



LA VIDA COMO PODER DE AFECTACIÓN:
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ÉTICA DE SPINOZA
Life as power of affection: an approach from Spinoza's Ethics

Carmen Ruiz Bustamante*

Resumen

En el presente artículo abordaremos el concepto de vida a partir de la *Ética* de Spinoza. Si bien en dicho texto no hay un tratamiento explícito en torno a la vida, sí hay elementos que, bajo un cierto recorrido argumental, permitirían arrojar luz sobre este asunto. Para lograr el propósito que guía este trabajo, revisaremos, en primer lugar, la noción de individuo, y luego, la propuesta que Spinoza hace en torno a la muerte; con el fin de enunciar, por contraposición, argumentos que nos permitan razonar con respecto a la vida. A partir de esto, propondremos entender la vida de un individuo en virtud de un principio, a saber, el poder de afectar y ser afectado. Lo interesante de esta lectura es que, a excepción de Dios, o la Naturaleza eterna, unívoca e inmanente, nadie sale indemne de esta peculiar concepción, ni las piedras ni el agua, ni el hombre ni las multitudes: todos, en cuanto individuos que afectan y son afectados, desde el atributo de la extensión o el pensamiento, son individuos vivientes.

Palabras Clave: afección, conato, individuo, vida, poder de afectar y ser afectado.

Abstract

In this article the concept of life is addressed from Spinoza's *Ethics*. Even if this work does not make an explicit treatment of this concept, there are some elements that, following a specific reasoning, may allow shedding light on this issue. To achieve this purpose, we will first examine the notion of the individual, and then Spinoza's suggestions regarding death. From this point, our aim is, contrary, to pull out arguments that may allow us to think life: our suggestion is to understand the life of an individual in virtue of a principle, which is, the power of affection and of being affected. The interesting feature of this reading is that, excepting God or eternal, univocal and immanent Nature, no one is left unharmed from this peculiar conception, neither stones nor water, neither man nor crowds: all of them, as individuals that can affect and be affected, whether from the attribute of extension or of thought, are living individuals.

Keywords: affection, connate, individual, life, power of affection and being affected.

* Psicóloga, Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster (c) en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Diego Portales. Becaria CONICYT.

Si bien en su obra más célebre, a saber, *La Ética*, Baruch Spinoza no trabajó de modo explícito ni sistemático el concepto de vida, sí podemos extraer razonamientos, en torno a esta noción, que operarían tácitamente en diversos ejes argumentativos que a continuación revisaremos. El interés por abordar este tratamiento en torno a la vida se basa en la disruptiva y novedosa concepción que habría tenido Spinoza del problema en cuestión. En particular, veremos que la vida no puede ser una propiedad exclusiva de lo que hasta nuestros días ha sido entendido como organismo viviente. Muy por el contrario, y según argüiremos, incluso una piedra puede ser concebida, al menos dentro de este campo argumentativo, como un individuo viviente.

Otro motivo que hace original e interesante esta concepción spinoziana de la vida, es que toma distancia de razonamientos de filósofos de gran importancia en su época, especialmente Thomas Hobbes y René Descartes. En sus reflexiones, ambos pensadores conceptualizaron la vida desde un punto de vista mecanicista, esto es, como mero movimiento de las partes de un cuerpo. Por el contrario, en el caso de Spinoza, veremos que la vida no se reduce a una propiedad exclusiva de los cuerpos, puesto que desde el atributo del pensamiento puede extrapolarse lo mismo con respecto al atributo de la extensión, a saber, una cierta vida, una cierta muerte. En relación a esto, cabe aclarar que en el artículo inferiremos el tratamiento de la vida que hace Spinoza en su *Ética* a partir del atributo de la extensión. Empero, en virtud de los razonamientos expuestos en el texto que nos convoca, demostraremos que la misma argumentación puede ser realizada a partir del atributo del pensamiento. Ahora, el primer paso a seguir dentro de la argumentación que desplegaremos, es mostrar el distanciamiento que toma el sistema spinoziano con respecto a la tradición, en cuanto estaría lejos de concebir al alma como un principio que anima la materia; más específicamente, que da vida al cuerpo.

