

EL DESEO ACTIVO DE AMAR (afecto y materialismo en Spinoza)

por Aurelio Sainz Pezonaga

*Resbalo en mí mismo cambiando de nombre,
cambiando de forma, cambiando el futuro.
Es el amor -se entiende- o bien -no se entiende-
la libertad abierta: vivir de entregarse.*

Gabriel Celaya

La voluntad de unirse

Un aspecto fundamental del amor es, como lo han entendido muchos otros pensadores, lo que Spinoza llama “la voluntad del amante de unirse a la cosa amada”. El giro decisivo, sin embargo, que Spinoza introduce en la reflexión acerca del amor consiste en sostener que, por mucho énfasis que haya que poner en la voluntad de unirse, eso no significa en absoluto que haya que considerar que esta voluntad sea algo más que un aspecto, una propiedad del amor. La voluntad de unirse ha de considerarse como un aspecto fundamental y, al mismo tiempo, sólo como un aspecto o efecto del amor, nunca como su esencia.

La esencia del amor es ser una alegría acompañada por la idea de una cosa. La voluntad de unirse, por su parte, es la persistencia de la unión entre la alegría y la idea. Es, así, el deseo que brota del amor y por el que nos esforzamos en imaginar o recordar aquello que nos produce alegría. Y, si incluimos al cuerpo, el apetito de unirse es el esfuerzo por promover que lo que nos produce alegría exista o suceda. Pero, en cualquiera de sus aspectos, el deseo de unirse no es sino una propiedad o un efecto que se sigue del amor, no su esencia, no su causa.

Con respecto al amor encontramos, entonces, como con la “doctrina acerca del fin” de la que se ocupa el Apéndice de la Parte I de la *Ética*, que es común considerar “como efecto lo que es en realidad causa”. Y como ocurre con el finalismo, lo que está detrás, trastocando la causa por el efecto, es la creencia en la

voluntad libre. Y, además, la consecuencia es también la misma: al confundir la causa con el efecto, se pierde la capacidad de explicar el amor.

Poder explicar el amor implica poder explicar la voluntad de unirse, poder determinar cuál es su causa. E implica, por tanto, explicar la voluntad no como un “libre decreto del ánimo”, no como un consentimiento, sino como un contento: la alegría sostenida o fortificada del amante. Y explicar el unirse no como una posesión que se anhela o se teme perder, sino como una forma (una relación podríamos igualmente decir) constituida por la representación de una causa exterior y el paso a una mayor perfección mental¹.



1. Las referencias a la *Ética* son las siguientes: de la Parte III, proposiciones 12, 28, 37 y definición de alegría y explicación de la definición del amor; de la Parte V, prop. 2.

Y aquí, diría yo, está la clave de todo pensamiento acerca del amor: ¿qué significa “unirse”? La originalidad de Spinoza consiste en entender el amor como un individuo². En cuanto afecto de la mente, el amor es una cosa singular en la que “varios individuos cooperan a una sola acción” de tal manera que todos son a la vez causa de un solo efecto³. Ser una cosa equiva- le a ser una causa y viceversa. Y ser una cosa singular es ser un individuo compuesto de individuos. El amor está compuesto, según la segunda proposición de la Parte V, de un afecto de alegría y de la idea de una causa exterior que lo acompaña. Y, a su vez, la idea también hemos de entenderla como compuesta de otras ideas.

Esto es, si queremos saber lo que es el amor, no podemos dejarnos caer por el despeñadero sin fondo del libre consentimiento. El amor es un compuesto y se explica por la unión de sus elementos componentes: una alegría (esto es, un incremento de la potencia) y la idea de una causa exterior. La voluntad de unirse es una propiedad del amor porque no es sino el aspecto de la continuación indefinida de la unión de la alegría y de la idea. La voluntad del amante de unirse a la cosa amada no es otra cosa que la persistencia de la unión entre la alegría y la idea de la causa exterior: el *conatus* sostenido o fortificado de esa



unión. El amor, entonces, tiene su propio *conatus*, se

esfuerza por perseverar en el ser. Y la “voluntad de unirse” es el logro sostenido de ese esfuerzo, el amor bajo el aspecto de su persistencia.

El amor es, como digo, un individuo. Y un individuo se conoce cuando se conocen sus elementos y el modo en el que éstos se articulan para formarlos: la articulación de sus elementos es su causa inmanente. Y así, el amor, mentalmente, es la articulación de la alegría con la idea de la cosa exterior.

La idea inadecuada del amor pasional

Ahora bien, cuando el amor sea una pasión, la idea de la causa exterior que acompañe a la alegría será una idea inadecuada.

Las ideas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, son compuestas. La diferencia entre ambas, sin embargo, reside en la oscuridad, mutilación o concatenación fortuita de las segundas y en la claridad, completud y orden lógico de las primeras. Las ideas inadecuadas son oscuras porque sus ideas componentes no se distinguen unas de otras. La razón de que no se distinguen es o bien que las imágenes están completamente confundidas en el cuerpo o bien que se agolpan en tal cantidad que desbordan la capacidad de la imaginación. Las ideas inadecuadas son mutiladas porque son consecuencias sin premisas o efectos sin causa conocida, porque no captamos las ideas que las componen ni su articulación lógica. Las ideas inadecuadas se concatenan fortuitamente, esto es, según se presentan las cosas, “según el orden común de la naturaleza”, al albur de la contingencia de los encuentros⁴.

Como bien plantea Juan Domingo Sánchez Estop, la *ad-aequatio* a la que se refiere Spinoza al hablar de ideas adecuadas e inadecuadas es la igualdad entre las potencias del efecto y de la causa⁵. Una idea es adecuada cuando es producida, construida lógicamente por la mente sola; y es inadecuada cuando es producida, construida por la mente y por alguna otra idea sin que la mente sea capaz de distinguir de qué modo interviene cada una de las ideas (ella misma y las demás) y de qué modo se articulan. Las ideas

2. “La forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos” (E II, prop. 13, lema 4.).

3. E II, Def. 7.

4. Resumen muy someramente la concepción de la idea inadecuada que Spinoza expone en diversas proposiciones de la Parte II de la *Ética*.

5. Ver su definición de “Adecuación-inadecuación” en el léxico que acompaña su traducción de la correspondencia de Spinoza. *Spinoza, Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988.

componentes están implicadas, pero no explicadas. En definitiva, las ideas son inadecuadas cuando la mente es causa parcial de las mismas. Y aunque Spinoza denomine “pasiva” esta causalidad parcial, se entiende que por “pasividad” está queriendo decir una actividad no adecuada. En fin, el ser causa parcial lleva a la mente a generar una representación indeterminada de su objeto que Spinoza llama por ello “idea inadecuada”.

La idea inadecuada que acompaña a la alegría en el amor, implica una unión entre el amante y la cosa amada (una unión que es causa del aumento de potencia del amante, de ahí la alegría), pero no explica la unión efectiva entre ambos, sino que presenta una unión indeterminada (mutilada, confusa y sin orden respecto al entendimiento⁶). El amor pasional es la unión entre la idea inadecuada de la cosa amada y la alegría del amante, en la que éste desconoce de qué modo se une de manera efectiva con lo que ama.

Siempre que estemos hablando, por tanto, de un amor pasional, y no de generosidad, concordia, amor engendrado por la libertad o amor intelectual de Dios, es decir, siempre que la idea que se una a la alegría sea inadecuada, lo efectivamente unido en el amor queda sin explicar, sin determinar. En los puntos siguientes intentaremos especificar de qué manera se vive esta relación imaginaria con lo amado, por ahora, cabe recordar que en Spinoza la unión que no está explicada en el amor pasional, pero que actúa igualmente en él, es la cooperación de varios individuos en la producción de un solo efecto⁷. Esos varios individuos y su forma de cooperar es lo que queda sin determinar en la idea inadecuada y lo que determinará el conocimiento verdadero.

Esto así, podemos decir que la concepción del conocimiento de Spinoza reside en la equiparación de conocimiento y potencia cognoscitiva. Formamos ideas inadecuadas en tanto que la potencia de nuestra mente no alcanza para producir ideas adecuadas, en tanto, que no somos capaces de distinguir los elementos y reconstruir su articulación lógicamente. Por ello, la relación entre ideas adecuadas e inadecuadas es una relación agonal por la que o bien la potencia de un individuo que no somos nosotros se impone sobre la nuestra, o bien nosotros desplegamos nuestra potencia hasta el grado de clarificar,



completar y encadenar lógicamente lo que era confuso, mutilado y lógicamente desordenado.

De este modo, la potencia del amor pasional es la potencia de un individuo que no somos nosotros, aunque nosotros formemos parte de él y formar parte de él haga que nuestra potencia sea mayor. Ahora bien, lo que está en juego en Spinoza es hasta dónde alcanza el aumento de potencia que conlleva para nosotros entrar en la relación amorosa pasional, si da paso al conocimiento, convirtiéndose entonces en un amor activo y libre, o si, por el contrario, conduce a otras pasiones tristes, al odio, a la ambición y a la envidia.

