueno* y lo *malo* no proviene sino de los afectos de la alegría y la tristeza, lo que aumenta nuestra potencia de obrar y que conforma la virtud (Def. VIII, E4) está atravesado por el cuerpo y el deseo (*conatus*). Pero aún así, el conocimiento que adquirimos de esta forma está supeditado al Axioma de esta Parte, podrá ser suprimido por un afecto más fuerte y su único poder reside en que es precisamente un afecto, no en que es una verdad³⁸ (Props. XIV-XV, E4).

Spinoza, en nuestra opinión, cifra en estas proposiciones la posibilidad de la acción ética, el punto de inflexión en el que podemos escapar fugazmente de la fuerza de los afectos, de los prejuicios y de las supersticiones. Las condiciones son tres, la conciencia de la necesidad, la perspectiva *sub specie aeternitatis* y la fuerza de la *alegría* (Prop. XI, Prop. XVI y Prop. XVIII, E4)³⁹. Aquel que juzga las cosas sabiendo que nacen de la eterna necesidad de Dios se formará ideas de dichas afecciones que poseerán más fuerza que aquellas que son juzgadas como posibles. Si utilizamos un ejemplo, podremos

³⁷ La razón no tiene ningún tipo de poder moral (Domínguez, 2019, p. 410).

³⁸ “[Esta es] la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia” (Escolio Prop. XVIII, E4).

³⁹ Domínguez (2019, p. 415) lo cifra en: “el bien y el mal; el tiempo presente, pasado y futuro; lo contingente, posible o necesario”.

verlo más claro: si una persona realiza una acción “X” y la imaginamos como engendrada por su libre voluntad (es decir, no necesaria), generaremos afectos tristes hacia esa persona si dicha acción nos perjudica; en cambio, si desechamos el prejuicio de la doctrina volitiva, dicha imaginación se tornará en el conocimiento de que esa persona ha realizado esa acción “X” por una causa “Y”, como una piedra que ha sido empujada por otra. Spinoza nos quiere decir que en la situación ideal en la que comparamos estos dos afectos, el generado por el prejuicio y el que nace de la conciencia de las leyes de la naturaleza⁴⁰, el segundo estará dotado de una mayor perfección, es decir, será más real. Esto es una situación ficticia, en la práctica ambos afectos estarán atravesados por muchos otros que incluso desconoceremos, en panorama no es tan sencillo pues lo propio de la lógica de los afectos es la *fluctuación* del ánimo (Escolio Prop. XVII, E3). Amaremos y odiamos a la vez a la persona del ejemplo, el objetivo es que se impongan las afecciones alegres. Pasando a la segunda condición, la perspectiva de la *duración* es mala compañía para la moderación de los afectos. El deseo que brota de una consideración futura tiene poca fuerza contra el deseo de algo que imaginamos como *bueno* en el presente (Prop. XVI, E4), no pudiendo generar un deseo correcto sin escapar a esta determinación temporal (Prop. LXII, E4). Por último, la tendencia al aumento de nuestra potencia es aquello que corresponde a nuestra esencia. Resultará lógico afirmar que el deseo que brote de una consideración que imaginemos que pueda llevarnos a cumplir esta determinación esencial poseerá más fuerza que aquel que imaginemos que la merme (Prop. XII, E3).

La ética de Spinoza es por ello una *ciencia de los afectos*, un estudio detallado de su modo de darse, de cómo nos determinan y qué fuerza tenemos para poder subvertir su

⁴⁰ La conciencia de que lo humano es una parte más de la naturaleza rebaja fuerza de la ligazón afectiva que establecemos con los demás: “los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas” (Escolio Prop. XLIX, E3).

dominio. La vida ética y la virtud tendrán que ver con ellos y con un afecto fundamental, la razón.