Alma ¿un principio de vida?

En la definición 3 y 5 de *Ética* I, Spinoza distingue la substancia, aquella totalidad inmutable e inmanente, que es en sí y se concibe por sí, de los modos, a saber, aquellas afecciones de la sustancia concebidas en y a partir de ésta. Con respecto al alma, diremos que, acorde a la proposición 11 de *Ética* II, lo constitutivo de su ser es la idea de una cosa singular que existe en acto¹. Luego, si el alma, en cuanto modo (EII 48 D), es la idea de una cosa, entonces ha de ser entendida como una cierta modalidad del atributo del pensamiento; mientras que el cuerpo, una cierta modalidad del atributo de la extensión (EI 1 Def.). Es así como cuerpo y alma son distintas modalidades de la misma cosa expresada bajo un atributo distinto en cada caso (EII 21 Esc.). Asimismo, si cada atributo —en este caso la extensión y el pensamiento—, se concibe por sí, es decir, sin ningún otro (EI 6); entonces sus modos han de ser explicados sólo a partir del atributo mediante el cual son concebidos. De esta manera, Spinoza concluye que ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo (EI 2), de suerte que las determinaciones, por ejemplo, del cuerpo, son entendidas sólo a partir de otros cuerpos —que a su vez han sido determinados por otros cuerpos, y así al infinito—, pero jamás desde las ideas.

¹ Si bien en este caso refiere al alma humana, es decir, a la idea del cuerpo humano, ya en el escolio de la proposición 13 de *Ética* 2, Spinoza afirma que todo lo aseverado con respecto a la idea del cuerpo humano hay que decirlo necesariamente de la idea de cualquier cosa.

A partir de este primer bosquejo en torno al alma y al cuerpo podemos inferir, en primer lugar, que no hay un predominio de un modo sobre otro: si bien alma y cuerpo expresan de diversos modos de la cosa, ambos, sin embargo, expresan el mismo orden, es decir, una sola y misma conexión de causas (EII 7). Esto lleva a Spinoza a afirmar que “según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo” (EV 1). Por tanto, tal como ya lo hemos mencionado, no hay un predominio de un modo sobre otro. En segundo lugar, el alma, a diferencia de como la ha concebido la tradición, no sería un principio de vida, es decir, aquello que ‘anima’ al cuerpo, puesto que, si entre alma y cuerpo no hay comunicación alguna en cuanto que ambos pertenecen a diversos órdenes de ser, entonces el alma no puede ser concebida como un principio de vida del cuerpo. Tal como hemos señalado, el alma es la idea del cuerpo, es decir, la idea de un modo de la extensión; y tanto el alma como su objeto vienen a expresar bajo su respectivo atributo las diversas e infinitas afecciones de una sola y misma cosa; esto es, la substancia en tanto determinada a existir y actuar de manera precisa, o sea, determinada.

En el escolio de la proposición 13 de *Ética* II, Spinoza afirma, a propósito de cómo entender la unión entre alma y cuerpo, que no sólo los hombres sino todos los individuos, en distinto grado, son animados. Por tanto, todo individuo –ya precisaremos los alcances de este término– está constituido por alma y cuerpo. Y su alma, lejos de ser un principio vital, es más bien lo ya antes dicho, a saber, la expresión –precisa y determinada– que hace el cuerpo de la misma cosa, pero bajo el atributo del pensamiento.

Individuo

La noción de individuo pareciera tener dos usos distintos en la *Ética*. Uno de éstos, utilizado recientemente, refiere a cualquier existencia particular, y por tanto, determinada. En el escolio de la proposición 21 de *Ética* II, Spinoza afirma lo siguiente: “Pues allí hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión” (EII 21 Esc.). En esta cita, la noción de individuo apunta a la determinación de una cosa singular. Es por ello que, al aludir al cuerpo y a la idea de ese cuerpo, es decir, a modos de distintos atributos de la substancia, Spinoza refiere a un modo de expresión particular de ésta; en este caso, un individuo. Hay, no obstante, un segundo uso del concepto de individuo que es utilizado más sistemáticamente a lo largo de la *Ética*.