Mientras el amor sea pasional, la potencia de la relación amorosa se impone sobre la nuestra. Sólo en el amor activo, donde la idea que acompaña a la alegría es adecuada, es decir, en la generosidad, la concordia, el amor engendrado por la libertad o el amor intelectual de Dios, nuestra potencia ha adquirido la capacidad de producir la idea de la unión efectiva con lo que ama.

En fin, la voluntad de unirse es un aspecto fundamental del amor, aunque no es su esencia, porque en la continuidad de la unión amorosa pasional y en el modo en el que esa continuidad se desenvuelva, fortaleciéndose o debilitándose, reside la posibilidad de alcanzar la potencia cognoscitiva racional o recaer en

6. E II, prop. 40, esc. 2.

7. Ver EII, def. 7.

la tristeza. El amor pasional es el punto de partida ineludible; es el aumento de potencia que puede hacer que alcancemos la potencia racional en un grado cada vez mayor. Pero que sea un punto de partida no quiere decir que anticipe ningún fin. No hay ninguna necesidad teleológica en este gozne. También desde el amor pasional podemos volver a perder la potencia ganada sin haber alcanzado ningún grado de racionalidad. Usando las conocidas palabras del Apéndice del *Tratado teológico-político*, cabe decir que el amor pasional puede conducirnos tanto a luchar por nuestra esclavitud como a hacerlo por nuestra salvación.

El contenido de sí y el amor del otro

Podemos dejar establecido, entonces, desde el pensamiento filosófico de Spinoza, que el amor no puede plantearse en absoluto como un relación simple de la amante con lo que ama. El amor es una relación compleja. La primera complejidad que ha quedado al descubierto es que la “unión” implicada en el amor es doble. Está la unión del afecto alegre con la idea inadecuada de la cosa amada. Pero, además, está también la unión de varias ideas (de las que nada más hemos dicho) implicada pero no explicada (por ello es inadecuada) en la idea de lo amado. Ahora bien, para poder seguir explorando con mayor distinción la complejidad del amor, han de tenerse en cuenta necesariamente otros dos aspectos.

El primero proviene del hecho de que “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”⁸. Esto es, en la idea inadecuada que en el amor acompaña a la alegría está implicada la idea que tenemos de nosotros mismos. En la idea inadecuada del cuerpo del otro está siempre incluida la idea de mi cuerpo. Lo que significa que la alegría del amor se une, por tanto, también con esta última. El amor pasional hacia otro lleva también siempre implícito un amor hacia uno mismo.

El segundo aspecto que es necesario incluir en la complejidad del amor, cuando es amor a una perso-

na, es la reciprocidad afectiva. En la idea inadecuada del ser amado, además de la idea que nos hacemos de nosotros mismos, está incluida la imaginación de la idea que la persona amada se hace de nosotros y del afecto que creemos despertar en ella. Veremos este



segundo aspecto al hilo del primero.

El amor hacia uno mismo (*filauthia*) o contenido de sí (*acquiescentia in se ipso*) tiene una consideración paradójica en la *Ética* de Spinoza. Para empezar, Spinoza define el contenido de sí dos veces. Por un lado, define el contenido de sí en relación con la voluntad libre y lo opone al remordimiento. Así la diferencia entre contenido de sí y remordimiento reside en la alegría o tristeza a las que acompaña “la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma”⁹. Por el otro, lo entiende como “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”¹⁰ y la opone a la humildad como “tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad”¹¹.

La cuestión, sin embargo, no queda ahí. Cuando en el escolio de la proposición 55 de esta Parte III, Spinoza define el contenido de sí de la primera forma, lo presenta como causa del odio y la envidia a los que los hombres son proclives por naturaleza. Al mismo

8. E II, prop. 16, cor. 2.

9. E III, Def. 27.

10. E III, Def. 25.

11. E III, Def. 26.

tiempo, sin embargo, en el esolio de la proposición 52 de la Parte IV dice que el contenido de sí mismo es el “mayor contenido que puede darse”.

Esta segunda discrepancia procede, en efecto, de que el contenido de sí puede nacer tanto de la razón como de la pasión. Si nace de la razón, es “el mayor contenido que puede darse”, si nace de la pasión, es causa (o puede serlo) del odio y la envidia. Ahora bien, ¿por qué es así?

Mi tesis es que es así porque la idea que acompaña a la alegría en el contenido de sí pasional, el que es (o, al menos, tiende a ser) causa del odio y la envidia, es la idea inadecuada de la que dependen todos los prejuicios sobre nosotros mismos, esto es, el imaginarnos que somos libres.



La razón es que imaginarnos siendo libres es el modo en que con más fuerza podemos imaginar, no conocer, aquello que afirma nuestra potencia de obrar. Es el modo en que, tratándose de imaginación y no de conocimiento, en mayor medida se afirma nuestra potencia de obrar. Esto es así, a su vez, porque, en ese caso, la potencia de obrar de cada uno es

“percibida por sí misma, sin las otras” como dice Spinoza en la demostración de la proposición 49 de la Parte III de la *Ética*. Imaginarnos siendo libres es la forma en que mejor podemos “distinguirnos”, el modo en que “con mayor distinción se imagina [la mente] a sí misma e imagina su potencia de obrar”¹². Insisto en que es como mejor se “imagina” y no como mejor se conoce, o también se podría decir, como en la proposición 5 de la Parte V, que es así cuando la mente “simplemente [*simpliciter*]” se imagina a sí misma. Se imagina simplemente a sí misma en un triple sentido. Se concibe sólo imaginariamente, sin rastro de conocimiento verdadero. Se concibe a ella sola, sin rastro de las demás cosas. Y se concibe simple, indescomponible.

En efecto, la creencia en la voluntad libre va indisolublemente ligada a una concepción enteramente imaginaria de nosotros mismos como identidades perfectamente separadas de todo lo demás y como seres completamente simples. Ya que sólo (1) la exclusión de todo posible conocimiento verdadero de las causas que nos llevan a actuar, (2) la distancia de la separación con respecto a los demás seres y (3) la imposibilidad de ser resultado de una combinación de elementos podrían garantizar que nuestras decisiones se tomaran sin que nada externo las determinara¹³.

Ahora bien, si imaginamos, por el contrario, que una cosa es necesaria, entonces “imaginaremos que es causa de ese afecto no ella sola, sino unida a otras cosas”¹⁴. Y por ello, imaginarnos a nosotros mismos como necesarios, implica considerarnos confundidos con otras cosas, sin podernos distinguir de lo que nos rodea. Y eso, sin ir más lejos, es lo que ocurre cuando a la imaginaria libertad se opone el determinismo imaginario, que entonces es caracterizado por los defensores de la voluntad libre como indistinción entre el hombre y la piedra; indistinción a la que oponen el hombre perfectamente inmaterial y, por tanto, distinto de todo lo que percibimos¹⁵.

Esto así, lo que enfatiza Spinoza respecto al imaginar que somos libres es que el afecto que sintamos respecto a nosotros mismos será mucho más vehe-

12. E III, prop. 53.

13. Me he extendido algo más sobre este tema al hilo de la reseña de *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos* de Warren Montag, publicada en el número anterior (2) de *Youkali*.

14. E III, prop. 49.

15. En la proposición 5 de la Parte V, Spinoza identifica “simplemente imaginar una cosa” con “imaginarla libre”. Dado que en E IV, prop. 11, habla claramente de imaginar una cosa como necesaria, entenderemos entonces que esta última percepción exige algo de conocimiento.

mente¹⁶ si nos imaginamos libres que si imaginamos ser necesarios¹⁷. Y en iguales condiciones, por tanto, la libertad imaginaria se impondrá en nuestra mente al determinismo imaginario. Todo lo cual significa, entonces, que nuestro propio *conatus* por su esencial característica de ser una lucha tenaz por la alegría¹⁸ tiende a imponer la libertad imaginaria sobre cualquier otra consideración imaginaria. Ya no es sólo, en efecto, como ha apuntado Spinoza en las Partes I (en el Apéndice) y II, que la causa de la creencia en la voluntad libre sea la ignorancia de las causas que nos llevan a actuar. Lo que es igualmente fundamental es que esa ignorancia en ciertas circunstancias es sostenida por nuestro propio *conatus*.

Lo diré de un modo más ordenado. Imaginarnos libres nos permite distinguirnos de los demás seres con más fuerza que si nos imaginamos determinados. En ausencia de un conocimiento verdadero de nosotros mismos (estamos hablando todo el tiempo de imaginación), por tanto, cuanto mejor nos distingamos de los demás seres imaginándonos libres, más nos alegraremos. Dado que, según la proposición 54 de la Parte III, “el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar”, en estas circunstancias, el alma se esforzara por imaginarse libre. De este modo, el amor propio pasional fundado sobre la creencia en la voluntad libre se reproduce a sí mismo al promover la ignorancia en la que se sostiene. Estamos implicados en un ciclo de servidumbre por el que el propio *conatus* pasional, que se imagina ser libre, promueve su propia impotencia.

¿Qué ocurre, entonces, cuando junto al amor propio interviene nuestra imaginación del afecto que los demás tienen respecto a nosotros?

