

**AFECTOS, SERVIDUMBRE, LIBERTAD Y FELICIDAD HUMANA EN LA ÉTICA  
DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO (1677) DE BARUCH SPINOZA**

**Ana María González Cifuentes**

**Universidad Santo Tomás**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana**

**Bogotá D.C, Colombia**

**2020**

**AFECTOS, SERVIDUMBRE, LIBERTAD Y FELICIDAD HUMANA EN LA ÉTICA  
DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO (1677) DE BARUCH SPINOZA**

**Ana María González Cifuentes**

**Monografía presentada como requisito para la obtención del título de: *Licenciada en  
Filosofía y Lengua Castellana***

**Asesor:**

**Ciro Alonso Páez Álvarez**

**Universidad Santo Tomás**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana**

**Bogotá D.C, Colombia**

**2020**

“El razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarlo y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud”.

*Baruch Spinoza*

“I don’t want to be at the mercy of my emotions. I want to use them, to enjoy them, and to dominate them”

*Oscar Wilde*

## RESUMEN

En la presente investigación se examina el tratamiento que le da Spinoza al tema de los afectos y su relación con la ética: qué son, cuál es su número, qué relación tienen con la potencia de obrar humana, cómo incide su gobierno en la libertad y la felicidad del hombre y cuál es el poder del entendimiento sobre ellos, a partir del análisis de la principal obra del filósofo racionalista del siglo XVII Baruch Spinoza, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677). En primer lugar, se establece el contexto histórico y filosófico del pensamiento de Spinoza: su época, los fundamentos de su metafísica y antropología; en segundo lugar, se analiza la naturaleza de los afectos, cuál es su número, y qué relación tienen con la potencia de obrar humana, y, finalmente, se analiza qué entiende Spinoza por servidumbre, cuáles son sus causas, cuál es el poder del entendimiento para moderar los afectos, y cómo incide su gobierno sobre la libertad y la felicidad del hombre.

**Palabras clave:** afectos, servidumbre, libertad, felicidad humana.

## CONTENIDO

|                                                                                                                                           |      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| <b>Introducción</b>                                                                                                                       | 7.   |
| <b>I. Contexto histórico y filosófico de la <i>Ética</i> de Spinoza: Spinoza en su época, su pensamiento metafísico y antropológico</b>   | 21.  |
| 1.1 Spinoza dentro de su época                                                                                                            | 21.  |
| 1.2 Pensamiento metafísico de Spinoza                                                                                                     | 29.  |
| 1.3 Pensamiento antropológico de Spinoza                                                                                                  | 45.  |
| <b>II. La naturaleza de los afectos y la potencia de obrar humana</b>                                                                     | 66.  |
| 2.1 <i>Conatus</i> o potencia de obrar humana                                                                                             | 66.  |
| 2.2 Afectos y potencia de obrar humana                                                                                                    | 71.  |
| 2.3 Definición de los afectos derivados                                                                                                   | 77.  |
| <b>III. La servidumbre humana o la fuerza de los afectos y el poder del entendimiento sobre ellos o la libertad y la felicidad humana</b> | 85.  |
| 3.1 Sobre la servidumbre humana, sus causas, la fuerza de los afectos y sobre lo que puede contrarrestar un afecto                        | 87.  |
| 3.2 Definición de la virtud, del carácter virtuoso y de la acción virtuosa                                                                | 94.  |
| 3.3 Distinción entre los afectos que nacen de la razón (buenos o útiles) y afectos que no nacen de ella (malos o inútiles)                | 103. |
| 3.4 Características de quien actúa de acuerdo a la guía de la razón: el hombre sabio                                                      | 107. |
| 3.5 El poder del entendimiento sobre los afectos y el camino para alcanzar la libertad y la felicidad humana                              | 109. |
| <b>Conclusiones</b>                                                                                                                       | 117. |
| <b>Bibliografía</b>                                                                                                                       | 127. |
| <b>Anexos</b>                                                                                                                             | 132. |

## **ABREVIATURAS**

### **Obras de Spinoza**

**E** – *Ética demostrada según el orden geométrico.*

### **Convenciones de la *Ética demostrada según el orden geométrico***

**EI** – Primer libro de la *Ética*

**EII**- Segundo libro de la *Ética*

**EIII** – Tercer libro de la *Ética*

**EIV** – Cuarto libro de la *Ética*

**EV** – Quinto libro de la *Ética*

**D** – Definición.

**A** – Axioma.

**P** – Proposición.

**E** – Escolio.

**C** – Corolario.

**L** – Lema.

## INTRODUCCIÓN

*“Quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”*

Spinoza.

El tema de esta investigación es la propuesta ética del filósofo racionalista del siglo XVII, Baruch Spinoza (1632 – 1677). En la antigüedad, a partir de Sócrates, los filósofos comenzaron a concebir la filosofía no sólo como un saber orientado a la búsqueda de la verdad, sino también como un saber orientado a entender y ordenar la conducta humana en la búsqueda de ciertos fines prácticos: el bien, la virtud, la libertad, la felicidad, etc. Este saber que se ocupa del ser humano y de su comportamiento moral es la *ética*. La ética es la rama de la filosofía que reflexiona acerca del modo de ser del hombre, de su carácter, de sus costumbres, y en general, de su modo de vida.

Toda ética, por tanto, tiene dos objetivos principales. En primer lugar, fundamentar una *teoría* sobre el modo de ser del hombre o su conducta: en qué casos actúa bien y cuando no, qué significa ser virtuoso, ser libre o ser feliz, qué es el buen vivir, etc. Y, en segundo lugar, tiene como objetivo trazar un camino *práctico* a través del cual el hombre pueda transitar en su búsqueda de una vida virtuosa, aplicando en su vida cotidiana todo lo que sabe acerca del bien y el mal, la virtud, la libertad y la felicidad.

En consecuencia, la ética no sólo se ocupa de aclarar y fundamentar filosóficamente conceptos morales, como los de “libertad” o “felicidad”, sino que también se preocupa por orientar la vida mediante dichos conceptos: es un saber práctico sobre cómo el hombre puede llegar a ser

virtuoso, libre y feliz, vivir en armonía con los demás y con la naturaleza, y así contribuir a la construcción de una sociedad y un mundo mejores.

En vista de esto, una de las preocupaciones fundamentales de la ética es dilucidar qué le impide al hombre alcanzar dichos objetivos prácticos. Platón, por ejemplo, pensaba que lo que le impide al hombre alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad es la ignorancia, y planteó, por tanto, que, si el hombre quiere llegar a ser verdaderamente virtuoso, libre y feliz, es necesario que alcance el conocimiento. Otros filósofos, como Epicuro y los de su escuela, pensaban que lo que le impide al hombre ser libre y feliz es su temor frente a cosas que están más allá de su control, como la muerte o los dioses; por lo que consideraban que los hombres debían librarse de todo temor frente a lo desconocido para tener una vida plena.

Por su parte, los filósofos estoicos, tanto griegos como romanos, identificaron los deseos y las pasiones como aquello que le impide al hombre alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad, y plantearon que, para alcanzar estos bienes, el hombre debe aprender a vivir en conformidad con la naturaleza. Para estos pensadores, la vida buena y la felicidad se relacionan como causa y efecto, pues aquel que practique una vida injusta o malvada no puede ser verdaderamente feliz.

El punto de vista que me propongo examinar en esta investigación es el de Baruch Spinoza, quien pasó gran parte de su vida reflexionando sobre los temas éticos de la virtud, la libertad y la felicidad. Él afirma, como veremos, que aquello que le impide al hombre ser plenamente virtuoso, libre y feliz, es la servidumbre frente a las pasiones. Según el filósofo, cuando la razón se vuelve esclava de la pasión y el hombre se abandona completa o parcialmente a su dirección, se convierte en su esclavo. El hombre es siervo cuando no gobierna y dirige sus acciones escuchando el consejo de la razón, sino el de las pasiones; cuando no atiende a su propia naturaleza, sino a las causas

exteriores. Esta condición de servilismo frente a las pasiones, no sólo le impide al hombre alcanzar la libertad, sino la felicidad, ya que en Spinoza libertad y felicidad se identifican.

Según Spinoza, si el hombre tuviera un conocimiento claro y distinto sobre su dimensión afectiva, sería más fácil para él moderar los afectos: sólo es posible dominar aquello que se conoce adecuadamente y esta es una consigna no sólo de Spinoza, sino de toda la ciencia moderna. Pero como generalmente el hombre se desconoce a sí mismo y desconoce sus afectos, también desconoce los medios para gobernarlos. Por lo cual, mientras persista esta ignorancia frente a su dimensión afectiva, el hombre estará todavía muy lejos de superar la servidumbre frente a las pasiones y hacerse con la libertad y la felicidad, que son los objetivos últimos de la vida humana y que muchas veces se ven truncados por la esclavitud del hombre frente a sus pasiones.

Con el fin de dilucidar la naturaleza de los afectos, así como su relación con la libertad y la felicidad humana, el propósito de esta investigación es examinar el tratamiento que le da Spinoza al tema de los afectos y su relación con la ética: qué son, cuál es su número, qué relación tienen con la potencia de obrar humana, cómo inciden en la libertad y la felicidad del hombre y cuál es el poder del entendimiento sobre ellos. Este examen se realizará a partir de una lectura y análisis atento de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), principal obra del autor, así como de las obras de algunos estudiosos de la filosofía de Spinoza.

La naturaleza y el poder de los afectos es un problema por varios motivos. En primer lugar, puesto que, como se señaló anteriormente, la naturaleza de los afectos es un misterio para la mayoría de los hombres. Muchos de ellos no saben nada acerca de su dimensión afectiva, ni de por qué los afectos los mueven a actuar de la manera en que lo hacen, ni mucho menos son conscientes de las razones de su servidumbre frente a ellos. Por eso, los condenan antes de entenderlos. No han

buscado los medios adecuados para moderarlos o gobernarlos, sino que el objetivo siempre fue erradicarlos, suprimirlos de raíz.

Con todo, cabe aclarar que la idea de erradicar los afectos fue más que todo una idea promovida por la tradición judeo-cristiana, que ha estado arraigada en la cultura occidental durante mucho tiempo, y para la cual la falta de deseos y afectos representa el más alto nivel de perfección del ser humano. Esto lo señaló Nietzsche en su crítica al cristianismo y a los valores que promueven los cristianos. Para Nietzsche, uno de los problemas del cristianismo es su desprecio frente a los deseos, las pasiones, los impulsos y el hecho de que se empeñe tanto en erradicarlos. Nietzsche criticaba el rechazo del cristianismo frente a lo terrenal, lo corpóreo, y su propósito de mutilar al hombre de su parte material, afectiva y sensible.

Al despreciar de esta manera la dimensión afectiva del hombre, este tipo de pensamiento no logró otra cosa que cercenar la naturaleza humana. ¿Para qué erradicar los afectos? ¿No es acaso el hombre una unión simbiótica entre razón y emoción? Para pensadores como Spinoza, concebir al hombre sin afectos o sin emociones es igual de problemático que concebirlo sin razón. El hombre no es solamente su razón o sus ideas: quitarle a éste sus afectos sería como convertirlo en una fría máquina de pensar.

Spinoza se interesó en la naturaleza de los afectos o las emociones, estudiándolos desde una perspectiva psicológica, y nunca propendió por mutilar al hombre de su parte afectiva, como sí lo hizo la tradición religiosa en la cual creció y se educó. Por eso no sólo se concentró en estudiar el entendimiento, sino también en estudiar el cuerpo y las afecciones corporales e incluso llegó a afirmar que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” (EIII, PII, E: 172). Además, Spinoza consideraba que los afectos, y concretamente los afectos activos, actúan como motores de la acción humana,

pues aumentan la potencia de obrar del hombre. Los afectos que derivan del deseo o la alegría, impulsan al hombre a actuar. Según Spinoza, el hombre se mueve gracias al deseo (*cupiditas*) no a la razón.