2.3. Política y beatitud

Ya mencionamos que la virtud para Spinoza no es otra cosa que la realización de nuestra propia esencia, y que no obedece a más criterio que a aquello que nos conviene por naturaleza (Prop. XX, *E4*). La ética tiene que ver con el tratamiento de los afectos, con la relación entre el impulso dinámico y su conservación; y es ética porque no admite una regularización, una ley. La lógica de los afectos sostiene una absoluta singularidad en cada individuo, pues el mismo objeto puede afectarnos de distintas formas en distintos tiempos y no tiene porqué reproducir dicha afectación en los demás, en ellos puede actuar de forma diferente: “el cuerpo puede ser afectado de muchísimas maneras” (Demostración P. LI, *E3*) y “nadie sabe lo que puede un cuerpo” (Escolio Prop. II, *E3*). No podemos hacer, aunque Spinoza sea lo que se proponga, una ciencia universal de los afectos porque estos, aun siendo una parte de la naturaleza, asumen el modelo de la incertidumbre, de un sistema complejo e impredecible (Escolio Prop. LI, *E3*). No padecemos por necesidad de la naturaleza, sino que lo hacemos por estar expuesto a su infinita producción (Domínguez, 2019, p. 411). Sin embargo, hay una regularidad en cómo estos nos afectan, en los patrones psicológicos que nos domeñan y en las consecuencias que estos tienen para nosotros y para los demás. Así, la ética spinozista entraña la difícil tarea de ser una ciencia de lo singular, de lo que no es apodíctico. Es casi irónico que digamos esto, teniendo en cuenta el proceder *more geometrico* de la *Ética*, pero no lo vemos tan extraño. Spinoza reconoce en otras obras distintos niveles epistemológicos en lo *claro y distinto*, como es el caso de la exégesis bíblica (Cap. VI, *TTP*). Notamos aquí una *subteraneidad* en la *Ética*, es una obra en la que la cadena interminable de proposiciones erupciona, explota, generando la contradicción entre la obra explícita e implícita (Deleuze, 2020, p. 40).

Podríamos preguntarnos incluso si procede hablar de una ética, dado el sistema determinista en el que se introduce el dinamismo del *conatus*, pero Spinoza encuentra en esta doctrina el fundamento ideal para construirla (Domínguez, 2019, pp. 402-409). En otras éticas, que suponen la idea de un bien futuro que alcanzamos mediante nuestra voluntad guiada por la razón frente a las pasiones (Descartes, 2006, p. 111), estamos abocados al fracaso y la frustración (Domínguez, 2019, p. 417). Para Spinoza, el proyecto es determinar el poder que tiene la razón sobre los afectos, lo que puede y lo que no, es decir, la potencia de la razón. Sus preceptos generales los enuncia a modo de resumen de las siguientes proposiciones en el siguiente Escolio:

La razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente e sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y en términos absolutos, que se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. (Escolio Prop. XVIII, *E4*)

La virtud no es otra cosa que actuar de acuerdo con nuestra naturaleza, por lo que se identifica con nuestro *conatus*. Dadas las características de esta tendencia, la virtud se deseará por sí misma y será causa de *alegría*, de nuestra felicidad (Escolio Prop. XVIII, *E4*). La virtud será la búsqueda de la utilidad propia (Prop. XX, *E4*), según la guía de la razón y no habrá virtud previa a esta, o desligada de ella. Además, como vemos en la Prop. XII (*E4*) la virtud consistirá en una afirmación completa de nuestra esencia: “nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sino desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”. Con esta afirmación Spinoza no hace sino introducir un matiz propiamente suyo (Domínguez, 2019, p. 424), a saber, que la felicidad y la virtud no están desligadas del vivir mismo. La felicidad no deviene de la perfección que alcanzamos obrando, sino del obrar mismo, del proceso y de lo que conlleva. Esta brota

del proceso de formarnos ideas adecuadas, que son las únicas que nos llevan necesariamente a una mayor perfección. La razón será la salvaguarda de la orientación ética (Prop. XXIII-XIV, *E4*), porque solo con ella podemos realizar exitosamente la búsqueda de nuestra propia utilidad⁴¹. Debemos también señalar que la razón no es para Spinoza una facultad hipostasiada, sino el hecho activo de formarse ideas adecuadas, es un *entender (intelligere)* si atendemos al texto latino⁴².