El concepto sobre el que descansa la explicación de esta peculiar relación afectiva es el de emulación. Spinoza lo define como “el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tie-



nen ese mismo deseo”¹⁹. De la emulación surge tanto la conmiseración como la gloria y su exceso, la ambición, “deseo que mantiene y fortifica todos los afectos”²⁰. La gloria es “una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”²¹. Por ella y por nuestro deseo de alegría, tendemos a amar lo que otros aman y queremos que los otros amen lo que nosotros amamos.

Cuando de lo que se trata es del amor imaginario a nosotros mismos, ambos bucles de amor refuerzan el ya vehemente amor propio. Nuestro deseo de amarnos a nosotros mismos nos impulsa a buscar que los otros nos amen, porque cuanto más nos aman los otros más nos amamos a nosotros mismos. Buscaremos que los otros nos amen, o bien, amando lo que ellos aman, o bien intentando por cualquier otro medio que amen lo que nosotros amamos, en primer lugar a nosotros mismos. En cualquier caso, la idea de sí mismo que sale reforzada es aquella en la que nos imaginamos “sin las otras cosas”. Y el resultado es la ambición, que nos hace odiosos los unos a los otros.

16. E III, prop.35, esc.

17. El cual a su vez será más fuerte que el producido por algo que imaginamos posible o contingente (E IV, prop. 11)

18. Ver Bove, L., “Subjectivité éthique et logique de l’affirmation des forces”, en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado (Actas del Congreso Internacional : Almagro, 24-26 de octubre, 1990)*, edición preparada por Atilano Domínguez, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1992, págs. 109-121, y “Théorie de l’amour-propre et de l’orgueil”, *Studia spinozana*, Königshausen und Neumann, Würzburg, vol. 8 (1992), págs. 69-93.

19. E III, Def. 33.

20. E III, Def. 44, Exp.

21. E III, Def. 30.

La vehemencia del amor propio cuando nos imaginamos ser libres, unido a la emulación, conduce a un deseo inmoderado de gloria, a la ambición. Si el amor imaginario hacia otro es también siempre amor hacia uno mismo, como decíamos, y es también deseo de gloria, porque el amor propio no puede dejar de buscar la gloria, estará siempre compuesto por un elemento ineludible de ambición y, por tanto, podrá convertirse fácilmente en odio²².

De esta manera, la voluntad de unirse del amor pasional es, paradójicamente, al mismo tiempo un esfuerzo sostenido por mantener o fortalecer el amor a mí mismo en cuanto me imagino aislado de las demás cosas. La voluntad imaginaria de unirse es una voluntad, inefectuable, de estar separado. Por supuesto, la única manera de estar separado al tiempo que me uno es crear, imaginariamente, una unidad separada donde yo esté incluido junto con la cosa cuya idea acompaña mi alegría:

“El amor -había dicho, en efecto, Descartes en *Las pasiones del alma*- es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes... Por lo demás con la expresión ‘a voluntad’ no pretendo aquí hablar del deseo, que es una pasión aparte y se refiere al porvenir, sino *al consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como*



unidos con lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada la otra”²³. Imaginamos, entonces, un todo en el que amante y amado son partes.

Ahora bien, desde el punto de vista de Spinoza que estamos examinando, ¿qué estatuto podemos conceder a este todo que imaginamos, (que lo imaginamos lo dice también Descartes)? Desde luego este todo que imaginamos no es una cosa singular, en tanto que conjunto de individuos que cooperan a una misma acción, siendo entre todos causa de un solo efecto. Si lo imaginamos es porque en efecto no somos capaces de articular esos elementos distinguiéndolos unos de otros para conformar una explicación causal. Si lo imaginamos es porque no sólo imaginamos el todo sino también las partes. Imaginamos la unión e imaginamos a la amante y a lo amado. Nos imaginamos a nosotros mismos, amantes, en cuanto nos concebimos consintiendo a la imaginación del todo, y nos imaginamos lo amado. Y, siendo que la imaginación no puede determinar relación alguna efectiva entre partes indeterminadas, el todo que produce es una fusión donde las partes son indistinguibles, donde las partes no pueden concebirse nunca, a su vez, como todos.

La imaginación de lo amado, sin embargo, tiene, afirma Descartes, tres variantes según nuestro afecto hacia ello sea menor, igual o mayor que el que nos dispensamos a nosotros mismos. Afecto, amistad y devoción son las variaciones del amor entendidas desde el modo en que imaginamos lo amado. Tenemos afecto por lo que apreciamos menos que a nosotros mismos, amistad hacia lo que apreciamos igual, devoción por lo que estimamos más. El carácter teológico-político de la devoción es subrayado por el mismo Descartes: “En cuanto a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana divinidad, de la que no se podría dejar de ser devoto cuando se la conoce como es debido, pero también uno puede tener devoción por su príncipe, su país, su ciudad, e incluso por un hombre particular, cuando se le estima mucho más que a uno mismo... Lo cual hace que ... en la devoción se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir por conservarla”²⁴.

22. E IV, Cap. 19.

23. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997, arts. 79 y 80, subrayados míos.

24. *Ibid.*, art. 83.

Pero las tres variantes nos reenvían al mismo lugar. En definitiva, lo esencial es que lo que une amante y amado no es sino nuestra imaginación, es decir, la indeterminación de los elementos dirigida por la creencia en la voluntad libre. Cuando nosotros nos imaginamos libres, nuestro amor propio está guiado por esa imaginación y al amado lo clasificamos a partir de ese patrón que es nuestro amor propio pasional. La unión no es la producción conjunta de un efecto, sino una mixtura indeterminada de elementos. Como tal indeterminación, la unión es pensada “sin las demás cosas”, separada y, en esa media, idéntica a sí misma y libre.



En consecuencia, en el amor pasional uno se ama sobre todo a sí mismo, distinguido por su separación imaginaria de los demás. El otro solo puede venir a mí en mi separación o yo puedo ir a él en la suya. O el otro es absorbido en mi identidad o yo me vierto en la suya (pudiendo, en efecto, darse una absorción o un vertido mutuo). Y así es como encontramos de nuevo las dos caras de la ambición: el querer que otros amen a toda costa lo que nosotros amamos y el amar lo que otros aman, sólo porque eso conduce a que ellos nos amen. Tanto al absorber en nuestra identidad metafísica a los demás como al verternos en la suya lo que

mueve nuestro deseo es, en definitiva, el esfuerzo por imaginar aquello que afirma nuestra potencia de obrar, es decir, el esfuerzo por considerarnos sin las demás cosas, de imaginarnos libres.

Toda la ambivalencia de las construcciones de identidad colectiva, de esas uniones imaginarias de las que habla Descartes, toda la dialéctica de la ideología, como la llama Goran Therbon²⁵, está recogida en esta reflexión spinoziana sobre el amor. Las identidades colectivas (incluida la “fusión” amorosa de una pareja) son nudos de amor que nutren la “fuerza moral” del individuo. En ellas, encuentra el individuo alimento para su amor propio y, por tanto, un aumento de su potencia. Y al mismo tiempo, son lugares de dominación/explotación ideológica, porque son el medio por el que se imponen a los demás las propias opiniones²⁶ y, en consecuencia, espacios de odio y confrontación.

La conciencia del *conatus*

Así, entonces, es el amor propio cuando nos imaginamos ser libres, cuando pura y simplemente nos imaginamos, el que determina la cualidad del amor pasional. Y además es el propio *conatus* el que nos mueve a imaginarnos libres, porque en esa imaginación nos distinguimos de los demás y, por tanto, creer en la voluntad libre favorece nuestro esfuerzo por imaginar nuestra potencia de obrar. En el amor pasional, la voluntad de unirse, la continuidad en la unión imaginaria con lo amado, está sostenida sobre nuestro imaginarnos sin las demás cosas. Y no olvidemos que pensarnos sin los demás seres es pensarnos sin nada que pueda destruirnos y, por tanto, pensarnos embarcados en un viaje sin final. La creencia en la voluntad libre va ligada necesariamente a una visión de inmortalidad. No hay, por tanto, que menospreciar la fuerza del imaginarnos siendo libres y de las identidades que construye, de la autoridad que otorga y de las ambiciones con sus pugnas de odio que promueve.

Ahora bien, el amor propio tiene otra virtualidad, contraria a la determinación del amor pasional, que

25. “Las ideologías no sólo sujetan a la gente a un orden dado. También la habilitan [*qualify*] para una acción social consciente, incluyendo acciones de cambio gradual o revolucionario” (*The ideology of power and the power of ideology*, Verso, London, 1980, pág. vii).

26. Por ejemplo: “Los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina” (*Tratado teológico-político*, SO 3, pág. 97, transcribo la traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 191)



lo hace ser una autentica encrucijada dentro de la filosofía de Spinoza. En efecto, el amor propio como “alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” genera un ciclo de liberación contrario al ciclo de servidumbre que alimenta la creencia en la voluntad libre. Genera un ciclo de liberación porque considerar nuestra potencia nos produce alegría, esto es, porque nuestra potencia aumenta al considerarla. A su vez, de que nuestra potencia aumente se sigue que nos esforzamos por considerarla en mayor medida. Y, en fin, cuanto mayor sea el esfuerzo por considerarla, más aumenta nuestra potencia. Y cuanto más aumenta, mayor es el esfuerzo por considerarla.