El deseo, un afecto primario, es tan importante para el filósofo, que lo considera como la esencia del hombre, éste es tan especial porque es la causa del obrar de los individuos. Para Spinoza, la esencia del hombre no es su razón, él substituiría el “*pienso, luego existo*” de Descartes por el “*deseo, luego puedo existir*”. El hombre piensa, es verdad, pero el hombre no es exclusivamente pensamiento ni el pensamiento constituye su esencia: el hombre es fundamentalmente deseo, apetito, volición. Y por más que la razón quiera reprimir el deseo, no puede hacerlo sin perjudicar la esencia del hombre en su totalidad.

Por este motivo, el gobierno de los afectos del que habla Spinoza es un gobierno en el sentido político: a sus ojos, el hombre debe esforzarse por ejercer un gobierno político y no tiránico frente a los afectos. Spinoza nunca habla de una exterminación de los afectos, que el hombre se comporte de determinada manera frente a ellos, que sea él quien los gobierne en lugar de ellos a él, no significa que se los extermine, que ya no existan en el hombre. Ellos siguen ahí. Spinoza hace énfasis en su obra en que el hombre es por naturaleza un ser afectivo: el hombre no es Dios o la sustancia primera, que no puede ser afectada y su esencia permanece siempre la misma. Y por más que el hombre religioso crea que entre menos afectos experimente más cerca va a estar de Dios, de la santidad o del cielo, está equivocado.

Por el contrario, para Spinoza, el hombre se hace más uno con el todo en la medida en que sigue y no perturba el orden de la naturaleza. El hombre no está más cerca de la divinidad porque desprecie y repugne la divinidad misma o la naturaleza. Y los afectos hacen parte de ella, no son

vicios o defectos, son afecciones naturales que deben ser entendidas y no repudiadas. Al contrario de los religiosos, que promueven ideas como la erradicación de los afectos, los filósofos se han esforzado por entenderlos y por buscar los medios para moderarlos y gobernarlos de una forma inteligente, sin recurrir a la brutalidad que conlleva la exterminación.

Es tradición, casi regla obligatoria, que un filósofo estudie a profundidad los afectos; desde la antigüedad (los pitagóricos, Platón, Aristóteles, los estoicos) pasando por los medievales (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino), hasta llegar a la Edad Moderna (Hobbes, Descartes, Spinoza, entre otros) los filósofos han estudiado los afectos, analizando sus causas y sus propiedades. Entender la dimensión afectiva humana es tan importante como entender cómo funciona la razón; entender cómo funciona y cuáles son las causas de un afecto es tan relevante para el hombre como averiguar si existen categorías *a priori* del entendimiento. Spinoza mostró con su filosofía que una vida feliz, así como no es una vida de placeres desmedidos, tampoco es una vida de privaciones, sino que es expansión gozosa, vitalidad, alegría o aumento de la potencia de obrar y de existir. Y que, cuando la gente desprecia los afectos, incluyendo aquellos que impulsan al hombre a vivir, no hacen más que despreciar la vida misma.

Por otro lado, el gobierno de los afectos, es un problema para la filosofía, porque ésta considera que no se sabe a ciencia cierta cuál es el verdadero poder del entendimiento para moderar los afectos. Pensadores como los estoicos y Descartes, creyeron que la facultad especialmente diseñada para moderarlos es la voluntad, pues ésta es capaz de contener y moderar los afectos o las emociones con sólo querer, desear y afirmar razones contrarias a las que presenta el afecto.

Sin embargo, en la práctica se observa que moderar los afectos no es tan sencillo como lo plantean estos pensadores, y que la voluntad no es suficiente para apaciguar las pasiones: incluso

existen pasiones tan fuertes, como la cólera o el miedo, que pueden llegar a nublar completamente la voluntad o el entendimiento y llevan al ser humano a cometer estupideces de las que luego se arrepiente. Por este motivo, en vista de que no es muy claro cuál es el poder del entendimiento frente a los afectos y concretamente, frente a las pasiones (afectos nocivos), es necesario investigar cuál es la facultad del hombre que puede estar mejor dispuesta para la tarea de moderar o gobernar los afectos.

Además, el gobierno de los afectos es un problema, puesto que en el imaginario colectivo no es muy clara la relación que existe entre la capacidad o el poder del entendimiento para moderar los afectos y la libertad. Para muchas personas, la libertad es una cualidad innata del ser humano: el hombre es libre por naturaleza, independientemente de si tiene o no la capacidad para moderar sus afectos. El concepto popular de la libertad se reduce al poder que tienen los hombres de elegir cómo actuar o cómo no hacerlo en cada situación; se reduce al concepto de libre albedrío de la teología.

No obstante, lo que afirma Spinoza, es que, aunque los hombres sean conscientes de sus deseos y apetitos, la mayoría de ellos ignoran las verdaderas causas de esos deseos y apetitos, es decir, las causas que los mueven a actuar. Por lo cual, es posible preguntarse si en realidad el hombre es libre cuando ignora las causas de sus acciones y son las pasiones las que lo mueven a actuar. ¿Puede llamarse el hombre “libre” cuando no se determina a sí mismo a actuar, sino que lo determinan las pasiones, es decir, como se mostrará luego, las causas exteriores? ¿Es el hombre libre cuando se ve subordinado a sus afectos?

Por tanto, en vista de que la relación que existe entre el gobierno de los afectos y la libertad no es muy clara, uno de los propósitos de la investigación será dilucidar la naturaleza de esta

relación e investigar cuáles son las condiciones de la verdadera libertad y si el hombre es libre o no, independientemente de su impotencia para moderar sus afectos.

Finalmente, el gobierno de los afectos es un problema, puesto que tampoco es muy clara la relación que existe entre éste y la felicidad humana. Para muchos, no es muy claro si alguien que es esclavo o siervo de sus pasiones puede ser verdaderamente feliz. En la práctica, ocurre que, aunque la gente sea esclava de sus pasiones, cree o afirma ser feliz: el lujurioso cree que es feliz cuando satisface sus deseos sensuales desmedidos, el avaro cree que es feliz cuando acumula dinero y bienes materiales, el soberbio cree que es feliz cuando se adula a sí mismo y lo adulan los demás, etc. ¿Pero son estas cosas la verdadera felicidad? Para averiguar si una persona es verdaderamente feliz o no, primero sería necesario definir en qué consiste la verdadera felicidad, analizar qué implica, y distinguirla de aquello que generalmente se confunde con ella.

Por otra parte, respecto a la justificación de este trabajo, ésta es, por un lado, teórica, en cuanto se propone analizar e interpretar las ideas de Spinoza respecto a la naturaleza y el poder de los afectos, y su relación con la libertad y la felicidad humana como conceptos éticos; y, por otro lado, tiene una justificación práctica en la medida en que busca que este conocimiento no sólo sea objeto de reflexión, sino también de aplicación. Se busca que esta investigación sea una ayuda práctica, una guía de lectura, no sólo para entusiastas de la obra de Spinoza, sino para cualquier ser humano que quiera encontrar el camino para alcanzar una naturaleza superior y una vida plena.

Antes que nada, la filosofía de Spinoza responde a una necesidad práctica: contribuir a que los hombres puedan superar la servidumbre respecto de los afectos y el sufrimiento que viene con ella y se hagan verdaderamente libres y sean felices. Este es un objetivo pragmático. A pesar de la apariencia geométrica de la obra de Spinoza, que Nietzsche tildó de “malabarismos matemáticos”

cuya función sería “disfrazar su filosofía e intimidar a cualquiera que se quisiera acercarse a ella” (Nietzsche, 2013, pg. 8), la obra de Spinoza se titula *Ética* precisamente porque propone un camino práctico, una forma y orientación de vida que debe ser aplicado para que funcione.

La vida de Spinoza, no sólo su obra, es la prueba viviente de esta necesidad práctica de la filosofía: el filósofo judío renegado superó la separación entre el saber y el actuar, transformando su filosofía en su forma de vida y su forma de vida en su filosofía. Más que una disciplina académica, la filosofía para Spinoza era una manera de vivir, una disposición intelectual que se encarnaba en la vida. Por ello, el método que propone es también un reflejo de esa forma de vida que seguramente él mismo tenía. Por este motivo, es importante tener en cuenta a la hora de abordar su obra, que la teoría no sirve de nada sin la práctica: el método de Spinoza funciona si se aplica; no basta con conocerlo muy bien, sino que necesita ser practicado día a día para que tenga algún impacto en la vida real.

Además, en cuanto a la justificación social de esta investigación, cabe mencionar que siempre es necesario para la sociedad volver a reflexionar sobre el problema de los afectos y su relación con la ética, con la virtud, la libertad y la felicidad humana, puesto que el significado real de la virtud, la libertad y la felicidad se va desdibujando cada día más: la gente cree ser virtuosa, libre y feliz al mismo tiempo que ignora todo sobre sí misma, sobre sus afectos y sobre la naturaleza en su totalidad. Pero lo que afirma Spinoza es que nadie puede ser verdaderamente libre, virtuoso o feliz siendo ignorante, por lo que la mayoría de personas vive en su propio engaño personal y no lo sabe o lo sabe y no le preocupa.

Tomar consciencia respecto a la necesidad del hombre de dejar de ser esclavo de sus pasiones, puede servirle a la sociedad para que los individuos que la conforman dejen de ser

esclavos y atiendan más a la guía de la razón. Si el hombre encuentra el modo de dejar de ser esclavo de pasiones como el temor, la envidia, el odio, la superstición, etc., será capaz de construir una sociedad más libre, justa y virtuosa, que deje de depender de la fortuna y comience a depender más de la guía de la razón y del conocimiento. Al fin y al cabo, la sociedad se conforma de individuos y si todos los individuos son libres y felices, la sociedad también lo será.

Por este motivo, esta investigación es una invitación a seguir reflexionando sobre un problema que aún sigue vigente y que le atañe a todo ser humano y a la sociedad en general, y a hacerlo desde el pensamiento de un filósofo que tiene mucho que decir todavía y que actualmente ha despertado el interés no sólo de estudiantes de filosofía, sino de muchos autores contemporáneos que vuelven a él en la búsqueda de un armazón teórico para la construcción de una “neurobiología de la emoción y el sentimiento” (Antonio Damasio), una “filosofía de la praxis” (Antonio Negri), una “educación para el cambio” (Germán Bula), una “ecología profunda” (Eccy De Jonge) entre otros proyectos filosóficos pertinentes para las necesidades del mundo actual.

La filosofía tiene la peculiaridad de tratar temas y problemas que no son exclusivos de una época en concreto, sino que afectan al ser humano en cualquier tiempo y lugar del planeta. Es por esto que la reflexión de filósofos como Platón o Aristóteles, padres del pensamiento occidental, quienes vivieron hace más de dos mil años, en torno a la ética, la política o la metafísica, todavía es vigente y es motivo de discusión, y lo mismo sucede con Spinoza y el problema de los afectos en relación con la virtud, la libertad y la felicidad del hombre.