En nuestra opinión, la ética de Spinoza remite directamente a la política, no necesariamente a la del Estado, pero sí a la de la comunidad; una política de la semejanza entre cuerpos. Siguiendo el desarrollo de la Parte IV de la *Ética*, la razón tiene una doble función; por un lado, desde la razón comprenderemos la utilidad de los otros para una vida plena; y por otro, solo desde la razón concordaremos con los demás. Desde la Proposición XXIX al final de la Parte IV, vemos este tema desarrollado en profundidad. La idea principal que Spinoza pone de fondo es que aquellos que se encuentran sometidos a las ideas inadecuadas no desarrollan su potencia, y no se puede concordar desde lo que se carece (Demostración Prop. XXXII, *E4*); lo que nos conviene lo hace desde un criterio de semejanza (Prop. XXIX, *E4*). En general, será bueno aquello que aumente la sensibilidad del cuerpo ante el mundo exterior y, por esto último, lo que aliente a los hombres a reunirse en sociedad de forma pacífica (Domínguez, 2019, p. 435).

Visto esto y teniendo en cuenta de que dos de sus tres obras de madurez tratan específicamente el tema político, podemos deducir que la política es una preocupación central en la reflexión spinozista⁴³. Incluso en su obra temprana:

⁴¹ Dice Domínguez (2019, p. 424): “en el sentido de un poder orientador, y no, como decían los medievales, despótico”. El contraste es incluso con Descartes (2003, p. 111), porque aunque él también habla de la razón como guía, le otorga un poder moral que ejecuta la facultad de la voluntad.

⁴² Nosotros, para las consultas del texto original, hemos consultado la edición de la *Ética* de Pedro Lomba (Spinoza, 2023).

⁴³ Para Domínguez (2019, p. 365), la ética está orientada hacia la política y la política hacia la ética. En nuestra opinión y también la de Negri (2006, p. 308), el pensamiento de Spinoza va un paso más allá de

Este es el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo. (§14, *TRE*)

Este fragmento concuerda directamente con las ideas de la Parte IV de la *Ética* que estábamos tratando, el hombre que se guía por la razón buscará y promoverá aquello que más le conviene, que no es otra cosa que los demás se guíen por los mismos derroteros que él. La virtud del hombre se encuentra junto a los otros (Corolario II Prop. XXV, *E4*). No habrá cosa más útil para el hombre que todos apetezcamos aquello que nos conviene por esencia. Así reza la Demostración de la Proposición XXXVII de la Parte IV, aquí sitúa Spinoza los fundamentos del Estado, de la *civilitas*. En ningún momento parece Spinoza perder este horizonte de vista, si nos remontamos a la Parte II, encontramos quizás una enunciación mucho más explícita que también nos ofrece su postura acerca de la excelencia ética: “Esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie” (Escolio Prop. XLIX, *E2*). Si algo caracteriza al hombre virtuoso es su lucha contra las pasiones tristes, por lo que tratará de no alimentar ningún odio contra los demás; las pasiones tristes siempre tienen una incidencia negativa en nuestra perfección, disminuyen nuestra potencia de obrar (Prop. XLV, *E4*). Aquel que se guíe por la razón tratará de transmitir a todos los demás en amor y generosidad, porque igual de peligroso es padecer odio, como que los demás lo hagan (Demostración Prop. XLVI, *E4*). El virtuoso se regirá ante todo por la firmeza y la generosidad (Prop. XLI, *E5*), y su esfuerzo por moderar los afectos conllevará necesariamente su acción en la comunidad, no hay beatitud sin otro.

esta afirmación, siendo la política el culmen de su obra metafísica (y por ende, también la ética, subordinada a lo común).