Que la potencia de nuestra mente aumente significa además, para Spinoza, que aumenta nuestra capacidad de conocer. Y, en primer lugar, de conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, el conocimiento que aumenta no es otro que el del propio ciclo de liberación de nuestra mente. Lo que aprendemos amándonos a nosotros mismos es que somos esa potencia de actuar que crece cuanto más y mejor nos consideramos, que somos ese mismo ciclo de liberación²⁷. El amor propio es la alegría que acompaña la conciencia de lo que somos: potencia de actuar.

Ahora bien, este ser que somos, este ciclo de liberación que nos constituye, lo conocemos inmediatamente como ser en relación, como ser entre seres. O

lo que es lo mismo, lo que llegamos a conocer es que nuestro ser está del lado del aumento de nuestra potencia, del lado de la alegría (de lo bueno) y contra la tristeza, contra lo que nos debilita, (contra lo malo²⁸). Ser yo equivale a estar del lado de mi potencia y en contra de lo que la hace decrecer. La individualidad no idéntica spinoziana es un *conatus*, una lucha a favor de la alegría, por el amor, y en contra de la tristeza, contra el odio. Implica por tanto situarse en un campo de posiciones, en una relación que hace referencia a distintas posiciones. Supone ya concebirse unido a otras cosas y no “sin las otras cosas”.

La idea de que nuestra esencia es nuestra potencia o que somos nuestra capacidad de actuar sería, entonces, según Spinoza, el umbral que nos separa de la imaginación de que somos libres. Y esto es así, porque el eslabón siguiente será entender que lo que nos determina siempre a actuar es nuestro *conatus*. En efecto, si somos nuestra potencia, no podemos esforzarnos por ser débiles. No somos libres de elegir la impotencia. La tristeza no puede ser promovida por nosotros mismos. Estamos en consecuencia determinados a esforzarnos por la alegría, lo que nos mueve a actuar es siempre este esfuerzo por la alegría.

Aquí comienza la ética de Spinoza. Justamente, hay que decir, donde las demás terminan. Si las demás éticas se resumen en su justificación de la voluntad libre, la ética spinoziana nace con la negación de la misma. Mantener el mismo nombre, “ética”, no deja de tener importancia estratégica. Pero, desde luego, una ética contra la voluntad libre es “otra” ética, es “más” que una ética, es casi un contra la ética, es un deseo de amar, un esfuerzo consciente por amarnos a nosotros mismos y a los demás.

No somos, entonces, libres. Pero la falta de voluntad libre que hemos encontrado no es sinónimo en absoluto de incapacidad de actuar. Más bien es todo lo contrario. Hemos llegado a descubrir que no somos libres precisamente considerando nuestra potencia y en la experiencia del ciclo de liberación por el que considerar nuestra potencia la aumenta y aumentarla nos lleva a considerarla.

De este modo, llegamos a descubrir también que la tristeza de lo que podemos llamar “determinismo imaginario”, aquel que se limita a negar la voluntad

27. Ver E IV, props.20, 21, 52 y 54.

28. Ver E IV, prop. 64.

libre, se debe a que en él únicamente nos pensamos como efectos y, en absoluto, como causas. Y esto ocurre porque el determinismo imaginario sigue pensando que la única manera en la que podemos ser causa es existiendo "sin las demás cosas". No habría para él otra posible causalidad para nosotros que lo que supuestamente produjéramos desde nuestro aislamiento. El determinismo activo, cuya tesis principal dice que nuestro *conatus* es la causa parcial o adecuada de todas nuestras acciones, consiste, por esta misma razón, en considerarse primeramente como causa, y después, en cuanto la parcialidad conlleva que haya "otras" causas parciales, también por ello como efecto. Ahora bien, lo que uno y otro determinismo introducen es la necesidad de pensar que no podemos ser "sin las demás cosas". Dicho de otro modo, lo que introducen es la necesidad de pensarnos "unidos" a las demás cosas. Y de este modo nuestra individualidad no puede ya ser entendida como una identidad, como el interior de una cápsula perfectamente aislado respecto a los demás seres del mundo, sino como la de un ser que afecta y es afectado, un ser en relación efectiva con otros seres, un ser entre seres.

Y para disipar cualquier duda, hay que añadir que el pensarnos "unidos" es radicalmente diferente en sendos determinismos. En el determinismo imaginario supone concebirse abrumado por el peso de los demás seres que nos aplastan hasta dejarnos sin ningún tipo de capacidad para actuar. En el determinismo activo de Spinoza, por el contrario, significa concebirnos sabiendo que por nuestra actividad se hace efectiva la infinitud de todo lo que existe, es saber que nuestra vida, como dice Spinoza, expresa de cierta y determinada manera la potencia absolutamente infinita de la naturaleza. Es, por ello, saber que siempre, mientras somos, somos, como mínimo, causa parcial. Esto es, que como mínimo cooperamos con otras causas produciendo efectos. Esa es nuestra manera de estar unidos a otras cosas o causas. El determinismo activo permite pensarnos como causa entre causas. Pero, el determinismo activo es saber además que, en alguna medida, somos también siempre causa adecuada, en cuanto los elementos que nos componen cooperan produciendo un efecto (por ello somos cosas singulares), un efecto que es nuestro *conatus*.

El siguiente paso sería, entonces, preguntarnos qué pasa con la tristeza, dado que nuestra esencia es nuestra potencia y dado que nuestro esfuerzo es siempre por la alegría. ¿Acaso nuestra tristeza no es nuestra? ¿No llega a ser a veces incluso la única rama de la vida que nos queda donde poder agarrarnos?

En efecto, la tristeza es nuestra en tanto que la sentimos, es nuestra en tanto que somos causa parcial de la misma y a ese ser causa también de la tristeza nos agarramos cuando no nos queda otra cosa. Pero no nos pertenece, es algo extraño a nosotros en tanto que no podemos dejar de reaccionar contra ella, de resistirnos a ella, de combatirla con todas nuestras fuerzas (que también es cierto en un momento determinado pueden no ser muchas). Y así, en nosotros encontramos algo que es y no es nuestro. En nosotros encontramos un conflicto interno. Nosotros somos siempre ya una lucha entre la alegría y la tristeza.



Ahora bien, hemos partido de un amor propio como encrucijada entre dos líneas o tendencias de comprensión de nosotros mismos. Dos caminos que están en pugna. Por un lado, hallamos la línea de la voluntad libre, del imaginarnos causas espontáneas de nuestra acciones. Esta senda nos permite, primero, distinguirnos de todos los demás seres en una perfecta identidad con nosotros mismos y, por ello, generar amores propios vehementes. Y, segundo, convertido ya el amor propio en ambición, nos lleva a hacer colectiva esta nuestra identidad, a imaginar los grupos humanos y al gran grupo de todos los humanos como colecciones de seres atrincherados en sí mismos, formando un ser encapsulado en sí mismo de nivel superior.

Por otro lado, tenemos la tendencia del determinismo activo, según la cual nuestro esfuerzo por la alegría nos determina necesariamente a actuar. En ella nos concebimos, primero, unidos necesariamente a los demás y en ese sentido, genera amores propios mesurados. Nuestro amor propio no es tan vehemen-

te, pero a cambio es más estable. Y, segundo, la unión con los demás no es una suma de elementos previos, es una articulación con una forma determinada. Y de esta forma de articulación hay que partir siempre si se piensa en una transformación de las relaciones. Los grupos humanos, incluso el grupo de todos los individuos humanos, sólo se puede pensar como una articulación de individuos, como una cosa singular. Lo que une a los individuos es sólo y siempre su cooperación como causas en un solo efecto.

Pero con esto no está dicho todo. La línea del determinismo activo no sólo es distinta porque a la identidad imaginaria opone la relación activa. Es también distinta, primero, porque pone en primer plano la pugna entre las dos tendencias. Y, segundo, porque a esta pugna suma otra, que atraviesa la anterior, la pugna entre la alegría y la tristeza.

Más acá del intelectualismo spinoziano

Dicho esto, sin embargo, hay que plantear aquí inmediatamente un problema. Spinoza sostiene todo el giro del amor pasional al amor libre apoyándolo sobre el conocimiento. El conocimiento, así, se convierte en el elemento activo fundamental.

Lejos de nuestra intención pretender minimizar la necesidad de conocer o el decidido posicionamiento a favor del esfuerzo por conocer en Spinoza. No hay liberación sin conocimiento. Sin embargo, al subsumir Spinoza en el conocimiento adecuado toda la fuerza del afecto activo, el sabio, “el que conoce”, adquiere un resalte en la dinámica de su pensamiento que amenaza con situar a Spinoza en una rígida posición elitista. El desprecio del vulgo, sinónimo de ignorante, que aparece aquí y allá en sus escritos, o el paternalismo del *Tratado teológico-político*, por el que, dado que la mayoría no puede conocer, tendrá que obedecer, son clara muestra de lo que digo.