La época actual es una época en la que las personas se encuentran cada vez más esclavizadas a sus afectos y, sobre todo, a pasiones negativas como la soberbia, la envidia, la ira, el egoísmo, el miedo, la tristeza, etc. Y, además, viven como ciegas de sí mismas y de la naturaleza, negando esta

esclavitud o servidumbre y creyendo firmemente que son libres, aunque no tengan idea de lo que la verdadera libertad significa o implica. Es por esto que, lejos de acudir a más paliativos y soluciones fáciles que abundan en el mercado para el problema de la impotencia humana frente a los afectos, es necesario acudir a las reflexiones de las grandes mentes del pasado en torno a la servidumbre humana, con el fin entender la complejidad del problema, y sus posibles soluciones. No en vano Spinoza invirtió quince años de su vida en teorizar acerca de los afectos, su naturaleza y lo que puede el entendimiento para moderarlos o gobernarlos.

En una parte de la *Ética* (EII, PXLIX, E: 115), Spinoza enumera las ventajas que puede traer su reflexión para alguien que la conozca y sobre todo que la practique en su día a día. Ventajas que van desde obtener el completo sosiego de ánimo, hasta lograr comportarse adecuadamente ante los sucesos de la fortuna o aquello que no es posible controlar porque no se sigue completamente de la naturaleza humana. Pero la ventaja más importante de volver a una vieja y venerable filosofía como la de Spinoza, es que ésta enseña en qué consiste la más alta felicidad del ser humano y lo hace libre. Para Spinoza fue tan importante su hallazgo, que el filósofo afirmó haber comprendido la verdadera filosofía: “no pretendo haber encontrado la mejor de las filosofías, pero sé perfectamente que comprendo la verdadera filosofía” (Spinoza, 1988, pág. 395).

La ética, concebida como un arte de saber vivir de acuerdo a la naturaleza y a su necesidad eterna, debe ayudar a superar las crisis morales, tanto individuales como colectivas, planteando un camino o un horizonte práctico para que el hombre se constituya en un ser libre, virtuoso y feliz. Rescatar una ética como la de Spinoza, que propende por el conocimiento del ser humano y por el gobierno de las pasiones, y que considera la alegría y la vitalidad del ánimo como las potencias centrales de una vida virtuosa tiene utilidad en muchos sentidos, pero sobre todo en el sentido práctico, vital o existencial.

El problema de investigación, *¿Qué son los afectos, cuál es su número, qué relación tienen con la potencia de obrar humana, cómo incide su gobierno en la libertad y la felicidad del hombre y cuál es el poder del entendimiento sobre ellos, según Spinoza en su Ética?*, va a ser respondido a través de un análisis hermenéutico de lo que plantea Spinoza en la *Ética*, y de la lectura y análisis crítico de la obra de diversos estudiosos de su pensamiento, como Gilles Deleuze, Jonathan Bennett, Carl Gebhardt, Jean Paul Margot, Chantal Jaquet, Victoria Camps, José García Leal, Inmaculada Hoyos, entre otros autores, que analizan al filósofo desde una mirada contemporánea o más cercana a la actualidad.

El análisis hermenéutico, entendido como una actividad o técnica para captar el sentido de los textos (Gadamer, 1998), será la base metodológica para establecer un diálogo con el texto de Spinoza, cuyo sentido no es inmediatamente evidente y constituye un problema a elucidar. Tal como afirma Ricoeur, “interpretar una obra es descubrir el mundo al que ella se refiere, en virtud de su disposición, de su género y su estilo” (Ricoeur, 1984), por lo que la actividad interpretativa de la obra de Spinoza se llevará a cabo a partir de unos criterios específicos de interpretación que provienen de la tradición hermenéutico-filosófica que iniciaron Schleiermacher en su *Dialéctica* (1811) y Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1833):

1. El lector del texto tiene que conocer la psicología y el espíritu del autor para que la comprensión fluya con naturalidad.
2. La concepción de la hermenéutica como reproducción creativa del pasado revive el universo espiritual de la obra, por lo que la interpretación tiene que estar contenida en un horizonte de temporalidad, es decir, que alcanza el análisis del contexto histórico del texto y del autor del texto.

3. La interpretación debe ir dirigida por la dialéctica del pensamiento que va del todo a las partes y de las partes al todo, completando el círculo hermenéutico. De manera que, en cada movimiento aumente el nivel de comprensión de la obra: las partes reciben el significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes.
4. La interpretación debe tener en cuenta el método gramatical u “objetivo”, que apunta a la comprensión del lenguaje del autor y, por otra parte, a la reconstrucción histórica de los conceptos, teniendo en cuenta que no existen conceptos filosóficos universales, sino que éstos están encriptados en una lengua y un contexto específico (análisis diacrónico).

Estos puntos serán claves a la hora de encarar la lectura, explicación e interpretación de la obra de Spinoza, con miras a llegar a una comprensión del sentido auténtico de lo manifestado por ella. De esta manera, el problema de investigación será desarrollado a lo largo de tres capítulos. El primero, titulado “*Contexto histórico y filosófico de la Ética de Spinoza: Spinoza en su época, su pensamiento metafísico y antropológico*” tiene como objetivo establecer el contexto histórico y filosófico del pensamiento de Spinoza con el fin de enmarcar la interpretación de su obra en una temporalidad específica. Y, además, tiene como objetivo establecer y analizar los fundamentos de su metafísica y de su postura antropológica, teniendo en cuenta que su propuesta ética tiene como raíz su pensamiento metafísico y una concepción particular del hombre.

El segundo capítulo, titulado “*La naturaleza de los afectos y la potencia de obrar humana*” tiene como objetivo analizar las ideas de Spinoza respecto a la naturaleza de los afectos: qué son, cuál es su número y qué relación tienen con la potencia de obrar humana, es decir, con su capacidad de actuar y auto-determinarse, y cuáles de ellos la aumentan y cuáles la debilitan, teniendo en cuenta que la ética espinosista es una ética de la libertad y del gobierno de los afectos.

Finalmente, el tercer capítulo, titulado “*La servidumbre humana o la fuerza de los afectos y el poder del entendimiento sobre ellos o la libertad y la felicidad humana*” tiene como objetivo analizar qué entiende Spinoza por servidumbre, cuáles son sus causas, cuál es la fuerza de los afectos, cuál es el poder del entendimiento sobre ellos y cómo incide su gobierno sobre la libertad y la felicidad del hombre o sobre la posibilidad de vivir de un modo ético. Luego, se dará paso a las conclusiones de la investigación.

## **CAPÍTULO I**

### **CONTEXTO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DE LA ÉTICA DE SPINOZA: SPINOZA EN SU ÉPOCA, SU PENSAMIENTO METAFÍSICO Y ANTROPOLÓGICO**

#### **1.1 Spinoza dentro de su época.**

Baruch Spinoza (1632 – 1677) fue un filósofo neerlandés de origen sefardí hispano-portugués, heredero crítico del cartesianismo, considerado uno de los tres grandes pensadores racionalistas de la filosofía del siglo XVII, junto a Descartes y Leibniz. Su pensamiento se caracteriza por la búsqueda de una explicación racional del mundo, y por ello su visión sobre la realidad pretende ser objetiva y crítica. Spinoza quiso acabar con el misterio que rodeaba a la naturaleza desde hacía tanto tiempo, y, al contrario de Descartes para quien hay cosas que, a causa del entendimiento limitado del hombre, no es posible comprender, como, por ejemplo, la naturaleza de Dios o de lo infinito (Descartes, 2006, pág. 148), Spinoza creía que todos los hechos de la realidad pueden ser explicados a través de la razón.

En la visión del universo de Spinoza, no hay lugar alguno para el azar, sino que todo ocurre debido a la necesidad de las leyes de la naturaleza. Su visión y en general, la visión de la ciencia moderna, deja atrás esa idea medieval de que el mundo y el universo está gobernado por fuerzas misteriosas e insondables que el hombre no puede entender ni controlar. Esta idea es sustituida por la idea baconiana de que el hombre es intérprete y servidor de la naturaleza. Los grandes científicos modernos: Copérnico, Galileo, Tycho Brahe, Kepler, pusieron de manifiesto que es posible conocer, comprender, medir, predecir y dominar la naturaleza, y en esto consiste la gran revolución del pensamiento de la época moderna (Gebhardt, 2008, pág. 116).

Gracias a esta revolución científica, fue dejada de lado la visión medieval que atribuía a una voluntad divina trascendente la explicación de todos los sucesos naturales, y es reemplazada por un enfoque experimental en el conocimiento de la naturaleza. Para los modernos, el universo ya no es finito y limitado, sino infinito e ilimitado, y está sometido a un orden necesario o a un conjunto de leyes universales que rigen todos los fenómenos, tanto terrestres como celestes. Además, mientras que en la Edad Media la finalidad del estudio de la naturaleza era puramente contemplativo, en la Edad Moderna se abre la posibilidad de pensar la ciencia como un ámbito práctico de transformación de la naturaleza en beneficio del hombre, en la medida en que éste puede descifrar y aplicar las leyes que la rigen a través de la experimentación y el cálculo matemático, y a través de instrumentos creados para tal fin.

Spinoza vivió en el segundo siglo de la revolución científica y, por tanto, su pensamiento responde a las necesidades de la época: la separación entre fe y razón o la independencia del pensamiento filosófico del teológico, la pretensión de verdad y universalidad del conocimiento, la matematización de la naturaleza, etc. Los principales sucesos históricos en materia de ciencia que precedieron a Spinoza son los siguientes:

El comienzo de la revolución científica se sitúa en el año de 1543, fecha de publicación del libro *De revolutionibus orbium caelestium* (*Sobre los giros de los orbes celestes*) de Copérnico (1473 - 1543). Este libro contenía, además de planteamientos sobre un nuevo modelo del universo, premisas culturales, filosóficas y sociales, en las que se consuma de manera definitiva la ruptura con el viejo mundo medieval. Algunas de las consideraciones científicas de esta obra son que la tierra es esférica, que se mueve en una órbita circular que tiene como centro el sol, que está dotada de movimiento en torno a su propio eje, y que la luna rota alrededor de la tierra. Además, que el

universo es esférico e infinito, que el movimiento de los astros es perpetuo, uniforme y circular, y que en el centro del universo está inmóvil el sol y todas las esferas giran en torno a él.

Sin embargo, estos descubrimientos, basados en la observación del cielo y en cálculos matemáticos, aún no superaban del todo la física aristotélica, pues consideraban, al igual que ella, que el universo era un conjunto cerrado en el que los planetas eran transportados por esferas materiales, cuyo movimiento era circular. Sería Kepler (1571 – 1630) basado en las observaciones de Tycho Brahe (1546 – 1601) quien formularía las leyes físicas que rigen el movimiento planetario. Kepler, convencido de que es posible desentrañar la armonía geométrica que sostiene el cosmos, planteó soluciones al desajuste del sistema copernicano, que surgían al concebir el movimiento planetario como un movimiento circular.

Esta confusión se producía porque Copérnico aún utilizaba el sistema griego de los epiciclos, ideado por Apolonio de Perga (262 a. C - 190 a. C) a finales del siglo II a. C. para explicar las variaciones del movimiento del sol, la luna y los planetas. Según este sistema, se supone que los planetas se mueven en círculo formando otros círculos pequeños llamados epiciclos, que, a su vez, se mueven a lo largo de un círculo más grande llamado deferente. Kepler, postuló que este movimiento de los planetas no es circular, sino elíptico, en las tres leyes que llevan su nombre.

Por otro lado, los aportes de Galileo (1564 – 1642) representan una de las cumbres de la revolución científica. Galileo sistematizó los descubrimientos de Copérnico y sus avances en el ámbito de la física mecánica sentaron la base para el desarrollo de una nueva ciencia física que superara la física aristotélica. Galileo estudió el movimiento de inercia y formuló la ley de caída de los cuerpos, además de desarrollar investigaciones en el campo de la óptica, la acústica y el

magnetismo. Como astrónomo, confirmó la teoría copernicana del universo, negando la existencia de cualquier cosmología aristotélico-ptolemaica.