En lo que se conoce como “Breve tratado de los cuerpos”, Spinoza distingue cuerpos simples y cuerpos compuestos: los primeros son aquellos que sólo se distinguen por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (EII Ax. 2); mientras que los segundos, es decir, los compuestos, se distinguen en virtud de una cierta proporción dada a partir de la unión de distintos cuerpos –sea porque colisionan entre sí, sea porque se comunican sus movimientos–. Es aquí donde Spinoza introduce el concepto de individuo como equivalente al de cuerpo compuesto: “diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos” (EII Def. Ax. 2). Luego, la forma del individuo estará dada a partir de la unión de cuerpos, la cual se mantendrá a pesar del cambio continuo entre los cuerpos,

siempre y cuando la proporción de movimiento y reposo que caracteriza a sus partes se vea conservada. Esto explica por qué un individuo puede ser afectado de muchos modos manteniendo, empero, su naturaleza: mientras las diversas partes de un individuo, aunque se vean regeneradas, mantengan su movimiento y reposo como antes, y lo comuniquen tal cual entre sí, el individuo no dejará de ser tal. Pero el asunto no termina aquí. Spinoza da un paso más y propone concebir un segundo género de individuos constituido ya no a partir de una cierta proporción entre cuerpos simples sino compuestos: “Si ahora concebimos otro [cuerpo], compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza” (EII Esc. L 7), es decir, manteniendo su proporción dada a partir de cierta comunicación del movimiento entre sus partes. De esto se desprende que puede concebirse un tercer género de individuos, compuestos del segundo, y así al infinito; a tal punto que se puede llegar a concebir toda la naturaleza como un solo individuo cuyas partes, si bien varían de infinitos modos, no hacen que ésta pierda su forma.

A partir de lo expuesto, vemos que aquello que origina una existencia singular, o sea determinada, lejos de ser un principio anímico, es la unión entre diversos cuerpos que acontece en virtud de una cierta proporción de movimiento y reposo entre sus partes. Aun así, cabría preguntarse por qué esta determinada proporción podría acaso ser llamada vida. Al respecto, Spinoza nos da una pista cuando alude al problema de la muerte. Sigamos, pues, la pista:

Yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen de suerte que adquieren entre ellas otra proporción de movimiento y reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya. Ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver; más aún, la misma experiencia parece sugerir otra cosa (EIV 39 Esc.)

Lo primero y más evidente que puede ser extraído a partir de la cita es que la muerte de un cuerpo –o de un individuo– acontece cuando la proporción que constituía su forma o naturaleza, dada a partir de una cierta comunicación de movimiento entre sus partes, se ve destruida. En segundo lugar, la muerte tendría que ver con un cambio de naturaleza, lo cual ya implicaría una nueva composición nacida a partir de la destrucción de la anterior. De esta manera, se puede vislumbrar la incredulidad que muestra Spinoza con respecto a las formas habituales con las que se ha entendido la vida: a pesar de mantenerse la circulación de la sangre “y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive” (EIV 39 Esc.), éste puede verse destruido, es decir, muerto; lo cual, empero, no implica que de ello no pueda emerger una nueva composición. Luego, el cadáver no es un signo necesario de la muerte, puesto que el cuerpo puede morir aun cuando se mantengan ciertos signos tradicionalmente entendidos como vitales. Y es aquí donde Spinoza trae como ejemplo a cierto poeta español, de quien difícilmente se puede pensar que es el mismo individuo (en tanto compuesto de alma y cuerpo) una vez terminada aquella enfermedad que le hizo perder toda memoria de su vida pasada (EIV 39 Esc.).

Si la muerte alude a la destrucción de un individuo compuesto, es decir, a la destrucción de una unión entre cuerpos; o más específicamente, si la muerte significa el aniquilamiento de una proporción caracterizada por una cierta comunicación del movimiento entre las partes de un cuerpo, entonces la vida tendría relación justamente con una determinada composición dada en virtud de la unión entre diversos cuerpos. A partir de esto, cabe preguntarse lo siguiente: ¿Qué se está jugando en esa composición –constituyente de un individuo– que permite comprenderla bajo la perspectiva de la vida, a tal punto que su destrucción conlleva a la muerte?