Es cierto, por otra parte, que esas posiciones se encuentran junto a otras donde la ignorancia, la superstición y el ciego deseo se reparten por igual para todos²⁹. Y es cierto que Spinoza nunca llega a posi-

ciones platónicas. Digamos que para él, la labor del sabio no es la de gobernar, sino la de potenciar la racionalidad de los otros: “es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón”³⁰. Pero, para nosotros, es decir, para nosotros lectores de Spinoza que revisitamos sus ideas con la distancia de los siglos y dentro de nuestras singulares circunstancias y posición, no puede dejar de ser problemática esta necesidad de “importar” la sabiduría desde unas elites intelectuales al vulgo si es que éste va a tener alguna posibilidad de desplegar su amor activo.

En 1970 Althusser se vio forzado a modificar la defensa primera que había hecho de la tesis de la importación de la ciencia marxista al movimiento obrero, para situar justamente en la experiencia de este movimiento, compartida por Marx y Engels, la condición de los cambios de posición filosófica de éstos pensadores, cambios filosóficos que posteriormente harían posibles los desarrollos científicos³¹. ¿Sería posible darle la vuelta de la misma manera al intelectualismo spinoziano y hacer depender el conocimiento dentro del amor de un giro producido en la misma experiencia amorosa?



29. Estos puntos han sido trabajados por Etienne Balibar en (cito la edición que yo he manejado) “Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses” en *Masses, Classes, Ideas, Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, 1994; y por Warren Montag en *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie Ediciones, Ciempozuelos, 2005, sobre todo, en el capítulo 3.

30. E III, prop. 37, dem.

31. Ver “Sobre la evolución del joven Marx”, *Elementos de autocritica*, Laia, Barcelona, 1975.

En *La sinagoga vacía*³², Gabriel Albiac defiende una lectura de la filosofía de Spinoza como “explicitación teórica” de la “experiencia marrana”. Haciendo un uso quizás no demasiado fiel de esta tesis, podríamos entender que la experiencia de los judíos conversos españoles tras el edicto de expulsión promulgado en 1492 está igualmente detrás de la teorización del amor propio activo que estamos estudiando. En efecto, la experiencia del criptojudío, que públicamente sigue las reglas de su conversión al cristianismo y ocultamente mantiene la fe hebrea, es la experiencia del sometido consciente de su colaboración activa en su sometimiento. El individuo sometido vive conscientemente el conflicto interno de estar trabajando en contra de sí mismo forzado por algo que sin ser él está en él.

Así, en la experiencia marrana, y en toda forma de sometimiento consciente, se hace vivencia la condición de que no podemos vivir separados del “exterior”, de que este “exterior” nos habita necesariamente, de que somos parte articulada de un entramado mayor, por muy confusamente que imaginemos ese entramado.

Es cierto, sin embargo, que tal vivencia puede derivar por diferentes caminos. Uno de ellos, sería identificar el sometimiento con la articulación y el salir del sometimiento con un imaginario recuperar la voluntad libre o separación absoluta supuestamente perdi-



32. Hiperion, Madrid, 1987.

33. Nueva visión, Buenos Aires, 1996.

da. Tendríamos aquí una clara concepción liberal del sometimiento y ya hemos visto que desde el punto de vista de la filosofía de Spinoza eso supone más bien un paso atrás.

Otra vía, que en este caso coincidiría, aproximadamente, con las posiciones que Jacques Rancière expone en *El desacuerdo*³³, podría consistir en que la conciencia del dominado de ser parte de un todo mayor condujera a identificar su sometimiento con no ser reconocido como tal parte y dirigiera su esperanza de liberación hacia la conquista del reconocimiento. Este segundo camino es, en un aspecto, una variante del primero, en cuanto el todo mayor en el que el sometido quiere ser reconocido como parte es la imaginaria unión libre de seres burbuja y el reconocimiento que se pretende es, entonces, el de ser aislado. Pero, en otro aspecto, y el juego entre estos dos aspectos se aproxima a lo que Rancière llama propiamente “desacuerdo”, el todo mayor no puede ser simplemente esa unión libre y no puede serlo porque lo que el sometido reclama es que él ya es parte del todo aunque su participación no sea reconocida por los que tienen el poder de hacerlo y, por tanto, aunque no haya podido unirse voluntariamente al mismo. El “desacuerdo”, entonces, equivale a empujar juntas dos formas de participación en dos totalidades distintas.

Claro que en Rancière estas dos totalidades son, en términos spinozianos, igualmente imaginarias. La totalidad que no incluye a los sometidos como partes porque no reconoce su capacidad de palabra y la totalidad que los sometidos ostentan en cuanto capaces de comprender a los poderosos, son totalidades de seres aislados, unidos por una característica común. Ninguna de ellas es una totalidad de individuos unidos porque cooperan en la producción de un solo efecto como propone Spinoza para entender la unión como efectiva. Rancière, dando un paso atrás en su carrera y ocupando posiciones pre-marxianas y pre-althusserianas (y no “post” como algunos quisieran ver), entiende las totalidades humanas como conjuntos de seres (y conjuntos de conjuntos, en eso no se diferencia en exceso de Alain Badiou) que comparten una determinada característica, la palabra, concepción liberal de la sociedad, y no como sistemas de relaciones entre seres humanos y seres no humanos, concepción marxista.

La tercera vía, la que yo consideraría, como la vía explorada propiamente por Spinoza, (de un Spinoza que, además de portar la memoria marrana, se ha enfrentado a la jerarquía judía de Amsterdam y ha sido excomulgado) consiste en que la conciencia de formar parte articulada de un entramado mayor conduzca a entender que ese entramado se sostiene, precisamente, por la participación que realiza el sometido. La conciencia del sometido de estar trabajando en contra de sí mismo, a favor de su sometimiento,



admite el giro spinoziano por el que el sometido llega a entender que el poder del poderoso se sostiene únicamente sobre ese trabajo, que el poder del poderoso depende de la colaboración del sometido, que el sometido no es un ser impotente, sino la fuerza del poderoso. Para pensar tal cosa, sin embargo, el todo del que se encuentra siendo parte no puede ser imaginado como unión libre de individuos separados, sino concebido como articulación y disposición de elementos que son a su vez todos. Es necesario que sobre las cosas pueda dirigirse una doble perspectiva, es necesario que puedan concebirse como partes complejas de un todo y como todos formados por partes complejas.

Parece, de cualquier manera, que por este camino no acabamos de resolver el problema del intelectualismo spinoziano. O que si encontramos la salida del intelectualismo es para toparnos con la entrada de la

política. ¿Huimos del intelectualismo para acabar en el “politicismo”? Quizás podría parecer eso. Ahora bien, lo que realmente ocurre, sin embargo, es que hemos dado con un lugar de encuentro entre conocimiento y política donde ninguna de las dos prácticas se impone a la otra *a priori*. Ese lugar de encuentro es el de la relación efectiva: aquel en el que el sometido tiene la experiencia consciente de estar formando parte activa en su dominación y el conocimiento investiga la articulación sistémica de todos los elementos (partes que también pueden concebirse como todos) que intervienen en un individuo compuesto.

Por supuesto, cuando hablo de que el sometido forma parte activa de su dominación no estoy diciendo que él tenga la culpa de estar dominado. El concepto de culpa está necesariamente ligado al pensamiento de la voluntad libre y lo que estoy haciendo es justamente intentar pensar fuera de ese pensamiento. Pero este cruce entre pensamientos que podría ocurrir muestra igualmente por qué es tan necesario prescindir de la tesis de la voluntad libre para poder pensar la relación efectiva. Esto es, muestra que la tesis de la voluntad libre reduce toda causalidad al problema de la imputabilidad y pierde, por tanto, la posibilidad de pensar las prácticas sociales en su efectividad.

Tras esta matización, sin embargo, lo que quiero dejar sentado claramente es que no nos hemos deslizado del intelectualismo al “politicismo”, sino que, en realidad, nunca hemos salido del amor. Lo que hemos estado recorriendo por medio de la relación efectiva de la experiencia del sometimiento es el amor (o la ideología si se prefiere) entrañado tanto en el conocimiento como en la política. El problema alrededor del que se organizan todos los argumentos del pensamiento de Spinoza, sean ontológicos, gnoeológicos o políticos, es el de la unión, el de la unión de los elementos que componen un todo y el de la naturaleza de esos elementos. Y ese problema se resume en la dicotomía entre una unión posibilitada por una condición sobrenatural, trasmundana o trascendental, que es contra lo que Spinoza polemiza, o una unión que se sostiene por la interacción de los elementos, que es lo que Spinoza defiende³⁴. Ahora bien, el problema de la unión y de su persistencia es el problema propio, aunque no exclusivo, del amor.

34. Esta dicotomía como problema de Spinoza está excelentemente expuesta desde el punto de vista del conocimiento en García del Campo, J. P., “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel (márgenes para una lectura materialista de Spinoza)”, *Er, revista de Filosofía* (número 17-18; invierno, 1995). Actualmente se encuentra disponible en <http://tallerv.contrarios.org/>

El amor libre

Así, entonces, la unión imaginaria, la generación imaginaria de identidades a partir de la proyección de la identidad propia³⁵, no es el único amor. Además del amor que hemos llamado “pasional”, que es un amor imaginario e identitario, Spinoza afirma que hay otro amor, un amor que nace de la libertad, un amor activo o libre.