Estos descubrimientos fueron presentados por Galileo en su obra *Sidereus nuntius* (*Mensajero sideral*) de 1610. Y aunque fue Kepler quien descubrió el principio que hizo funcionar el primer telescopio usando dos lentes convexas, Galileo lo perfeccionó y lo utilizó al servicio de sus descubrimientos en materia científica. Con los aportes de Galileo, el conocimiento del universo alcanzó dimensiones muy superiores a las conocidas en su tiempo. El 7 de enero de 1610 observó las lunas de Júpiter, lo que terminó de refutar la idea de la tierra como único centro del universo, así como el descubrimiento de las manchas solares, que demostraba que el sol no estaba hecho de materia incorruptible y perfecta como lo había planteado Aristóteles (385 a. C - 323 a. C).

En el año en que murió Galileo nació en Inglaterra Isaac Newton (1642 – 1727), físico, matemático y astrónomo, quien llevó más lejos la revolución científica al unificar la astronomía y la física mecánica, que hasta ese momento habían seguido caminos paralelos, pero separados. Para Newton, el mundo físico es un sistema mecánico regido por unas pocas leyes universales: esta teoría se conoce en filosofía como mecanicismo. El mecanicismo newtoniano plantea que la fuerza que hace girar los planetas y los mantiene en órbita y la fuerza que hace caer una manzana desde la rama de un árbol son la misma fuerza. Este fue el triunfo del determinismo científico, que plantea que las leyes físicas del universo dejan sin lugar a cualquier explicación sobrenatural que pudiera influir o cambiar el curso de los eventos físicos del mundo.

Por otra parte, respecto a la filosofía, ésta tuvo una crisis que se inició con el movimiento nominalista liderado por Ockham (1285 – 1345) en el período tardío de la escolástica. Crisis que culminó en el siglo XVII en una ruptura definitiva con los presupuestos teóricos y metodológicos

de la filosofía medieval. La incipiente filosofía moderna, fue en principio más de corte racionalista, dando prioridad a lo que es más universal en el hombre: la razón. Para los racionalistas, es la razón la que le da al hombre su condición de mediador de la naturaleza, otorgándole las condiciones para penetrar en los misterios del universo.

Pensadores como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff, afirmaban que la razón es la única fuente válida de conocimiento. A su manera, todos sostuvieron la pretensión de consolidar un sistema filosófico o una ciencia universal puramente racional, válida y definitiva que explicara todos los aspectos de la realidad. Y, a su vez, todos compartían la opinión de que la filosofía debe tener el proceder matemático como modelo o paradigma de conocimiento, por su carácter estrictamente racional y universal, puro, que no necesita de la experiencia para probar sus teorías.

El racionalismo moderno comienza con Descartes (1596 – 1650) pues es quien realiza el primer intento sistemático de afianzar el pensamiento filosófico sobre fundamentos diferentes de los teológicos, fundamentos autosuficientes, basados en la razón. Descartes fue un gigante en su época: instauró una filosofía con pretensiones de validez objetiva que dudaba de todas las verdades establecidas, y se propuso llegar a la certeza de las ideas sólo a través de la razón y el pensamiento. En sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1620), estableció que el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presente.

Descartes puso en duda todo lo que había aprendido hasta ese momento, es decir, no dejó nada por supuesto. E incluso, dudó de lo más cercano al ser humano: también lo que le proporcionan sus sentidos puede ser una ilusión. La duda metódica conduce a la primera certeza fundamental: incluso si el hombre duda de todo, puede estar seguro de algo: de que está dudando.

La duda, el pensamiento, garantiza la certeza de la existencia humana. Y por ello en Descartes, toda la construcción filosófica respecto a la realidad y el mundo externo descansa sobre la conciencia o el “yo pienso”. Esto fue una revolución para la filosofía desde todos los aspectos.

Spinoza leyó a Descartes y asumió su postura racionalista, pero se dio cuenta de que este no llegaba hasta las últimas consecuencias de sus planteamientos, por “estar lleno de medievalismos y escolasticismos previos al cambio de paradigma” (Solé, 2015, pág. 58). Por lo que Spinoza decidió llevar el racionalismo hasta su conclusión lógica. Es cierto que el filósofo holandés comparte muchos aspectos de la filosofía cartesiana: el método (deductivo), la terminología (sustancia, atributo, modo), y algunos problemas específicos (relación mente-cuerpo). Sin embargo, también se distancia del filósofo francés en algunos puntos importantes.

Por ejemplo, Spinoza le atribuye sustancialidad solamente a Dios, y convierte las cosas singulares en *modos y atributos* de la sustancia divina. Mientras que para Descartes existen tres tipos de sustancia: extensa, pensante y divina, y por tanto los cuerpos y las ideas, también son sustanciales (Solé, 2015, pág. 59). Por otro lado, el dualismo cartesiano de cuerpo y alma, que no está presente sólo en Descartes, sino que tiene una larga tradición fundada desde Platón, y de la que Descartes es sólo un exponente más, es superado por Spinoza al plantear el monismo de mente y cuerpo, o que mente y cuerpo no son dos sustancias diferentes, sino modos de los atributos de una misma sustancia (Gebhardt, 2008, pág. 67).

Para Spinoza, Descartes incurre en un error al separar alma y cuerpo como dos sustancias distintas. Pero al mismo tiempo, Spinoza entendía que esto era necesario para sostener algunos presupuestos cristianos de la filosofía cartesiana: la idea de que existe una diferencia ontológica irreductible entre la naturaleza del alma y el cuerpo, ya que la primera es inmortal, indivisible,

infinita e inmutable; mientras que, el segundo es mortal, divisible, finito, limitado y mutable. Por este motivo, Descartes sitúa la certeza del yo en el pensamiento, a través de la sustanciación del pensamiento: “Yo soy una cosa que piensa” afirma en sus *Meditaciones metafísicas* (1641). Esto quiere decir que la identidad del hombre está dada por la cualidad metafísica de su pensamiento. En Descartes, la subjetividad entendida como actividad mental es la única potencia humana válida capaz de reconocerse a sí misma como una realidad consciente.

Para Descartes, no hay operaciones conscientes en los sentidos o en el cuerpo independientes del alma, pues el cuerpo no es más que una máquina. La máquina corporal tiene la capacidad de sentir y desear únicamente por disposición del alma. Ésta es la que mueve al cuerpo a hacer las cosas, ya que la anatomía humana es sólo un sistema mecánico carente de voluntad por sí mismo. Por tanto, es el espíritu la sede de la voluntad y el pensamiento, mientras que el cuerpo es la sede de la sensación: el cuerpo es la sede del dolor, mientras que el alma, la de la tristeza. Para Descartes, la *res extensa* o la corporalidad es una sustancia que no piensa y sólo padece necesidades y apetencias muy primitivas, casi animales; mientras que la *res cogitans* o el pensamiento es actividad consciente pura y, por ende, superior a aquella.

Spinoza no está de acuerdo con nada de esto. Para el filósofo holandés, la potencia del intelecto empieza con la potencia del cuerpo. Por tanto, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), su principal obra, será también un intento de refutar esta visión mecanicista de la corporalidad, e instaurar una ética de los afectos y la vitalidad del cuerpo de tinte psicológico que deje atrás la concepción dualista del alma y cuerpo de Descartes, entre otras concepciones filosóficas y psicológicas sobre el ser humano imperantes en la época.

Por otro lado, con relación a la moral, en Descartes está presente la idea de la filosofía como un instrumento práctico para mejorar las condiciones de la existencia humana. Para Descartes, según Julio Morales, “la filosofía tiene una vocación mundana. La búsqueda de la verdad es un asunto serio solamente porque es un asunto indispensable de toda acción eficaz sobre la realidad” (Morales, 2017, pág. 14). Por lo que aquellas opiniones que respaldan la idea de que Descartes fue un pensador teórico más que práctico estarían fundadas más bien en un prejuicio que en la realidad.

Descartes creía, siguiendo una larga tradición que se remonta a Platón, que la infelicidad humana es causada por la ignorancia. Y, por tanto, el conocimiento hace buena y robusta a la voluntad para que elija correctamente en cada caso: “La rectitud moral consiste en la disposición de hacer siempre lo mejor, y como la voluntad se fortalece con el conocimiento, la dedicación al estudio y a la ciencia adquiere un valor moral en Descartes” (Morales, 2017, pág. 24). Aunque Spinoza no coincide con Descartes en que los seres humanos tengan una voluntad libre, si identifica la virtud con la adquisición del conocimiento y las ideas adecuadas, por lo que quizá el pensamiento moral del filósofo francés si tuvo alguna influencia en el pensamiento ético de Spinoza.

Esto, en cuanto a Spinoza y su época. A continuación, se analizarán los fundamentos de su pensamiento metafísico y su concepción del hombre.

## 1.2 Pensamiento metafísico de Spinoza.

“*Deus sive natura*”

Spinoza.

La primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) está dedicada al estudio del fundamento de la realidad, allí se despliega el pensamiento metafísico de Spinoza. A dicho fundamento, Spinoza lo denomina de tres maneras a lo largo de toda su obra: *sustancia*, *Dios* y *naturaleza*. Sin embargo, estas tres denominaciones responden a una única realidad o causa primera de todo lo existente.

Según Spinoza, dado que el fundamento de la realidad es único, es decir, el universo está constituido por una única sustancia, todas las demás cosas, individuos y realidades particulares de la naturaleza son sólo expresiones o *modos* de la naturaleza divina o primer fundamento. El sistema metafísico del filósofo holandés es del tipo del iniciado por Parménides: hay una sola sustancia, Dios o naturaleza, por lo cual, ningún ente finito puede subsistir por sí mismo fuera de ella. A esta concepción de la realidad se la ha denominado como *monismo ontológico*.

A diferencia del Dios del judeocristianismo, el Dios de Spinoza o el fundamento de la realidad, no actúa guiado por una voluntad libre ni posee afectos humanos. Dios, la sustancia eterna e infinita, no es un ser trascendente, creador del mundo por libre voluntad, ni es un Dios personal o amoroso que se preocupe por el destino del ser humano. El Dios espinosista es la sustancia como estructura que subyace la realidad, o el orden compuesto por leyes universales que contiene, expresa y determina de manera necesaria la forma y existencia de todo lo real.

La sustancia, Dios o la naturaleza es aquello que es en sí y se concibe por sí (EI, DII: 39). Esta definición contiene, por un lado, la definición clásica de la sustancia: “aquello que es en sí”, es decir, aquello que constituye el ser o la esencia de las cosas, es sujeto de predicación y no predicado, y que le sirve de soporte a las cualidades o accidentes. Y, además, contiene una definición original de Spinoza: “que se concibe por sí”, es decir, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa. Esto, debido a que la sustancia es causa de sí misma (*causa sui*) y por ello no precisa del concepto de otra cosa para ser definida. A diferencia, por ejemplo, del hombre, que no es causa de sí y que, por tanto, para ser definido necesita de una causa próxima y una diferencia específica: “el hombre es un animal racional”.