Antes de abordar esta pregunta, es necesario aclarar que si bien lo expuesto en torno al concepto de individuo ha sido bajo la óptica del atributo de la extensión², cabe también aplicarlo al atributo del pensamiento, pues no olvidemos que a todo cuerpo le corresponde una idea de la cual es su objeto, y por tanto, todo lo expuesto con respecto al individuo como una cierta proporción entre sus partes, ha de poder decirse también del alma. Por lo mismo, la muerte del cuerpo de suyo conlleva la muerte del alma existente –al menos su potencia de imaginar y recordar–, puesto que la existencia del alma implica la existencia actual del cuerpo (EIII 11 Esc.). Y por el contrario, el aumento de perfección de una cierta composición que es un cuerpo o individuo implicará, a su vez, un aumento de perfección del alma. No olvidemos aquella tesis reiterada en diversos pasajes de la *Ética*, a saber, que mientras más poder para afectar y ser afectado tenga el cuerpo, más poder para percibir tendrá el alma (EIV 38 D); y viceversa.

Pues bien, con lo señalado hasta el momento, es posible esbozar una respuesta a la pregunta antedicha. Si la vida del cuerpo ha de entenderse en relación a cierta proporción caracterizada por la comunicación del movimiento entre las muchísimas partes del cuerpo, ¿por qué la destrucción de tal composición significaría la muerte? Al destruirse la composición, se aniquila el cuerpo, es decir, aquella modalidad de la extensión que en cuanto finita y determinada es capaz de afectar y ser afectada. De esta manera, si la muerte dice relación con la aniquilación de la aptitud que tiene un individuo para afectar y ser afectado, entonces la vida, por el contrario, alude a un determinado poder de afectar y ser afectado. Es por ello que Spinoza dirá que todo aquello que posibilita que se mantenga la proporción de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo, permite que éste conserve su ser, es decir, que pueda tanto afectar como ser afectado de muchas maneras por los cuerpos exteriores (EIV 39 D).

Con respecto a la conservación del ser, Spinoza dirá, a propósito del postulado de que todo cuerpo necesita para conservarse de muchísimos otros cuerpos mediante los cuales se regenera (EII 4), que no es concebible un individuo –o incluso más específicamente, un hombre– sin intercambio alguno con las cosas externas, es decir, absuelto de la necesidad de las cosas exteriores para conservar su ser. En otros términos, y en correspondencia con lo ya formulado, no puede darse en la naturaleza un individuo que, sin afectar ni ser afectado, sea capaz de mantener su vida. Curioso es, dicho sea de paso, que lo que posibilita la regeneración de un cuerpo, y así la conservación de su ser, sea, a su vez, aquello que acabará con su existencia. La muerte, para Spinoza, sólo puede venir de una causa exterior y, por tanto, jamás puede tener como causa al propio individuo. De hecho,

² Recordemos que el particular uso de tal concepto fue utilizado por Spinoza en el breve tratado de los cuerpos.

el caso del suicidio sólo se puede explicar a partir de la impotencia del ánimo llevada al extremo, lo cual significa dejarse llevar en grado sumo por las causas exteriores, en este caso, que repugnan a la propia naturaleza (EIV 18 Esc.).

El paso que cabe dar ahora, para proseguir con lo abordado en torno a la vida, requiere de la profundización de un concepto que sólo tangencialmente ha sido tratado. Éste es el *conatus*.