Por último, ya podemos hacer un breve retrato de en qué consiste la felicidad para Spinoza, o, dicho en sus palabras, cuál es la poder del entendimiento humano. Realmente, ya hemos dicho en qué consiste, es decir, en la posibilidad de aumentar nuestra potencia de obrar, de formarnos ideas adecuadas sobre aquello que nos conviene y llevar así a término nuestra esencia. Volviendo a la Parte II:

“Esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego (...) nos enseña en qué consiste la más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan (...) siendo así que la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad”. (Escolio Prop XLIX, *E2*)

Para el filósofo judío, la felicidad se alcanza haciendo que desde la génesis de ideas adecuadas se forje un deseo acorde a ellas, que deseemos aquello que nos es útil por naturaleza (Prop. LXI, *E4*). Aunque va un paso más allá, ya que afirma que el virtuoso es el que desea en mayor grado (Escolio Prop. LXVI, *E4*). El ideal no es el del asceta⁴⁴, el que modera su deseo, sino el que lo estimula debidamente desde la comprensión del orden de las afecciones; para Spinoza no podemos anular nuestro deseo, sería destruir nuestra esencia, un imposible. La virtud conlleva desear lo que *es*, la conciencia de la necesidad (§11, Cap. II, *TP*). La acción ética es producción, producción de un deseo racional.

⁴⁴ “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo” (Prop. LXXIII, *E4*).

Conclusiones: Una breve síntesis

Dibujadas las dos perspectivas éticas de estos autores, podemos por fin aventurarnos a hacer una breve comparación sintética de sus filosofías, de sus diferencias y de sus puntos de convergencia. Este trabajo no resulta sencillo, entre otros motivos, por ser dos filósofos pertenecientes a contextos completamente diferentes respondiendo, por ello, a motivos diversos que movieron su filosofar. No es una confrontación directa, como bien podría ser Platón-Aristóteles, o Descartes-Spinoza, teniendo en cuenta que entre ellos conocieron directamente su obra y que, de algún modo, el pensar de ambos se encuentra relacionado en una dinámica de respuesta⁴⁵. Así es que Aristóteles alude a las ideas platónicas en 1096a10-1097a15 de la *EN* y que, entre otros muchos pasajes de la producción spinozista, hay referencias directas a Descartes en el Prefacio de la Parte V de la *Ética*. Por tanto, hemos de ser conscientes de la brecha que se abre entre los dos autores que nos ocupan, siendo toda semejanza y diferencia *sui generis*, por lo que no conviene tomar lo siguiente en un sentido literal; más bien, precisamente como lo hemos propuesto, como comparativa.

A parte de todos los puntos en los que estos dos autores se tocan asintóticamente, creemos y justificamos así el título de este escrito, que hay un eje vertebrador entre las propuestas aristotélicas y las spinozistas, que es el que la ética tiene que ver con el cuerpo y el deseo. Como decíamos antes, cada autor imprime su huella específica a esta afirmación y hemos de recalcar esto especialmente, para no caer en malentendidos o estirar demasiado a nuestro favor el pensamiento de estos dos grandes filósofos. Para realizar esta afirmación nos basamos principalmente en la doctrina de la deliberación de Aristóteles, en la que la finalidad es que el deseo quede dirigido por el pensamiento

⁴⁵ Sabemos que Spinoza conocía, al menos parcialmente, la obra ética de Aristóteles (Cap. V, *TTP*).

mediante el establecimiento de los medios adecuados, junto al control del placer y displacer (1105b1-20), para que quede posibilitada la acción recta (1339a25-27). Ante un determinado deseo, deliberamos cuáles son los medios para su consecución, dichos medios deben de ser posibles de realizar, para encajar dentro de las exigencias de la *boulesis*; una vez deliberados, se realiza la elección (*proáiresis*) de dichos medios para su posterior implantación acción (Ross, 2022, p. 224). Este procedimiento es contingente, está expuesto al error dada su naturaleza, fuera de la seguridad de lo apodíctico. Toda deliberación y acción ética requiere de un buen tino (*stochastique*) (1142b 5-10). Podríamos decir así que la potencia de la acción ética no es absoluta, está ligada al mismo contexto que le impide la infalibilidad. De esta forma, la instancia que nos guarda de errar será clave en la ética. Aristóteles cifra esta cualidad en la prudencia (*phrónesis*), siendo la moderación (*sophrosyne*) su bandera y estandarte (1140b 10-15). El método ético aristotélico adopta esta forma para generar un *deseo deliberado* (*órexis bouleutiké*), un deseo que quede orientado por la razón (1138a25-30) para que el hombre sea principio y generador de sus acciones desde la orientación de su modo de ser (1113b-1114b). Lo principal de la ética será la tendencia a la perfección, a la vida buena, *eudaimonía*. Ambos autores concordarán en la coincidencia entre virtud y felicidad, la tendencia al bien y a la perfección y la coincidencia entre la virtud moral y el dictamen de la razón. Incluso utilizará expresiones similares, como *recta ratio*⁴⁶ (Domínguez, 2019, p. 423-424) y el poder de la razón sobre las pasiones consistirá en conocerlos. Desde el conocimiento se ordenan e integran moderadamente, siendo así la acción ética un continuo movimiento dinámico del que procede la propia virtud; el deseo es una potencia positiva (Domínguez, 2019, p. 512). Pero aun así, lo que caracteriza a la ética es un obrar, no un conocimiento, en todo caso actuamos desde él, pero no por él. Esto hace que el objeto de la ética no sea