La sustancia es causa de sí porque es la única realidad cuya esencia implica necesariamente la existencia o la única realidad que puede concebirse necesariamente como existente. Según Spinoza, la existencia es parte de la esencia de Dios, de su concepto, pues Dios es una sustancia autocausada. Si la sustancia fuera causada por otra cosa, su ser y su concepto dependería de ésta, por lo cual ya no sería sustancia y, además, podrían existir multiplicidad de sustancias produciéndose unas a otras, lo cual no es posible pues “una sustancia no puede ser producida por otra sustancia” (EI, PVI: 41). Que la sustancia sea *causa sui* denota la perfección y la necesidad de ésta, que no es forzada por nada ni nadie a existir ni a obrar, sino que es causa de su propia esencia y existencia.

Además, la sustancia, Dios o la naturaleza es infinita, en el sentido en que no puede ser limitada por nada, pues si fuera limitada por algo, debería ser limitada por algo de su misma naturaleza, lo cual no es posible, puesto que “en la naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo” (EI, PV: 41). Y, por otra parte, la sustancia infinita es indivisible (EI, PXIII: 48). Esto significa que la sustancia es única, que no se divide en partes: no está por un

lado el creador y lo creado, o la causa y los efectos, como en la teología judeo-cristiana, sino que Dios o la sustancia es a la vez naturaleza productora y naturaleza producida<sup>1</sup>, causa y efecto, y esta unidad fundamental se expresa en Dios o en la naturaleza en su misma existencia y producción, en tanto es causa de sí misma y causa de todo lo demás (Román, 2015, pág. 109)

Según Spinoza, no hay ningún atributo en la sustancia del que se siga que ésta pueda ser dividida. Hablar de una sustancia que pueda ser dividida en partes es, para el filósofo, caer en numerosos absurdos. Para demostrarlo, Spinoza plantea el caso hipotético en el cual sería posible dividir una sustancia. Si esto fuera posible, las partes en que se dividiría la sustancia tendrían que, o bien conservar la naturaleza de la sustancia primera que se va a dividir, o bien ser de distinta naturaleza (EI, P XII: 47).

En el primer caso, es decir, si las partes divididas conservaran la misma naturaleza de la sustancia, aquellas tendrían que ser necesariamente infinitas y ser causa de sí mismas, pero esto es imposible, primero, porque no serían infinitas, ya que estarían limitadas por algo de su misma naturaleza (las otras sustancias); y segundo, puesto que no serían causa de sí mismas, sino que su causa sería la sustancia de la que fueron parte en algún momento antes de ser divididas. Esto es contradictorio con la definición de la sustancia como “aquello que es en sí y se concibe por sí”. En el segundo caso, es decir, si las partes divididas tuvieran otra naturaleza que la sustancia, ésta sustancia primera, que fue dividida, perdería la naturaleza de sustancia, y dejaría de ser, lo cual es absurdo, puesto que la sustancia no puede dejar de existir ya que su esencia implica necesariamente la existencia. De estos argumentos, se sigue que la sustancia infinita es indivisible.

---

<sup>1</sup> La distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata* se analizará más adelante.

Por otro lado, la sustancia, Dios o naturaleza, posee infinitos *atributos*. Por atributo Spinoza entiende aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma. En este sentido, un atributo es una propiedad esencial de ser. Según Spinoza, la sustancia posee atributos infinitos, o todos los atributos que se puedan concebir, partiendo del principio de que a una mayor realidad le corresponde una mayor complejidad de ser: “cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen” (EI, PIX: 44). Sin embargo, aunque los atributos de la sustancia sean infinitos, los únicos atributos que puede percibir el ser humano son dos: la *extensión* y el *pensamiento*, ya que son los atributos por los cuales él mismo está constituido.

Según Spinoza, “cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí” (EI, PX: 44). Esto, debido a que ningún atributo fue producido por otro, por lo que no necesita del concepto de otro atributo para ser concebido, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia por sí mismo, de manera independiente y puede concebirse, también, de manera independiente. Sin embargo, a pesar de que los atributos puedan concebirse por sí, es decir, como realmente distintos, o uno sin intervención del otro, esto no significa que éstos constituyan dos sustancias diferentes como pensaba Descartes. Por el contrario, Spinoza afirma que sólo existe una sustancia de infinitos atributos y que la extensión y el pensamiento serían solo dos de ellos: “el pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante” y “la extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” (EII, PI, PII: 78-79).

Por otra parte, cada concreción particular de un atributo, es decir, cada mente, cuerpo o realidad que exprese en algún sentido los atributos de Dios es un *modo* o afección suya. Spinoza define los modos como “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (EI, DV: 39). Las cosas singulares serían entonces *modos* o formas en que la sustancia se *expresa* o se realiza a sí misma, y, por tanto, deben concebirse siempre con

referencia a ella, en el sentido en que “todo lo que es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni ser concebido” (EI, PXV: 49).

Para entender mejor la manera en que se relaciona la sustancia y los modos, Jean Paul Margot pone el ejemplo de la esfera:

La esfera no es nada más allá de la relación de los puntos que la componen. Más, cualquiera sea el punto que se señale en la superficie de la esfera, este punto no existe sino en virtud de la ley que expresa su relación con la infinidad de los demás puntos. Sucede lo mismo con la relación que Dios mantiene con los seres singulares. Éstos son como puntos de la esfera. (Margot, 2011, pág. 31)

De aquí se deriva lo que Spinoza afirma en la proposición XXIV de la quinta parte de la *Ética*: “cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios” (EV, PXXIV: 258). Pues las cosas singulares no son más que *expresiones* o la cara visible de la naturaleza divina y su conocimiento le permite al hombre acercarse de manera más exacta a una comprensión adecuada de Dios o del fundamento de la realidad.

Respecto a la existencia de Dios, si se le preguntara directamente a Spinoza por qué existe Dios, él respondería que se debe a su naturaleza. Según el filósofo, a cada cosa debe asignársele una causa o una razón, tanto de su existencia como de su no existencia. Esta razón o causa, debe estar contenida en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. Y si dicha razón no existe ni en la naturaleza de la cosa, ni fuera de ella, no hay razón alguna para negar su existencia: la existencia de algo se debe a su naturaleza (EI, PXI: 45).

Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe lo indica su misma naturaleza: es una contradicción pensar en algo así. De esta manera, si no existe razón o causa

alguna en la naturaleza de Dios que impida que Dios exista habrá que concluir que existe necesariamente. Pero si esa razón se diera, debería darse o bien en la misma naturaleza de Dios o bien fuera de ella, es decir, en otra sustancia de otra naturaleza. Pero una sustancia que fuera de otra naturaleza no tendría nada en común con Dios, por lo que no podría ni poner ni quitar su existencia (EI, PXI: 46). Por tanto, esta razón debería darse en su misma naturaleza, lo cual es una contradicción, dado que la esencia de la sustancia implica necesariamente la existencia. Este es el primer argumento para la existencia de Dios.

A su vez, en el escolio de esta proposición (EI, PXI: 46), Spinoza propone dos argumentos más para la existencia de Dios, que son variaciones racionalistas del clásico argumento ontológico de San Anselmo: uno a priori y otro a posteriori. El argumento ontológico a priori de la existencia de Dios se basa en que siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerza o potencia tiene para existir; y, por tanto, una naturaleza infinita, es decir Dios, que tiene realidad infinita, posee también una potencia infinita de existir, y por ello existe de manera absoluta.

Mientras que, el argumento a posteriori, basado en este mismo fundamento: “poder existir es potencia, mientras que no poder existir es impotencia”, señala que si todo lo que existe ahora mismo son solamente entes finitos, entonces existen entes finitos más potentes que el ser infinito, por lo cual, o nada existe o existe también necesariamente un ser infinito, pero los entes finitos existen, luego el ser absolutamente infinito también existe (EI, PXI: 46).

Otro argumento que presenta Spinoza, es que dichos entes finitos no pueden existir en sí mismos, ya que no son causa de sí, sino que deben existir en otra cosa, es decir, en algo externo que sustente su existencia. Esa cosa externa que sustenta la existencia de todos los entes finitos es

necesariamente el ser infinito, Dios o la naturaleza. De esta serie de razones Spinoza concluye que “Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (EI, PXI: 45).

Luego de que Spinoza plantea la unicidad, infinitud y existencia necesaria de la sustancia eterna e infinita, Dios o naturaleza, afirma que Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas. Para entender esta idea, se va a analizar, en primer lugar, cómo de la necesidad de la naturaleza divina se siguen o dimanar infinitas cosas de infinitos modos.

Según el filósofo, de una definición dada de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye varias propiedades que se siguen de modo necesario de dicha definición o de la esencia de la cosa misma. Por ejemplo, de la definición de un paralelepípedo como una figura geométrica formada por seis paralelogramos, se sigue necesariamente que éstos paralelogramos son iguales y paralelos los opuestos entre sí. Ahora bien, el entendimiento percibe tantas más propiedades cuanto mayor realidad expresa dicha definición o cuanto más realidad implica la esencia de la cosa. Por tanto, dado que Dios o la naturaleza posee infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su esencia deben seguirse necesariamente infinitas cosas de infinitos modos o todo lo que pueda caer bajo un entendimiento infinito (EI, PXVI: 52).

De esto se siguen varias consecuencias muy importantes. En primer lugar, que Dios es causa eficiente de todas las cosas que puedan caer bajo un entendimiento infinito, es decir, que Dios es el agente que produce dentro de sí infinitas cosas de infinitos modos y las produce de manera inmanente, sin necesitar nada externo a sí mismo para producirlas (EI, PXVI, CI: 52).

La sustancia es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (EI, PXVIII: 55), porque produce al interior suyo todo lo que es, en razón de lo cual se expresa. El Dios de Spinoza

o la naturaleza es diferente al del deísmo, que es concebido como causa transitiva o trascendente del mundo o “como un relojero que se retira al terminar su obra y de vez en cuando regresa para ajustar la maquinaria” (Alarcón, 2018, pág. 33). Para Spinoza, por el contrario, ningún intelecto o voluntad omnipotente puede fundar, dar sentido o generar las cosas del mundo desde el exterior, esto es, sin tener nada en común con lo creado.

El hecho de que Dios sea causa inmanente de sí mismo y de las cosas se relaciona a su vez, con el hecho de que es la única sustancia. Puesto que, en el modelo de la trascendencia, la relación entre el creador y lo creado presupone la existencia de dos sustancias diferentes, e incluso presupone que una es superior a la otra. Mientras que la causa inmanente es interna a su efecto, por lo que no se la puede separar de él:

Por ejemplo, diremos que la piedra es la causa inmanente de la dureza de una escultura de piedra. El objeto de piedra es duro en virtud de la estructura cristalina de la piedra: así pues, la piedra es a la vez la materia de la escultura y la causa de su dureza. La causa (la estructura) y el efecto (la dureza) son comunes a la materia y al objeto. Entonces la explicación se desarrolla de la siguiente manera: es porque la piedra y el objeto comparten la misma estructura material, que comparten también la misma propiedad. La propiedad (dureza) no puede confundirse con la causa (la estructura), y, por consiguiente, su relación debe ser pensada, sin por eso pasar por una disyunción que sería en este caso imposible. Es ahí donde reside la virtud metodológica del principio de inmanencia: es necesario pensar la alteridad y la relación sin separación entre los términos y es por ello que las primeras relaciones en inmanencia son dependencias y no disyunciones (Fontanille, 2015, pág. 293)

Según Spinoza, principios como la causalidad trascendente son un problema, puesto que presuponen una separación entre entidades explicadas y entidades explicativas, poniendo las

segundas por encima de las primeras (Fontanille, 2015, pág. 294). Por el contrario, la inmanencia no presupone separación ni predominio entre las causas y sus efectos: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (EI, AIV: 40). Sin embargo, esto no significa que la inmanencia anule la diferencia entre las causas y los efectos, sino que la reconfigura como una relación entre una totalidad (la causa) y sus partes (los efectos) “sin anular la diferencia de estatuto entre la causa y los efectos” (Fontanille, 2015, pág. 294).