Esfuerzo por perseverar en el ser: Conatus

La definición que Spinoza da del *conatus* refiere al esfuerzo de cada cosa, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser (EIII 6). Dado que este esfuerzo viene de la cosa misma, entonces el *conatus* no será sino su esencia actual, puesto que la esencia de cada cosa justamente refiere a lo que puede seguirse de su sola naturaleza determinada; siendo el *conatus* este esfuerzo de la cosa misma (EIII 7). Es importante señalar que para Spinoza el *conatus* es un esfuerzo de todas las cosas³, pues si las cosas singulares son modos mediante los cuales se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios, es decir, la potencia de Dios, entonces de éstas mismas no puede emanar la destrucción de su ser. Luego, si el *conatus* no sólo es el esfuerzo por perseverar en el ser de ciertos individuos, sino más bien, de todo individuo en cuanto tal⁴, ¿por qué, entonces, no identificar la vida con el *conatus*? Si bien en *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza entiende por vida “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser” (Spinoza 2006, 275), vemos que en la *Ética* esta tesis se ve modificada. Según lo expuesto hasta ahora, lo propio de la vida, posibilitada por la constitución de un individuo, refiere al poder de afectar y ser afectado. Sin embargo, el *conatus* tendría, según se lo caracteriza en la *Ética*, un componente específico; esto es, la exclusión de la destrucción, que mutila toda posibilidad de identificarlo con la vida. Veamos por qué.

Hemos argüido que todo individuo no puede sino establecer y mantener relaciones con otros individuos de la naturaleza, lo cual tiene su explicación en dos motivos. En primer lugar, todo individuo, al ser parte de la naturaleza, está necesariamente destinado a padecer cambios de manera constante⁵. Más aún, al ser una modalidad y no una substancia, y tener, por tanto, una existencia singular, está en constante afectación y determinación. En segundo lugar, y en concordancia con lo anterior, el individuo necesita del intercambio o relación con otros individuos para así poder regenerarse, y por tanto, conservar su ser. Así pues, mientras esa cierta proporción que constituye a un individuo pueda afectar y ser afectada, diremos que tiene vida. Sin embargo, esa misma cualidad de afectación que hace a tal proporción poseedora de vida la lleva también a su muerte, puesto que sólo en cuanto que los cuerpos o individuos están necesariamente afectados por causas externas, es decir, sometidos a la fortuna de los choques con otros cuerpos, es que pueden verse destruidos, o sea, muertos. De este modo, si hay un principio de vida, esto es, el poder de afectar y ser afectado, entonces el mismo principio implica de suyo la posibilidad de destrucción del individuo. Y por tanto, dicho principio porta su finitud. De

³ “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”. (EIV 6)

⁴ Si el *conatus* se dice de todas las cosas singulares, se dice también del individuo o cuerpo.

⁵ Basta con mencionar el caso del hombre y su necesario padecimiento de cambios venidos de causas exteriores. Cf. (EIV 4)

hecho, para Spinoza, toda cosa singular, a diferencia de la substancia que es una e infinita, es, en cuanto singular, o sea, determinada, y por tanto, limitada por otra cosa, finita (EI, 2 Def., 28). Del *conatus*, no obstante, no puede predicarse lo mismo. Por un lado, el *conatus* no implica ningún tiempo finito (EIII 4 y 8) pues, si así fuera, se seguiría de la cosa misma su destrucción⁶; lo cual, como ya vimos, es imposible desde el punto de vista spinoziano. Por otro lado, el *conatus* implica la búsqueda de la propia utilidad (EIV 20), es decir, seguir las leyes de la propia naturaleza que permiten al individuo conservar su ser al aumentar su potencia de obrar. Si el *conatus* se define por el esfuerzo de perseverar en la existencia, incluso cuando un individuo tiene ideas inadecuadas (EIII 9), no puede ser identificado, entonces, con la destrucción de la propia existencia. Luego, este principio de vida referente a afectar y ser afectado, tendría más amplitud que el *conatus*, en cuanto que es impensable, desde la argumentación spinoziana, que éste último conlleve en sí la posibilidad de la finitud.