⁴⁶ Aristóteles también utiliza la metáfora de la rectitud, sobre todo en relación a la acción y el deseo (1139a26).

una verdad. Ya vimos con Aristóteles que la *proáiresis* se diferenciaba de la *doxa* en que su objeto no es la verdad o la falsedad, sino lo conveniente o no y que no le preocupa el Bien, sino lo *bueno*. Para Spinoza la ética tampoco busca unas nociones morales hipostasiadas, sino lo útil; es decir, lo *bueno* y lo *malo*, que no gozan de ningún tipo de universalidad, sino que depende únicamente de lo que pueda aumentar nuestra potencia de obrar.

Spinoza también le otorga un lugar central al deseo (Prop. IX, *E3*) y al cuerpo (Prop. XIII, *E2*). Sin embargo, plantea varias diferencias frente a Aristóteles. Las más notables son dos, la negación de la capacidad de ser principio de nuestros actos y la condena a la causa final. La posición aristotélica presupone que existe una facultad que puede escoger libremente, tras la deliberación, los medios hacia los cuales orienta su acción (*télos*) (Domínguez, 2019, p. 402). Spinoza rechaza todos estos conceptos e introduce en su lugar las nociones de poder y de potencia (Domínguez, 2019, p. 411). Para Aristóteles, el deseo es la tendencia hacia un fin (1094a1-5). Dicho fin no se puede alterar ya que nos corresponde por naturaleza, en nosotros el deseo actúa como causa final. Aquel que no alcance aquello que le propone su deseo es porque no ha sido capaz de generarse medios suficientes, ya que estos no nos corresponden naturalmente. En cambio, ya hemos visto en el apartado “2.2” la crítica que realiza Spinoza a estas ideas de carácter finalista. El deseo no es para Spinoza una tendencia, sino un *ímpetus*, la fuerza inmanente que nos lleva a apetecer; es la causa eficiente de nuestros actos, ciego más allá de conservarse. La posibilidad de ser principio activo de nuestras acciones se ve más complicada que en el panorama aristotélico. Por ello el filósofo judío habla en todo momento de *moderar* los afectos (Prefacio, *E5*), orientarse entre ellos hacia los que más nos convengan por naturaleza, reprimiendo dentro de lo posible los que nos alejen de lo útil. Para Domínguez (2019, p. 413), es en este matiz donde se tiende el puente entre estos

dos autores y que cifra en el Prefacio de la Parte III de la *Ética*. En él, Spinoza vendría a aportar lo que considera una novedad: “nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos” (Prefacio, *E3*). La ética de Spinoza es en sí un acto de prudencia, conoce de antemano la dificultad de lo que propone y en muchos puntos parece que no hablase sino de un desiderátum. Y aunque ocupe un lugar eminente, la virtud central para nuestro filósofo judío no coincide con la *phrónesis* aristotélica, sino con la *firmeza* y la *generosidad*; aunque ambas se relacionan en que tanto el prudente como el firme y generoso concilian el amor y virtud propias con las ajenas (Domínguez, 2019, pp. 512-513; 1129b15-1130a10). No podemos olvidar que para ambos autores no podemos realmente diferenciar entre ética y política, quedando la primera siempre a merced de la segunda, ya que se comporta como su condición de posibilidad. Pero insistimos en la centralidad de la prudencia aristotélica en la obra de Spinoza, incluso como premisa metodológica ante la impotencia y el peligro de la superstición (Tatián, 2014, p. 59): “siempre que tengamos cuidado con no concluir nada si no es de premisas evidentes” (Escolio Prop. XXXI, *E5*), también: “me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas” (§4, Cap. I, *TP*). La prudencia, si para Aristóteles viene de la contingencia característica de la *praxis* humana, para Spinoza vendría del Axioma de la Parte IV de la *Ética*; de la conciencia de la finitud y tragedia humana (Tatián, 2014, p. 69), de una batalla que está ya perdida.