La causa inmanente es muy importante dentro del sistema de Spinoza, puesto que es el principio que le garantiza unidad a su modelo del universo y además explica de qué manera se relaciona la sustancia y los modos. Por otra parte, la inmanencia determina el tipo de conocimiento que se puede tener de la naturaleza, ya que el conocimiento de la causa implica el conocimiento del efecto y viceversa, por lo que a la hora de conocer a Dios y al mundo nada queda separado: “la inteligibilidad del mundo queda garantizada por la unidad de Dios o de la naturaleza” (Román, 2015, pg. 110). Esto no sucede en el modelo de la trascendencia, donde el principio o fundamento de lo real es algo diferente a sus efectos, y, por tanto, es muy difícil llegar a conocerlo.

Sin embargo, para hacer precisión respecto a la relación entre sustancia-modos o causa-efectos, Spinoza divide la naturaleza según es concebida por el hombre en dos: como *natura naturans* (naturaleza naturante) y como *natura naturata* (naturaleza naturada) (EI, PXXIX: 61). Por naturaleza naturante el filósofo entiende aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, la sustancia y sus atributos en cuanto expresan una esencia eterna e infinita, o Dios en cuanto considerado como causa libre. Mientras que, por naturaleza naturada, el filósofo entiende todo aquello que se sigue de la naturaleza de Dios, de cada uno de los atributos de Dios y todos los *modos* de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse, es decir, como cosas contingentes (EI, PXXIX: 61).

Cabe recalcar que esta división entre naturaleza naturante y naturaleza naturada es una distinción de razón y no de hecho. Es decir, para Spinoza, Dios o la naturaleza no se desdobra ontológicamente dando lugar a dos realidades: una productora y una producida, sino que permanece una en todo momento a pesar las diferencias de razón que se hagan entre modos y sustancia.

Para profundizar más respecto a la naturaleza de las cosas producidas por Dios y cómo se relacionan éstas con la sustancia infinita en términos de esencia y existencia, determinación y ser, se analizarán algunas proposiciones más de la metafísica de Spinoza. En primer lugar, en el universo espinosista “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (EI, PXXIV: 58), puesto que aquello cuya naturaleza implica la existencia es causa de sí, y las cosas particulares no son en sí sino en otra cosa. Por tanto, su esencia no implica la existencia.

Del hecho de que la esencia de las cosas singulares no implique la existencia, se sigue que Dios o la sustancia no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia. O como dirían los medievales “Dios es causa del ser de las cosas” (*Deus est causa essendi rerum*). Pues “existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir” (EI, PXXIV, C: 59).

En segundo lugar, según Spinoza, en la naturaleza no hay nada contingente, sino que todo está determinado a ser y obrar de cierta manera (EI, PXXIX: 61). A esta postura se le ha denominado como *determinismo*. Para Spinoza, el mundo está regido por la más absoluta necesidad y por este motivo, en él no hay nada azaroso ni contingente. Al estar regido por las leyes de la

causalidad, todo lo que existe en el universo está integrado en series causales en las que unas cosas determinan a otras bajo la más estricta necesidad:

Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito. (EI, PXXVIII: 60)

En la naturaleza sólo podemos hablar de lo necesario o lo imposible: “Se llama *necesaria* a una cosa cuya existencia se sigue necesariamente de su esencia, definición o de una causa eficiente dada” (EI, PXXXIII, EI: 82), y “se llama *imposible* a una cosa cuya esencia implica contradicción o porque no hay causa externa determinada a producir tal cosa” (EI, PXXXIII, EI: 82). Por ejemplo, necesaria sería la sustancia, Dios o naturaleza, e imposible serían un triángulo cuadrado, o un perro caballo, entre otras cosas de esa naturaleza. Pero la contingencia como tal, es decir, la posibilidad, no es algo que exista en el mundo, sino que se debe más bien a un error o deficiencia del conocimiento humano:

Una cosa se llama contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya existencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque no sabemos sus causas, esa cosa no es ni necesaria ni imposible y por eso la llamamos contingente o posible (EI, PXXXIII, EI: 83).

¿Qué quiere decir esto? Que la contingencia o posibilidad no existen de manera real en la naturaleza, sólo están en la mente humana. Y por ello decir que las cosas pueden ser de manera distinta a como son actualmente, es decir, plantear posibilidades respecto al orden de la naturaleza,

es un absurdo, ya que “todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierta manera” (EI, PXXIX: 77). La necesidad no excluye la libertad, pero sí la contingencia: el orden natural actual es el único orden concebible o lógicamente posible, sin importar si el hombre cree que existen cosas contingentes o no. La contingencia y el error no es algo que se dé propiamente en la naturaleza, sino en la forma en que el hombre conoce el mundo, por lo que Spinoza afirma que por realidad entiende lo mismo que por perfección (EII, DVI: 102).

Por este mismo motivo, es decir, debido a que el universo está regido por la más estricta necesidad y en él no hay posibilidad o contingencia, Spinoza afirma que la potencia productora de Dios tampoco es contingente, sino necesaria: “De la necesidad de la naturaleza de Dios se siguen de manera necesaria infinitas cosas de infinitos modos, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo, se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos” (EI, PVXII, E: 67). Esto significa que Dios es causa por sí y no por accidente de todas las cosas, es decir, es causa de manera necesaria y no contingente de todas las cosas (EI, PXVI, CII: 65). Por lo tanto, la naturaleza se determina a sí misma de manera necesaria, y, en esta medida, también determina de manera necesaria a todo lo demás, en tanto modos o afecciones suyas.

Por otro lado, del principio de necesidad que rige la naturaleza divina, se sigue otra consecuencia importante: sólo Dios es causa libre. ¿Por qué? Porque no hay nada externo a la naturaleza que la determine a obrar, sino que es la necesidad de sus propias leyes internas, como la causalidad, la que la determinan (EI, PXVII, CII: 66). Algunos piensan que Dios es causa libre porque puede elegir de manera arbitraria que algunas cosas ocurran y otras no, a la manera en que los hombres eligen, también de manera arbitraria, algunas cosas sobre otras. Sin embargo, nada más erróneo podría pensarse respecto a la libertad o la potencia de Dios o la naturaleza. Éstas, por el contrario, responden más bien a una necesidad absoluta que a una libertad y a una potencia

singular humana. Dios es causa libre en el sentido en que “existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí solo a obrar” (EI, DVII: 48) más no porque posea una voluntad contingente o libre albedrío, como generalmente se ha creído.

Uno de los propósitos de Spinoza con su obra fue desmitificar el concepto de omnipotencia divina que en la tradición judeocristiana se relacionaba con la contingencia de la voluntad o el libre albedrío. Los judíos y cristianos relacionaban la omnipotencia divina con una voluntad arbitraria que elige crear cosas y gobierna el curso de los acontecimientos o los eventos físicos del mundo mediante caprichos o decretos; la idea de un dios personal y humano, cuya providencia era decisiva para el destino del mundo le parecía ridícula a Spinoza. Para él, la potencia divina no tiene que ver con un poder absoluto que podría no haber creado nada en virtud de su capricho, o en virtud de un poder despótico como el de los reyes.

Para Spinoza, al confundir así la potencia de Dios o del ser infinito, con el arbitrio al que están sometidas las decisiones y los actos de los hombres, es decir, con la voluntad humana, lo único que se logra es restarle potencia a Dios o a la naturaleza. La libertad y la potencia de Dios no tienen nada que ver con el capricho o la libre decisión: Dios no puede hacer que las cosas existan y obren de manera diferente a como existen y obran actualmente, sino que todo lo que existe se sigue de su naturaleza con una necesidad eterna y absoluta. La libertad en la filosofía espinosista no es indeterminada, sino que es afirmación absoluta de la necesidad que rige el universo. Para Spinoza, libertad y necesidad no se oponen, el opuesto de la libertad es la coacción y nada puede coaccionar a Dios, porque no hay nada además de él, él constituye la totalidad de lo real.

Según Spinoza, aquellos que le atribuyen voluntad a Dios a la manera humana no comprenden nada sobre la naturaleza de Dios, pues ni el entendimiento ni la voluntad humana, que

son modos finitos de pensar, pertenecen a la naturaleza de Dios considerado como *naturaleza naturante*, es decir, como principio fundante de la realidad y como causa libre. Por el contrario, tanto el entendimiento singular en acto, como la voluntad, el deseo, el amor, entre otros modos de pensar, deben ser referidos sólo a los modos finitos de Dios o la naturaleza, para cuidarse de no caer en errores y absurdos respecto a la naturaleza de Dios o la sustancia primera (EI, PXXXI: 79).

Finalmente, respecto a la potencia de Dios, o a su capacidad para actuar y determinar la realidad, Spinoza afirma que ésta es su misma esencia (EI, PXXXIV: 86). La potencia, *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser es la esencia de Dios o de la totalidad de la naturaleza, de los seres humanos, de los animales, y de toda realidad física y mental existente. Como bien señala Deleuze, mediante dicha potencia, Dios es igualmente causa de sí mismo o de su existencia y causa de todas las cosas que derivan de su esencia (Deleuze, 2006, pág. 119). Y esta potencia se satisface o se realiza a sí misma mediante sus afecciones, es decir, mediante los modos que produce su naturaleza. (Deleuze, 2006, pág. 121). Por ende, todo lo que se sigue de dicha potencia tiene existencia necesaria al estar comprendido en su esencia: “todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente” (EI, PXXXV: 86).

Para cerrar este primer apartado sobre la metafísica de Spinoza, cabe resaltar algunas ideas más que el filósofo holandés expone en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, un texto que está fuera de la estructura lógico-deductiva de la obra y que acentúa algunos puntos importantes respecto a su visión de Dios o de la naturaleza.

Allí, Spinoza plantea que Dios no es un ser caprichoso que ordena las cosas según una voluntad singular libre, ni mucho menos un Dios ordenador según fines, sino que existe y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza. Spinoza niega la posibilidad de pensar en un Dios que

actúe movido por la necesidad de crear algo externo a su esencia, o a su potencia. La negación de la teleología que realiza Spinoza y que es una de las bases fundamentales de su pensamiento, radica en la imposibilidad de pensar en un Dios que actúe movido por la necesidad de alcanzar algo externo a sí mismo. Esto es un absurdo, puesto que fuera de la actividad productora inmanente de Dios no hay nada hacia lo que él tienda.

Según Spinoza, los hombres tienen el prejuicio de que Dios ha dispuesto las cosas según ciertos fines, puesto que, como ellos mismos actúan siempre con vistas a un fin, creen que también así debió hacerlo el ser infinito al disponer las cosas de la naturaleza de una manera tal que les sean útiles. Sin embargo, según el filósofo, nada más equívoco se puede afirmar respecto a la naturaleza de Dios, que no apetece nada que se encuentre fuera de su misma necesidad de ser y obrar. Y que no hace nada con vista a la utilidad de otros, sino que actúa sólo en virtud de las leyes de su propia naturaleza.

En este mismo apéndice, Spinoza refuta la idea de que el bien y el mal, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, sean propiedades intrínsecas de la naturaleza, pues afirma que, en realidad, no son propiedades de las cosas, sino sólo modos de percibir la realidad, y, por tanto, varían según la constitución particular de cada mente o cerebro que la percibe. Según el filósofo holandés, cada cual juzga las cosas como buenas o malas, ordenadas o confusas, bellas o feas, según la disposición de su cerebro, o más bien, “toma por realidades las afecciones de su imaginación” (EI, Apéndice: 96).