El amor activo o libre responde en principio a la misma definición que el amor pasional: es una alegría acompañada de la idea de una cosa exterior. El amor es en los dos casos la unión de una mente individual con la idea de un ser, unión que aumenta la potencia de esa mente. Esa unión o articulación es posible gracias a que existe alguna concordancia entre la mente del individuo y la idea de lo amado. La unión amorosa, por un lado, favorece que el individuo aumente su capacidad de afectar y de ser afectado y, por otro, remite a una relación entre cuerpos que promueve la conservación de la relación de movimiento y reposo entre las partes corporales del individuo en cuestión³⁶. A su vez, de ella se deriva su propia persistencia en forma de deseo de recordar e imaginar a lo amado a la que corresponde un deseo de conservarlo y potenciarlo.

De este modo, la unión amorosa (o, sin más, el amor, porque, cuando pensamos en la relación entre seres humanos, “unión” y “amor” son sinónimos) puede o bien ser entendida como resultado de un consentimiento a imaginarnos unidos, lo que define al amor pasional; o bien puede entenderse como modo en que la mente del amante aumenta su potencia por que está siendo afectada por la idea del amado.

En este segundo caso, ocurre algo excepcional. El amante que entiende de esta modo su “unión” se concibe a sí mismo como *participando* en una unión y, al mismo tiempo, como *todo*. Es *parte* de una unión donde interviene su mente, que aumenta su potencia, y la idea de la amada, juntas producen el afecto amoroso, y un todo, una unión, en tanto que la articulación mental que realiza de los diferentes componentes de la unión y la relación que se establece entre ambos es producto únicamente suyo. Es decir se concibe, simultáneamente, cooperando en la producción de un efecto (su sentimiento) y produciendo por sí sólo otro



efecto (el conocimiento de la relación). Y se percibe, lo que es fundamental, en esa doble concepción de sí mismo sin confundir una y otra.

En el individuo que se percibe produciendo un efecto por sí mismo se genera la alegría de concebir la propia capacidad de actuar y, por tanto, un cierto amor propio. Y al mismo tiempo el conocerse como causa parcial del afecto amoroso es fuente también de contento de sí.

Así, la alegría acompañada por la idea de la propia potencia de actuar proviene de dos fuentes bien especificadas y eso la singulariza radicalmente. Esto hace, a su vez, que el amor propio y el amor a otro dejen de estar confundidos y, yendo unidos, sin embargo, se distinguen claramente. El amor propio libre se define, entonces, por un lado, por no referir su afecto al consentimiento sino a la cooperación causal y a la producción cognoscitiva, y, por otro, por estar perfectamente especificado por esa doble fuente de alegría. Tal diferenciación deja aparecer la singularidad del amante y, junto a ella, la del amado.

En esta doble perspectiva simultánea de ser causa parcial y adecuada sin confundir una y otra conexión causal reside la pertinencia de la comparación del amor activo con la conciencia de sometimiento. El sometido consciente que “trabaja” para su someti-

35. Nótese, de cualquier manera, el carácter activo de esta proyección.

36. E IV, props. 31, 38 y 39.

miento no puede dejar de entender que hay una cosa/causa externa a él que le determina a actuar incluso en contra de sí mismo. Al llegar a entender esa relación, configura en su mente un todo donde se diferencia lo que le determina a actuar, él mismo y la determinación. Es así, también, *parte* activa de la relación y *todo* que constituye y produce la relación en su



mente. Igualmente, la amante consciente de sí entiende que la idea de la amada es la que determina su alegría. Y entiende la idea de la amada, por tanto, a un tiempo unida y separada de su mente, determinándola sin ser ella misma. Y, así, singulariza necesariamente la idea de la amada respecto de la idea de sí misma. La fusión de ideas es bloqueada por la producción mental de la relación.

El amor libre, entonces, es el que se concibe como una cosa singular donde diferentes individuos (la mente individual y la idea de la persona o las personas amadas) cooperan en la producción de un sólo efecto. Ahora bien, el nudo del amor libre sólo se desarrolla plenamente si sumamos a ello que el amante mismo, determinado de alegría, se esfuerza, a su vez, por determinar de alegría al amado. Y ese esfuerzo se concentrará en que el amado entienda igualmente el amor como mutua afectación de alegría. Y así, si el amor llega a ser recíproco, los dos amantes se implicarán en un proceso circular de determinación mutua y ampliada de alegría.

De este modo, el amor activo es una unión en la que la singularidad de cada uno es sostenida por la

determinación potenciadora recíproca. La reciprocidad del amor libre sólo puede ser un mutuo crecimiento de la potencia de cada uno y de la potencia de la unión. El amor activo, plenamente desplegado, es la alegría que genera mi relación con otra persona en la que, determinándonos uno al otro en lo más esencial, en nuestra potencia, puesto que nos la aumentamos mutuamente, reforzamos cada uno, por ello mismo, nuestra singularidad.

En el amor activo se materializa la paradoja de que para encontrarnos tenemos que perdernos. Nos tenemos que perder como identidades y proyectar sobre nosotros mismos la doble perspectiva simultánea de la parte y el todo. Sólo de esa manera podemos pretender ser nosotros mismos: descubriendo al otro en lo que nos es más íntimo. Ya que el otro está siempre ya en lo más profundo de nosotros mismos. El otro está en nuestro determinar, determinándonos. Es, como mínimo, la condición real de nuestra potencia, lo que nos hace ser lo que somos.

Desde aquí se puede avanzar una lectura del amor intelectual de Dios. El amor intelectual de Dios es el amor a la totalidad infinita que constituye nuestra condición de existencia. Entender que nuestra existencia está sostenida por la infinitud absoluta de la naturaleza implica concebirnos a nosotros mismos entranando esa infinitud, sin ella no existimos, y, al mismo tiempo, expresándola, porque la infinitud sólo existe a través de las infinitas efectividades parciales que son en ella. La singularidad en Spinoza nada tiene que ver con un modo de aislamiento, sino con una finitud o una determinación de potencias entre potencias, donde todas son productivas y constitutivas: todas son determinantes. A diferencia del autismo de la voluntad libre, que necesita estar perfectamente separada para que no lleguen a ella los influjos corruptores de lo otro, la singularidad spinoziana está determinada por otras singularidades. En el límite, la infinita totalidad de las singularidades que componen la naturaleza, son, como he dicho, su condición de existencia o, mejor, para incluir la esencia-potencia, su condición de efectividad. Concebir la propia potencia y concebirla determinada por la totalidad de las singularidades de la naturaleza, esto es, concebirse entranando y expresando la potencia de la Naturaleza infinita, de Dios, es la mayor alegría alcanzable, el amor intelectual de Dios, la beatitud o salvación.

De la misma manera, se puede decir que la doble perspectiva simultánea del amor activo entre seres humanos consiste en entender que la persona que

ama entraña y expresa a la persona amada. La entraña porque la alegría de la persona amante está determinada por la idea de la persona amada. Y la expresa porque la potencia de la persona amada se efectúa en su idea, que, a su vez, determina el amor de la persona amante. Y, al contrario de lo que pudiera parecer, lejos de anularse, la persona que ama *vive* en el entrañamiento y la expresión consciente de la persona amada, ya que, entonces, produce por sí misma y en sí misma la articulación de ambas singularidades.

En el amor activo se materializa la brillante idea de un todo (la unión amorosa) cuyas partes (los amantes) no se confunden sino que se mantienen, a un tiempo, como individuos (todos compuestos a su vez de partes), que es la idea spinoziana por excelencia. Y no es casualidad que así ocurra, ya que el amor activo es el núcleo de toda la "ética" de Spinoza. Esta idea, sin dejar de ser una idea científica y política ya que la ciencia y la política entrañan el problema de la relación entre los todos y las partes, es específicamente una idea amorosa. Y añadiría que si la filosofía de Spinoza es, hasta en sus momentos más metafísicos, inmediatamente política, como señalan Negri y Balibar, lo es, primera y fundamentalmente, a través de la conceptualización del amor.

Amar sin esperanza ni miedo

He afirmado antes que el lugar donde Spinoza sitúa la ruptura ética, el lugar donde comienza para Spinoza la "ética", rompiendo con la imaginación de la voluntad libre, es el pensar que estamos determinados a esforzarnos por perseverar en nuestro ser. He añadido además que semejante concepción supone un descubrimiento de que ya siempre hemos tomado posición a favor de la alegría y contra la tristeza, y también a favor del amor. Amar nos lleva a sostener o aumentar la alegría de amar, en eso se resume para Spinoza la voluntad de unirse clásica.

Sin embargo, en ese momento todavía no había establecido claramente la distinción entre el amor pasional y el amor libre. Igualmente, al intentar desgranar las características de éste último he introducido, como un modo de presentar todo su alcance, pero sin más explicación, el amor libre recíproco. No obs-

tante, este modo de presentación no debe hacer pensar que el amor libre spinoziano es un amor que sólo se desarrolla en el afecto mutuo. No es así, en efecto. El amor libre es una forma de entrega, es un amor que *nada espera* a cambio del esfuerzo que de él se sigue y que *no teme* perder lo amado. En esto también hace ver su distancia con respecto al amor pasional.