Otro aspecto que une a estos dos filósofos es la unión entre ética y política. Ya vimos que Aristóteles considera la ética como una disciplina política en el libro I de *EN* y que Spinoza tiene en todo momento el horizonte de la *civitas* en mente cuando habla sobre el hombre virtuoso, ya sea en el Escolio de la Prop XLIX de la Parte II de la *Ética* o en las últimas proposiciones de la Parte IV. Desde lugares bien diferentes, tanto Spinoza

como Aristóteles consideran al hombre como un ser social no pudiendo divorciar el comportamiento virtuoso con la relación comunitaria. Siendo el hombre ético el que comprende la importancia de la comunidad y el que aporta todo lo posible a ella, ya que es imposible realizar la virtud fuera de sus fronteras (1094b5-10; Prop. LXXIII, *E4*). Desde estas perspectivas, la virtud no nacerá sin el otro, sin la comunidad de otros que posibilita materialmente y espiritualmente la educación hacia la acción correcta.

El fin último del Estado no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno (...) que ellos se sirvan de su razón libre y no se combatan con odios (...). El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. (Cap. XX, *TTP*)

Por último, la virtud es para ambos algo apetecible en sí mismo; ya sea porque es perfecta y lo perfecto es autárquico o por ser una tendencia hacia la perfección que, como ocurría con la prudencia en Aristóteles, no se separa el resultado del proceso. El premio de la virtud no está en el resultado, sino en el mismo obrar, ahí reside la beatitud o *eudaimonía*. La felicidad no proviene sino del ejercicio de la propia virtud (Prop. XLII, *E5*; 1098b30-1099a15); es decir, para ambos la virtud ética es autárquica y reside en la acción.

Bibliografía

- Araos San Martín, J. (2006). La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica. En *Revista electrónica diálogos educativos. año 3, N° 6* (pp. 13-38). http://www.umce.cl/~dialogos/n06_2003/araos.swf: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. Barcelona: Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos aires: Prometeo libros.
- Cohen, D. (2003). *El suicidio: deseo imposible*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2020). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Fábula.
- Domínguez, A. (2019). *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Salamanca: Guillermo Escolar Editores.
- Esquilo. (2021). *Tragedias Completas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hesíodo. (2019). *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. (1990). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del Psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Leibniz, G. (1983). *Monadología*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Lledó, E. (2019). Introducción. En Aristóteles, *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo* (pp. 5-120). Barcelona: Gredos.
- Maquiavelo, N. (s.f.). *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Obtenido de http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t91.pdf
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Negri, A. (2006). *Spinoza*. Roma: 2006.
- Peña, V. (2011). Introducción. En B. Spinoza, *Ética* (pp. 9-49). Madrid: Alianza Editorial.
- Platón. (2017). *La República*. Barcelona: Espasa Libros.
- Ross, D. (2022). *Aristóteles*. Barcelona: Gredos.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la Reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.

- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2020). *Correspondencia*. Salamanca: Guillermo Escolar Editor.
- Spinoza, B. (2023). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Tatián, D. (2014). *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue.
- Vecchio, A. (2022). Apuntes sobre el fenómeno de la deliberación en Aristóteles: prâxis individual y política. En *Tábano*, n. 20 (pp. 55-82).
<https://doi.org/10.46553/tab.20.2022>: Universidad Nacional de San Martín.
- Virgilio. (1990). *Geórgicas*. Madrid: Gredos.