A primera vista, estas ideas son un poco problemáticas, puesto que podrían hacer pensar que Spinoza es un filósofo relativista. Sin embargo, esto no es cierto. Spinoza no está diciendo que las cosas sean relativas a las ideas del hombre sobre ellas, sino más bien que su modo de juzgarlas

como buenas o malas, feas o bellas, si es relativo, más no las cosas en sí mismas. La realidad tiene un orden y una estructura determinada y ésta no es relativa, sino que es siempre la misma, y esto la hace ser cognoscible. Si las cosas fueran según la percepción de cada cual, esto las haría incognoscibles, pues sería imposible afirmar algo verdadero sobre ellas. Pero los juicios que realiza el hombre sobre la realidad, y, sobre todo, aquellos que se basan en la imaginación y la opinión, sí son relativos.

Esto, tocante a la metafísica de Spinoza. A continuación, se analizará su pensamiento antropológico o su concepción del hombre.

### 1.3 Pensamiento antropológico de Spinoza.

*“La esencia del hombre no implica la existencia necesaria”*

Spinoza.

Abordar el pensamiento antropológico de Spinoza es importante porque de éste parte su propuesta ética. La ética como fundamentación de un camino práctico a través del cual alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad humana no se puede concebir al margen de la reflexión sobre la naturaleza humana misma, sobre su dimensión física y psicológica, ya que, ante todo, la ética es un saber sobre la vida, costumbres y comportamiento del ser humano.

Para Spinoza, es imposible pensar la ética y el comportamiento moral, sin antes haber definido qué es el hombre, de qué está compuesto, cómo está constituida su dimensión psicológica, cómo conoce, qué es el entendimiento, qué es la voluntad, qué son las afecciones y los afectos, cuántas clases de afectos existen, cómo se relacionan éstos con la potencia de obrar humana, y, finalmente, qué puede el entendimiento para moderarlos. Por lo tanto, su propuesta ética, que es una ética de la libertad y del gobierno de los afectos, tendrá como base el conocimiento adecuado de la naturaleza humana y específicamente, de su dimensión psicológica.

En la filosofía espinosista, como bien señala Joan Solé, la antropología y la filosofía de la mente, actúan como un puente entre la metafísica y la filosofía moral, que constituye el objetivo último de toda la *Ética*. Y, a su vez, la teoría espinosista de la mente es el fundamento de su teoría del conocimiento o epistemología, que es lo que le permite a Spinoza pasar de un racionalismo metafísico “la realidad está estructurada en un orden racional” (Solé, 2015, pg. 90) a un

racionalismo ético o moral “el bien consiste en regir la vida por el conocimiento del orden universal” (Solé, 2015, pg. 90).

Teniendo en cuenta que la antropología es fundamental en el proyecto ético de Spinoza, en este apartado se analizarán algunos de los presupuestos antropológicos de su pensamiento respecto a la naturaleza de la mente (filosofía de la mente), la naturaleza del cuerpo, la epistemología o teoría del conocimiento y su concepción sobre la voluntad humana, con base en lo planteado por el filósofo en la segunda parte de la *Ética*, titulada “*Sobre el origen y la naturaleza del alma humana*”.

Para comenzar, Spinoza define al hombre como un *modo* de la naturaleza, Dios o la sustancia eterna e infinita. Esto quiere decir que el hombre no es una sustancia, algo “que es en sí y se concibe por sí” (EI, AI: 49), sino más bien una *expresión* o afección de la única sustancia que existe en el universo. Esto tiene varias consecuencias. En primer lugar, que la esencia del hombre no implica la existencia necesaria, es decir que, de acuerdo al orden de la naturaleza “tanto puede ser que este o aquel hombre exista como que no exista” (EII, AI: 102).

En segundo lugar, que el hombre no es un ser superior a los demás individuos de la naturaleza, que, como él, son también *modos* o afecciones de la sustancia, sino que está en igualdad de condiciones ontológicas que todos ellos. Es cierto que el hombre es el único ser de la naturaleza que es consciente de sí mismo y de su relación con el mundo, pero esto no significa que los demás seres naturales no piensen en alguna medida. El pensamiento es un atributo de toda la naturaleza sin excepción, lo que sucede es que el ser humano al poseer un cuerpo sensitivo capaz de percibir muchas cosas, y, por ende, de tener muchas ideas, tiene un grado de pensamiento superior a los demás seres (la conciencia, por ejemplo). Pero esta superioridad es sólo de pensamiento, no de ser.

Y, en tercer lugar, el hecho de que el hombre sea un modo de la naturaleza, implica que es un ser ontológicamente afectivo, es decir, que está inevitablemente expuesto a causas externas que modifican su esencia o su potencia de obrar (*conatus*). Esta es una de las cualidades de los modos: su naturaleza es contingente, por lo que pueden ser afectados por causas externas, a diferencia de la sustancia, que no puede padecer o ser afectada por nada y cuya esencia, que se identifica con su potencia, permanece siempre inmutable.

Teniendo en cuenta estas ideas sobre la naturaleza humana, que son presentadas por Spinoza como definiciones de la segunda parte de la *Ética*, el filósofo avanza con su método geométrico con el fin de investigar dos cosas: primero, en dónde se origina la mente, y segundo, cuál es la naturaleza de la mente y el cuerpo y su relación (filosofía de la mente). Con este propósito, Spinoza comienza por dilucidar, en general, cuál es el orden y disposición de las ideas y las cosas, es decir, de qué manera se conectan los modos de la extensión y los modos del pensamiento. ¿Por qué? Porque la mente y el cuerpo son dos modos de los atributos de la naturaleza, la extensión y el pensamiento, y si es posible averiguar cómo es la conexión que se da entre los modos de la naturaleza, será más fácil entender la relación mente-cuerpo.

Según Spinoza, “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (EII, PVII: 107). Esto quiere decir que toda realidad modal, extensa, por ejemplo, tiene su correlato mental y viceversa, toda realidad pensante, tiene su correlato extenso. Para Spinoza “dada una afección o modificación en el atributo de la extensión, paralela y simétricamente tendrá lugar una idéntica afección o modificación en el atributo del pensamiento” (Lesmes, 2009, pág. 87).

A esta conexión que existe entre modos del pensamiento y modos de la extensión se la ha denominado como *paralelismo*. El paralelismo es el principio de conexión a través del cual se producen los correlatos de cada modo: a una cosa de la extensión le sigue paralelamente una réplica en el pensamiento, es decir, una idea; y a cada cosa en el pensamiento le sigue una réplica en la extensión, es decir, un cuerpo o un movimiento. Y aunque “paralelismo” es un término que Spinoza nunca usó, sus comentaristas lo acuñaron para entender mejor la conexión que se da entre cuerpos e ideas o entre la extensión y el pensamiento. El paralelismo entre los modos de la extensión y el pensamiento, lo corrobora Spinoza en el corolario de la proposición VII de la segunda parte de la *Ética*, al decir que “todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza de la sustancia se sigue objetivamente en el mismo orden y la misma conexión” (EII, PVII: 107).

Una vez sentado el principio del paralelismo entre las cosas y las ideas, es más fácil entender de donde se origina la mente humana. Spinoza deduce de dicho principio que la mente no es más que un correlato mental de un objeto físico, una afección en el atributo del pensamiento producida por una afección en el atributo de la extensión: “lo que constituye el ser actual de la mente humana no es otra cosa que una idea de una cosa singular existente en acto” (EII, PXI: 114), dicha cosa singular no es otra que el cuerpo humano. Para el filósofo holandés, la mente es una idea compleja que el cuerpo forma para tener percepciones e ideas o conceptos de sí mismo y de las demás cosas que lo afectan.

Según Spinoza, la potencia de la mente comienza con la potencia del cuerpo. Por lo que la extensión y el pensamiento son inseparables, tan pronto como deja el cuerpo de existir, deja también la mente de pensar. El hombre no puede pensar sin percibir o percibir sin pensar, ya que su cuerpo y su pensamiento dependen el uno del otro. La mente y el cuerpo coexisten en una

relación recíproca y necesaria como aspectos de una única realidad: el ser humano. El paralelismo de los atributos y modos de la naturaleza le permite a Spinoza escapar del dualismo cartesiano.

Descartes concebía la extensión y el pensamiento como dos sustancias diferentes, unidas de manera accidental y no sustancial, haciendo una distinción radical y jerárquica entre el alma y el cuerpo. Esto, siguiendo una larga tradición escolástica que afirmaba que algunas facultades del alma como la inteligencia o el entendimiento nada tenían que ver con la realidad material o física, ni con los procesos fisiológicos normales del hombre, sino que eran inmateriales, y, por ende, superiores a éstos.

Sin embargo, la idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo cambió con el advenimiento de la revolución científica, y particularmente, con la tesis mecanicista sobre la naturaleza. Autores como Hobbes (1588 - 1679) y Gassendi (1592 - 1695) redujeron las facultades superiores -razón, inteligencia- que eran inmateriales para los medievales, al mismo funcionamiento mecánico o material de la naturaleza, llegando a la conclusión de que la mente es producto de la fisiología mecánica del cuerpo humano y no de potencias externas a éste (Marín, 2018, pág. 4). Según el naturalismo, una corriente filosófica antigua que resurgió en períodos como el Renacimiento o la Edad Moderna, todos los conceptos relacionados con la conciencia y con la mente tienen correlatos físicos y dependen de cosas naturales y no trascendentes o sobrenaturales.

Spinoza es de esta misma opinión, y plantea que la mente no es producto de una causa extrínseca a la naturaleza humana como el Dios trascendente del judeocristianismo o alguna otra potencia sobrenatural, sino que la mente es una idea que produce naturalmente el cuerpo: “El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto y no otra cosa” (EII, PXIII: 116). Vale la pena preguntarse cómo es esto posible.

Como bien anota Chantal Jaquet, para analizar este problema hay que tener en cuenta que, para Spinoza, la mente no es ni una sustancia, ni un receptáculo, ni una facultad, sino que el término *mens* no designa otra cosa que la percepción que el hombre tiene de su cuerpo y del mundo exterior a través de los diversos estados que lo afectan. Spinoza define la *idea* como un concepto que la mente crea porque es una cosa pensante, y de esta manera, el filósofo pone el acento en el carácter activo y dinámico de la potencia de pensar que opera en la producción de ideas. En este sentido, la mente es una manera de pensar del cuerpo, de hacerse una idea de sí mismo y de las causas exteriores que lo modifican (Jaquet, 2013, pág. 30).

Al plantear Spinoza que la mente es una idea compleja del cuerpo, parece que queda resuelto el problema de la interacción entre la mente y el cuerpo. Pues al concebir la extensión y el pensamiento ya no como dos sustancias diferentes, sino como dos atributos de una misma sustancia, cuyo orden y conexión es el mismo, no es necesario explicar cómo se relacionan o influyen el uno en el otro, pues éstas dos dimensiones que constituyen al ser humano no se diferencian de manera real, sino que son una misma cosa expresada de dos maneras diferentes.

En el escolio de la proposición VII de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza plantea cómo concibe la relación entre los modos de la extensión y el pensamiento, o entre el cuerpo y la idea del cuerpo o la mente. Para Spinoza, un modo de la extensión (un cuerpo) y la idea de dicho modo (la mente) son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras diferentes. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, son una y la misma cosa que se explica por medio de dos atributos distintos: la extensión y el pensamiento. Por este motivo, así se conciba la naturaleza humana desde el atributo del pensamiento (mente) o desde el atributo de la extensión (cuerpo) se hallará un solo y mismo orden y conexión de causas y efectos siguiéndose

unos de otros, ya que la mente y el cuerpo no son sustancias diferentes, sino que son modos de los atributos de la misma sustancia (EII, PVII, E: 108).