La forma de entrega del amor pasional es la devoción. Ya hemos visto que en *Las pasiones del alma* Descartes describía la devoción como ese amor en que se prefiere a "la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir por conservarla". La entrega devota es, por tanto, si seguimos a Descartes, una ofrenda de la propia vida puesta en manos de lo amado. No menciona, sin embargo, aquí Descartes un detalle que no es insignificante. Los ejemplos de devoción que presenta (a Dios, al príncipe, al país, a la ciudad...) incluyen siempre una pro-



mesa de inmortalidad³⁷, ya sea de forma directa en otro mundo o de forma delegada en el éxito, la grandeza o la continuidad futura de lo amado, a lo que el amante se ha unido imaginariamente, esto es, a lo que se ha unido proyectando su identidad sobre la unión. Esto así, la entrega devota no sería un desprendimiento de la identidad, sino una forma pretendidamente más segura de preservarla por medio de la muerte corporal. Y por supuesto este encadenamiento identidad-inmortalidad sólo puede sostener-

37. Ver Anderson, B., *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Mexico, FCE, 1993. "Me has hecho indestructible porque contigo no termino en mí mismo", cantaba Pablo Neruda en "A mi partido".

se con efectividad si a lo imaginario, a la separación, se le ha dado todo el peso de lo que es real, como ocurre en la creencia en la causalidad espontánea de la voluntad.

Como en tantas otras cosas, Spinoza también se aleja de Descartes al definir la devoción. En la definición de la Parte III dice de ella que es “amor hacia lo que nos asombra”. Y en el escolio de la proposición 52 de la misma parte, define a su vez el asombro como “imaginación de una cosa singular en cuanto se encuentra sola en el alma”. De nuevo, entonces, nos encontramos con una cosa que es “percibida por sí misma, sin las otras” como decía en la anterior proposición 49 de aquellas que imaginamos ser libres. La devoción es así otro modo de amor a la identidad. El matiz que introduce la idea de asombro es que la soledad de la cosa imaginada al asombrarnos proviene no de la ignorancia de las causas que nos determinan a actuar, como en la voluntad libre, sino de que considerar esa cosa no nos hace pasar a considerar ninguna otra, de que no podemos conectarla positivamente con nada. Lo asombroso es lo único, lo incomparable, para ello Spinoza utiliza también el término “singular”.

El segundo dogma de la fe universal de los siete que Spinoza enumera en el capítulo 14 del *Tratado teológico-político*, consiste en mantener que Dios es único y que este dogma es necesario porque “la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás”. Que los hombres se amen entre sí movidos por la obediencia, ya que son pocos los que lo hacen guiados por la razón, requiere que ese mandato provenga de alguien único, alguien por quien la gente pueda sentir devoción. Pero Spinoza no acaba de concluir por qué lo único amado produce devoción, en el sentido, de un amor tan intenso que puede llevar a dar la vida por él. En el Apéndice del *Tratado teológico-político* lo que lleva a los hombres a dar “su sangre y su alma”, y considerarlo un honor, es el miedo disfrazado bajo el especioso nombre de religión. Claro que es un miedo inseparable de la esperanza como ha indicado Spinoza desde el principio del Apéndice. ¿Y, pregunto yo, qué otra esperanza hay más importante que la esperanza de inmortalidad?

La devoción como amor pasional a lo que se considera único y por lo que se está dispuesto a entregar la vida se sostiene en la esperanza de inmortalidad que la separación identitaria de “lo único” porta consigo y en la que proyectamos nuestra identidad como

modo de garantizarla. El carácter único del Sujeto (por hablar ahora en términos althusserianos), o sea, de aquello que genera devoción, es la garantía de la identidad del sujeto, garantía que va más allá de la vida corporal, y por la que ésta puede entregarse.

Por su parte, lo más excepcional y, por ello, específico de la entrega del amor libre es que *no* es una entrega voluntaria. En el amor libre no se elige entre un desprendimiento absoluto y un cálculo de ventajas. En el amor libre se entiende explícitamente que ya siempre la decisión ha sido tomada y que lo que se ha decidido es amar. Se entiende que lo que nos mueve a actuar es siempre nuestro *conatus*, que siempre nos esforzamos por la alegría, que siempre nos esforzamos por amar, por sostener o aumentar la alegría de amar. Y entender eso sólo puede conducir a esforzarse conscientemente por la alegría, a esforzarse conscientemente por amar y a aumentar la potencia de ese esfuerzo.

El amor libre es por tanto ese saber que siempre ya he tomado partido por amar, porque amar no es otra cosa que sentir alegría, aumentar mi potencia, cuando a esa alegría la acompaña la idea de otro ser.



Lo que significa que la alegría está implícita en el amar. El amar no necesita de ninguna otra cosa que lo complete. El amor en Spinoza no es el sentimiento de ninguna carencia, al estilo del *Eros* platónico, lleva en sí mismo todo lo que puede hacerlo perfecto y todo lo que podemos desear. Además, el individuo que ama libremente, aquel que se sabe determinado de alegría por la idea de otro u otros individuos, es

capaz de producir en sí mismo toda la relación, y la conciencia de esa capacidad va unida a la alegría producida por la idea de la otra o las otras personas.

En definitiva, un individuo amará libremente en cuanto haya conseguido desprenderse de la esperanza de ser amado y del temor a no serlo. Es cierto, que tanto en el amor pasional como en el libre, “cuando amamos una cosa semejante a nosotros nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez”³⁸. Pero, en el amor activo, el esforzarnos



por ser amados y el esforzarnos por amar son una y la misma cosa. El amor libre consiste en esforzarse en ser amado, amando, sin esperar ni temer nada de la otra o las otras personas. Sólo de ese modo le es posible a un ser humano “compensar con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene”³⁹. El amor libre es “el más pródigo amor”, como dice Jorge Luis Borges, “el amor que no espera ser amado”.

La entrega del amor activo o libre, así, en poco puede parecerse a la devoción. En la entrega del amor libre uno se entrega tanto a sí mismo como al otro, pero porque puede diferenciar claramente entre los dos, al tiempo que se sabe en relación y en conflicto. Y, por la misma razón, la entrega libre es el abandono de la identidad por la complejidad. La en-

trega libre es la resistencia a la identidad, la resistencia a colonizar mi singularidad compleja y la de los demás con mi pasión identitaria. Me despego de mi identidad para encontrar mi complejidad singular y la de los demás. Porque para unirme a los demás, no tengo que imaginar algo en lo que me parezco a ellos, sino encontrar el modo de articularme alegremente con sus singularidades.

Pugna de amores

En consecuencia, desde el amor activo, el amor pasional o identitario sólo puede pensarse como el amor del encapsulamiento, el amor donde la clausura de la identidad es proyectada a niveles cada vez más elevados, donde la vida se sacrifica a la identidad. La unión del amor identitario es una unión apartada, separada, aislada, autista, esto es, imaginaria en el sentido fuerte de lo imaginario en Spinoza como lo que, siendo finito, se percibe libre de toda determinación. Absorción o vertido, el amor identitario se funda en la anulación de la complejidad, en un aplanamiento y homogeneización de la realidad. Por el amor pasional se juzga siempre “de la índole ajena a partir de la propia”. “Mi alma os ha cortado a su medida”, decía Garcilaso de la Vega. Lo amado es un reflejo de la identidad del amante⁴⁰.

Sin embargo, creo que queda claro por lo que he expuesto, que la fuerza del amor pasional no es en absoluto desdeñable. La creencia en la voluntad libre, sobre la que se sostiene el amor pasional, está sostenida por nuestro propio empeño a favor de la alegría. En tanto que ignoramos las causas que nos determinan a actuar, tendemos a imponer la libertad imaginaria sobre cualquier otra “explicación” de nuestros actos, dado que es ésta la mejor manera en que podemos distinguirnos de las demás cosas. La consecuencia es que así reforzamos la misma ignorancia de la que partimos.

Entre las muchas singularidades de la ética de Spinoza se encuentra, entonces, esta en la que el conflicto afectivo no sólo se establece entre la alegría y la tristeza, el amor y el odio, sino que este conflicto primario es redoblado por la pugna entre dos alegrías, entre dos amores. Dos alegrías y dos amores, ade-

38. E III, prop. 33.

39. E IV, prop. 46.

40. También en la homogeneización de la indiferencia entre las diferencias, que es la fórmula posmoderna de esta clausura.

más, que responden a dos ciclos de autoreforzamiento contrarios. El ciclo de servidumbre por el que el *conatus* pasional, que se imagina ser libre, refuerza su propia ignorancia. Y el ciclo de liberación por el que el *conatus*, haciéndose así activo, descubre que considerar la propia potencia la aumenta y aumentarla lleva a considerarla, esto es, que somos ya-siempre dinámica de potenciación, esfuerzo por la alegría, deseo de amar.



Qué ciclo se impondrá sobre el otro no es algo que pueda ser previsto de ninguna manera. Semejante previsión supondría, en efecto, que el ciclo de liberación ya se ha impuesto sobre el de servidumbre. La pugna, por tanto, está siempre abierta. O, lo que es lo mismo, “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones”⁴¹.