Es así como volvemos a la tesis propuesta: la vida ha de entenderse a partir del poder de afectar y ser afectado; y tal principio de afectación implica de suyo el riesgo de la destrucción. Al respecto, cabe mencionar un último pasaje de la *Ética* que otorga otro elemento en defensa de la tesis que hemos intentado sostener. El pasaje dice: “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir” (EIV 7). Si trasladamos tal idea a lo que se ha venido sugiriendo, podemos entender la vida de todo individuo como un *continuum* de afectos. Ya lo dice Spinoza: un afecto sólo podrá ser suprimido si es reemplazado *por otro* más fuerte y contrario. Por tanto, mientras viva un individuo, sólo habrá suplantación, empero, jamás supresión total de los afectos, pues la vida, justamente, no podría ser concebida exenta de afección o modalidad. Dicho de otra manera, la vida de un individuo no es sino un *continuum* de afectos mediante las cuales aumenta o disminuye, ayuda o estorba su potencia de actuar (EIII 3 Def.).

En síntesis, hemos demostrado que el concepto de vida en Spinoza puede ser entendido a partir del poder de afectación. Dicho poder referiría a la unión de las aptitudes, propias de todo individuo, de afectar y ser afectado. Asimismo, lo que permite que éste afecte y sea afectado, es decir, lo que posibilita la vida de un individuo, digamos, corporal, es una unión de cuerpos que, al comunicar de cierta manera sus movimientos, forma una proporción que da lugar a una composición, la cual, en cuanto finita y singular, es decir, en cuanto parte de la naturaleza, tendrá por principio vital la afectación. Sólo así podremos entender dicha proporción como vida, de manera que, apenas deja de tener tal principio, diremos que se destruye o fallece. Cabe señalar al respecto que tales partes conformantes de una cierta proporción que se ha visto descompuesta, se unirán a otros cuerpos y volverán a constituir nuevas proporciones. Luego, se destruye un individuo pero emerge otro –u otros–. Y si pensamos esto último al nivel de la naturaleza en su conjunto, al menos desde la perspectiva de la vida, o sea, de la duración⁷ –y no de la eternidad–, veremos que ésta nunca deja de ser afectación: se descomponen unas determinadas relaciones, se componen otras⁸.

⁶ Recordemos que el *conatus* alude al esfuerzo de la cosa misma

⁷ Duración como continuación indefinida de la existencia (EII 5 Def. Cf. EI 21: duración como existencia determinada).

⁸ Recordemos que para Spinoza la naturaleza en su conjunto puede ser considerada como un individuo.

Por último, y para finalizar, es importante destacar que si bien la vida se entiende a partir de la afectación, ello no significa que todas las vidas, en cuanto modos de afectación, sean idénticas. Muy por el contrario, a mayor aptitud de ser afectado y afectar de múltiples maneras a los otros individuos, mayor perfección, o sea, realidad, tendrá ese individuo, puesto que más cosas podrá pensar su alma (EII 1 Esc.). A partir de aquí podemos colegir que cada modo de vida podrá ser caracterizado en virtud de un modo particular de afectación del individuo. De hecho, si bien Spinoza no profundiza en el tema, da un principio general que permite diferenciar, desde el atributo del pensamiento, las muchísimas almas:

“Cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma. Y a partir de esto podemos conocer la superioridad de un alma sobre las demás” (EII 13 Esc.).

A partir de esta idea se puede inferir que un individuo, nacido a partir de la unión de varios hombres, contiene mucha más realidad, y por tanto, perfección, que cada uno considerado por sí solo. Más concretamente, y desde la perspectiva del atributo de la extensión, podemos afirmar que si varios hombres unen sus fuerzas para producir un cierto efecto⁹, de modo tal que conformen un solo individuo (Ética II, 7 Def.), éste último contendrá mayor realidad que los individuos aislados. Lo mismo podríamos aseverar de varios hombres que se reúnen con el fin de producir determinado conocimiento, constituyendo así un individuo aún más compuesto que tendrá mayor aptitud para pensar. En ambos casos, dicha generación de vida, nacida a partir de la unión de particulares, será, por tanto, aún más perfecta, es decir, contendrá mayor realidad. Ni qué decir de la potencia de la realidad en su conjunto.

Bibliografía

- Spinoza, Baruch. 2009. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atiliano Domínguez. Madrid: Trotta.
- _____. 2006. *Pensamientos Metafísicos*. Alianza Editorial, Madrid. [1663: apéndice de *Principios de la filosofía de Descartes*]

⁹ Por ejemplo, la construcción de una casa.