Tampoco puede ser un mandato moral o político que el ciclo de liberación se imponga sobre el de servidumbre. Un imperativo moral supone que el individuo puede elegir entre seguirlo o no seguirlo. Por tanto, ordenar algo del tipo “esfuérate por pensar que tu *conatus* es causa siempre de tus acciones” sería una especie de *double bind*, un mandato contradictorio por el que se ordena al individuo que se considere determinado necesariamente por su esfuerzo por per-

severar en el ser y, al mismo tiempo, que se considere poseyendo una voluntad libre.

La ética de Spinoza, una ética contra la creencia en la voluntad libre, es también una ética contra la idea del deber moral. Y, de este modo, si a la voluntad libre Spinoza opone el esfuerzo por la alegría, el deseo de amar, al deber moral opone la identidad entre entender y querer. “En el alma -sostiene Spinoza- no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal cual afirmación, y tal cual negación”⁴² y “una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo”⁴³.

En este sentido, para Spinoza, obviamente, lo que puede seguir a un mandato es una respuesta de obediencia o una respuesta de desobediencia, pero no porque la persona que recibe el mandato decida por medio de su voluntad libre obedecer o no obedecer, sino porque la consecuencia del mandato, dentro de unas determinadas condiciones, será la obediencia y, dentro de otras condiciones distintas, la desobediencia. Pero, la obediencia (o la desobediencia) queda fuera de la verdad y no es, por ello, asunto principalmente de la razón, sino de la teología⁴⁴, esto es, del sistema de instituciones que consigue que los hombres obedezcan no bajo amenaza, sino de corazón. Althusser lo llamó aparatos ideológicos de estado.

Lo racional práctico en Spinoza no es en absoluto cuestión de obediencia a un mandato. Ese es el terreno de la fe. En Spinoza lo que hay es un conocimiento adecuado o inadecuado de lo bueno y lo malo, del tipo “hacer x aumenta tu capacidad de actuar y hacer y la disminuye”. Pero, cuidado, no en el sentido, de nuevo, de un imperativo hipotético, según el cual para aumentar tu capacidad de actuar tendrías que hacer x, sino en el sentido efectivo (verdadero o falso) de que “eso” es lo que se sigue. Si nos limitáramos a pensar la afirmación efectiva nuevamente como un imperativo no saldríamos, como es manifiesto, de la creencia en la voluntad libre.

Hay que entenderlo en el sentido efectivo, entonces, porque de la afirmación “x aumenta tu capacidad

41. E IV, prop. 4., Cor.

42. E II, prop. 49, Dem.

43. E II, prop. 49, Cor., Dem.

44. Cf. capítulos 14 y 15 del *Tratado teológico-político*.

de actuar” no se sigue una acción corporal⁴⁵, sino otra acción mental, es decir nuevas ideas. La identidad entre entender y querer supone el carácter productivo de las ideas, unas ideas *hacen ser* a otras. Las ideas no son pinturas mudas en un lienzo sino conceptos del alma, acciones de la mente, causas de otras ideas. De ahí se sigue que las ideas se compongan entre sí formando nuevas ideas o se repriman o supriman entre sí dando una nueva conformación a nuestra mente.

Todas las ideas que componen nuestra mente se esfuerzan por perseverar en el ser, pero los esfuerzos particulares de todas ellas no se apilan los unos sobre los otros para formar el esfuerzo conjunto de nuestra mente. En nuestra mente unas ideas se oponen a otras, las obstaculizan, las reprimen o suprimen. O, al contrario, se componen unas a otras generando nuevas ideas. Y no hay ninguna idea que no sea compuesta. Nuestra mente es un espacio de alianzas y conflictos, donde todas las ideas no tienen la misma potencia, donde unas son más potentes que otras.

Así, pues la pugna entre amores, en lo que se refiere a la mente, se concreta en el conflicto entre dos ideas por prevalecer la una sobre la otra: la idea de que somos causa espontánea de nuestras acciones y la idea de que estamos determinados a esforzarnos por la alegría. Ahora bien, y ésta es la “dialéctica materialista” de Spinoza, afirmar la oposición entre las dos ideas potencia la segunda y debilita la primera.

Esto es, de entre las dos ideas, únicamente la idea de que lo que siempre nos mueve (parcial o adecuadamente) a actuar es nuestro *conatus* es capaz de explicar por qué se da la oposición efectiva entre ambas. Ella explica el ciclo que sostiene a la idea de la voluntad libre, el que la sostiene a ella misma y la circunstancia de que los dos ciclos puedan subsistir siendo contrarios. Ella explica la posibilidad de transformar el amor pasional en amor activo.

Toda la pretensión teórico-práctica de Spinoza se resume en el esfuerzo por abrir la distancia entre las dos ideas, las dos alegrías, los dos amores, el pasional y el activo. Su tarea consiste en hacer ostensible el conflicto por medio de la demostración racional, ya que ese es el modo de transformar el amor pasional



en activo y de potenciar el amor activo en su propia mente y en la de aquellos que sigan la demostración.

Sin embargo, Spinoza hace algo más, busca alianzas con fórmulas mixtas que puedan servir de vías de tránsito y de medios de transformación que lleven de la hegemonía de la idea de voluntad libre a la hegemonía de la idea del necesario esfuerzo por la alegría. En su obra encontramos cuatro de esas fórmulas mixtas. En la *Ética* es, por un lado, la idea universal de hombre libre o, lo que es su equivalente, el criterio de que “con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos”⁴⁶. Por el otro, el uso liberador de la imaginación que propone en las 20 primeras proposiciones de la parte V. En el *Tratado teológico-político*, es la fe universal dirigida a conseguir la obediencia del amor al prójimo, que se sabe independiente de la verdad. En el *Tratado político*, la fórmula mixta es la organización de la sociedad en torno al condicionamiento explícito por medio de la esperanza y no del miedo.

Cada una de esas tres fórmulas mixtas tiene sus peligros. El elitismo y la homogeneización que arrastran consigo, y algo ya he dicho del primero, serían los más importantes. Pero, de cualquier manera, esas fórmulas mixtas pueden ser actualizadas. Pueden ser

45. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” E III, prop. 2.

46. E IV, prop. 27.

aproximadas a concepciones más actuales del amor (o de esa variante del amor que es la solidaridad) que descansen sobre una universalidad que atiende a lo concreto de las relaciones sociales o que lo hagan sobre una multiplicidad abstracta que fluidifica las identidades rígidas. Aunque, a su vez, universalidad y multiplicidad abstracta tengan sus propios peligros en tanto que dependen de la presuposición de condiciones de posibilidad *a priori*, esto es, pretendidamente neutrales, que, o bien, recortan los marcos trascendentales de universalidad, o bien, instauran como norma el fluir de las diferencias. Mientras que, por el contrario, el amor o la solidaridad activos no admiten otro espacio-tiempo que aquel producido por la misma interacción singular.

Por lo demás, en estos momentos, nuestro problema no sería tanto abrir la distancia entre la solidaridad pasional y la solidaridad activa. En nuestra sociedad mundial, después de la politización y contrapolitización extensivas desplegadas por los conflictos sociales en las últimas décadas, la distancia entre ambas se hace efectiva cada vez que un movimiento de liberación es capaz de hacerse escuchar. Nuestro problema sería, más bien, cómo impedir que se cierre, cómo sostener el conflicto a la vista, y en esa visibilización poner a trabajar los medios de transformación del amor pasional en activo, que todavía hay que desarrollar como tales. Como obstáculos que excluyen la solidaridad activa de forma automática tendremos, por una lado, el "juego" particularista-universalista del sistema de estados (y toda la necesidad de representación que acarrea consigo) y el universalismo indiferente del capitalismo posmoderno.

La cuestión es cómo hacer que, tanto en nuestras relaciones personales como en la vida social, el amor activo persista y se acreciente, transformando la identidad o la diferencia indiferente del amor pasional. Para ello, se hará necesario poner siempre por delante el problema de cómo estamos unidos, qué individuos compuestos formamos, qué produce nuestra unión y cómo podemos unirnos mejor, de modo que nuestra unión consista en que aumentamos mutuamente nuestra potencia, en que transformamos el amor pasional en activo y, gracias a ello, el odio en amor.

Y conviene, para ello, entender que el esfuerzo por amar activamente, el esfuerzo por la felicidad, va parejo, concuerda, aumenta su potencia cuando va unido con el esfuerzo por el conocimiento, con el esfuerzo por el materialismo o con el esfuerzo por la

igualdad social, como ya planteaba Spinoza, y también, añadido yo, con el empeño por vivir sin tener que pagar por ello y con el afán por inventar experiencias. Y, viceversa, saber que cada uno de estos otros esfuerzos se fortalece cuando se une al deseo de amar libremente.

Y, una vez hemos entendido que la composición de tales esfuerzos aumenta su potencia y que nada sería más potente, a escala individual y social, que todos ellos juntos, habrá que comprender también que, en cuanto no hay práctica social que no entrañe



amor o solidaridad, no es igual que el amor o la solidaridad que entrañe sea pasional o libre. La tensión entre el amor pasional y el amor libre actúa en el modo en que nos implicamos en cualquiera de las actividades que realizamos. En cualquiera de ellas, es necesario saber que siempre ya hemos optado por amar, que *somos* nuestro esfuerzo por amar.