Concedido esto, Spinoza se embarca en la investigación respecto a la naturaleza de la mente humana siguiendo el principio metodológico racionalista según el cual el conocimiento adecuado de algo es el conocimiento de su causa: conocer la mente humana implica conocer su causa, es decir, el cuerpo humano y todo lo relacionado con el cuerpo: *afecciones* (impresiones corporales que producen las causas exteriores), *afectos* (correlatos mentales de las afecciones corporales), etc.

Hay que resaltar que esta operación de conocer la mente por su causa es también innovadora. En Descartes, por ejemplo, las afecciones corporales, lejos de proporcionarle al hombre un conocimiento adecuado sobre la conciencia o el yo, lo que hacían era extraviarlo. Por ello el hombre debía dudar hasta de sus sentidos. Sin embargo, Spinoza propone la operación contraria, es decir, estudiar y conocer muy bien el cuerpo, las afecciones corporales y los afectos, ya que “la mente humana no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más maneras puede estar dispuesto su cuerpo” (EII, PXXIII: 132). En consecuencia, en el momento en que Spinoza se dispone a indagar sobre la naturaleza de la mente en general, acude en primer lugar a la descripción de su objeto: el cuerpo, y sus relaciones con otros cuerpos.

Spinoza define el cuerpo en una serie de axiomas y lemas. A grandes rasgos estos axiomas y lemas postulan que todo cuerpo o se mueve o está en reposo (EII, AI: 118), que los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento o el reposo y no de la sustancia (EII, LI: 118), que todos los cuerpos convienen en ciertas cosas (EII, LII: 118), que un cuerpo se mueve porque es determinado a moverse por otro cuerpo y de igual manera, que un cuerpo que permanece en reposo

ha sido determinado al reposo por otro cuerpo (EII, LIII: 118), que el cuerpo es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores (EII, LIII: 123) y que el cuerpo humano, para conservarse, necesita de muchos otros cuerpos (EII, PXIII, Postulado IV: 124). De estos axiomas y lemas, los más importantes son los dos últimos, por lo que se profundizará un poco más en ellos antes de pasar a analizar la teoría del conocimiento en la filosofía espinosista.

Según Spinoza, el poder o capacidad de afección al que se refiere el lema III: “el cuerpo es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores” (EII, LIII: 118) es lo que define la esencia de los modos singulares existentes y concretamente, la del ser humano, pues éste sólo tiene ideas de sí mismo mediante su interacción con otros cuerpos o mediante las afecciones de otros cuerpos sobre él. Sin embargo, cabe mencionar que, aunque la mente se conozca a sí misma y al mundo exterior a través de las afecciones corporales, Spinoza afirma que la mente no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, un conocimiento adecuado en tanto percibe las cosas “según el orden común de la naturaleza” o mientras sea determinada a considerar las cosas según un modo externo, o “según la fortuita presentación de las cosas” (EII, PXXIX, E: 137).

Esto lo plantea Spinoza en varias proposiciones a lo largo de la segunda parte de la *Ética*, por ejemplo, al decir que “la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano, no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior” (EII, PXXV: 134), o que “la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo” (EII, PXXVII: 135), etc. Para Spinoza, sólo en la medida en que la mente considera las afecciones a partir de la razón, o de un modo interno, con el fin de “entender sus concordancias, diferencias y oposiciones” (EII, P XXXIX, E: 137) las ideas de estas afecciones serán claras y distintas, y también el conocimiento de las causas y objetos.

Además, otra consideración importante de Spinoza respecto a la naturaleza del cuerpo humano es aquella que plantea que el cuerpo necesita de muchos otros cuerpos para perseverar en la existencia “y es como si estos lo regeneran continuamente” (EII, PXIII, Postulado IV: 124). Esta consideración es importante, pues, como bien anota Deleuze, la capacidad de afección de los modos se satisface mediante afecciones y afectos que otros modos producen en él. Estas afecciones y afectos son imaginaciones y pasiones. Concretamente, las *afecciones* designan lo que le sucede al modo, o los efectos de otros modos sobre él. Estas afecciones son primero imágenes o huellas corporales (EII, PXVII, E: 127) y sus ideas envuelven a la vez la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior afectante (EII, PXVI: 125) (Deleuze, 2006, pág. 62).

Como bien plantea Cristian Lesmes, la originalidad del pensamiento antropológico de Spinoza radica en afirmar que el factor de individuación de los seres particulares es su capacidad de sentir o ser afectados por otros individuos particulares. Esto quiere decir que es la manera como otros seres afectan el cuerpo humano lo que constituye su naturaleza actual y que las cosas singulares definen su existencia según las afecciones corporales que les son propias (Lesmes, 2009, pág. 85).

El papel que le da Spinoza al cuerpo en su *Ética* podría ser objeto de otra investigación, ya que es un tema apasionante y extenso. Varios intérpretes del filósofo holandés, entre ellos la filósofa argentina Diana Sperling, aseguran que Spinoza lleva a cabo una ruptura en la historia del pensamiento occidental al revalorizar el papel del cuerpo en su filosofía, ya que en la historia de dicho pensamiento hace falta el cuerpo. El cuerpo es el gran ausente, pues fue expulsado por una tradición anti-corporeísta y anti-sensualista, que se impuso sobre una tradición materialista, para quienes “el cuerpo no es una prisión sino un límite de carne y sangre abierto a la experiencia

absoluta y soberana de la libertad en la que el temblor angustioso de lo íntimo se une a la fuerza desbordante de la materia” (Onfray, 2002, pg. 17).

La filosofía occidental se enmarcó en una tradición idealista y renunciante, de la falta y el ahorro, frente a una tradición materialista de la expansión, el gozo, y la potencia corporal. Y a pesar de ello, el cuerpo y la materia siempre retornaron a ella como “espectros, amenazas o castigos” (Sperling, 2007, pg. 278). En filosofías como la cartesiana la razón se constituye por y acosta del cuerpo, error que Spinoza evitó a toda costa, pues para él, el cuerpo humano es el objeto privilegiado en el que se configura el entramado de encuentros y desencuentros entre los diversos modos de la naturaleza.

Las afecciones corporales son fundamentales a la hora de definir la existencia y capacidad de acción de un ser humano, pues, como se verá más adelante, constituyen estados determinados (*constitutio*) del cuerpo y la mente que implican mayor o menor perfección que el estado precedente, es decir, mayor o menor *potencia de obrar* (Deleuze, 2006, pg. 62). Por lo que, para definir lo que puede realizar o no un ser humano en el ámbito de la práctica, es fundamental comprender la naturaleza de las afecciones corporales, y, por extensión, de los correlatos mentales de dichas afecciones: los afectos.

Sin embargo, antes de analizar la naturaleza de los afectos, Spinoza analiza la naturaleza de la mente humana en general: del entendimiento, las ideas, la verdad y la falsedad del conocimiento. Esto es importante porque la ética del filósofo holandés es una ética racionalista, que considera que el conocimiento de la naturaleza es el primer y único fundamento de la virtud, la libertad y la felicidad humana; sin conocimiento, el hombre no puede tener una relación ética con el mundo exterior, ni consigo mismo. Por ello, es necesario estudiar los fundamentos y extensión del

conocimiento humano, y entender qué tipo de conocimiento o qué tipo de ideas es más útil a los fines éticos que se propone alcanzar el hombre.

Como bien propone Joan Solé, la epistemología de Spinoza es una epistemología fuerte, es decir, que plantea que el hombre es capaz de conocer de manera adecuada la totalidad de lo real, siempre y cuando se sirva de la razón (Solé, 2015, pg. 99). El mismo Solé propone de manera acertada que la forma lógico-deductiva en que está construida la *Ética* da cuenta de este principio racional con que se fundamenta el conocimiento: Spinoza está tan convencido de la aplicabilidad del método geométrico<sup>2</sup> (un método racionalista, puro, que parte de los principios y las causas para estudiar los efectos), para abarcar cualquier campo del conocimiento (metafísica, antropología, psicología, ética), que ni siquiera se preocupa por justificarlo, ya que para él es natural y necesario (Solé, 2015, pg. 50).

La teoría del conocimiento o epistemología en la filosofía espinosista parte de la base de que los materiales del entendimiento o aquello con lo que el entendimiento opera son las *ideas*: “entiendo por idea un *concepto* del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (EII, DIII: 102). Se enfatiza en el término concepto, porque Spinoza define las ideas no como algo pasivo o como imágenes o pinturas de los objetos que se encuentran en el entendimiento (EII, PXLIII, E:

---

<sup>2</sup> Respecto al método geométrico utilizado por Spinoza cabe aclarar que, en el siglo XVII, este método, inventado por el matemático y geómetra griego Euclides (325 a. C - 265 a. C), se convirtió en el paradigma del método científico, debido a su carácter estrictamente racional. El *more geométrico* basa sus demostraciones en premisas o *definiciones genéticas*, es decir, definiciones por la causa, algo que atrajo la atención de los filósofos modernos, y especialmente de los filósofos racionalistas, para quienes el auténtico conocimiento es el conocimiento por las causas. Según ellos, la definición científica es aquella que explica el principio de generación del objeto, pues a partir de éste se pueden deducir sus propiedades, e incluso llegar a construirlo. De esta forma, como el método geométrico parte de definiciones genéticas, “sólo los geómetras llegan a verdaderas demostraciones”. Para los filósofos racionalistas las definiciones por género y diferencia, consideradas como las más relevantes por la mayoría de filósofos, no sirven al conocimiento científico. Pensadores como Hobbes (1558 -1679) o Tschirnhaus (1651 - 1708), se basaron en Aristóteles y en los matemáticos griegos, como Pitágoras, para defender la importancia de las definiciones genéticas para el avance del conocimiento científico. (Velarde, 2012, pg. 107).

149) sino que las define como modos de pensar, que constituyen de manera activa la idea compleja que es la mente. Spinoza mismo aclara en la definición de la idea, que al referirse a las ideas las llama conceptos y no percepciones, porque quiere enfatizar en el carácter activo de las ideas, entendiéndolas como acciones de la mente humana o como el hecho mismo de entender.

Spinoza concibe en su *Ética* dos tipos de ideas: *ideas adecuadas* e *ideas inadecuadas*. Las ideas adecuadas son aquellas que “poseen todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera” (EII, DIV, P: 102). Es decir, son ideas claras y distintas, que surgen de concebir la causa o esencia de un objeto y sus propiedades: “la idea verdadera es aquella que revela cómo y por qué una cosa existe o ha existido” (Spinoza, 2013, pg. 75). En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (1677) Spinoza plantea una serie de reglas para determinar si una idea es verdadera. En primer lugar, si una idea se refiere a una cosa muy simple, no puede ser sino clara y distinta (Spinoza, 2013, pg. 59). En segundo lugar, si una idea compuesta, que parece falsa, se divide en ideas más simples, que resultan ser verdaderas, dicha idea compuesta no puede ser sino clara y distinta (Spinoza, 2013, pg. 59). Y, finalmente, una ficción o una idea ficticia no puede ser verdadera, puesto que nace de la combinación de varias ideas compuestas, y es más difícil determinar si varias ideas compuestas son verdaderas (Spinoza, 2013, pg. 59).

Por otra parte, las ideas inadecuadas son ideas confusas o falsas. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza distingue tres tipos de ideas inadecuadas: las ideas imaginativas, las ideas dudosas y las ideas falsas (Spinoza, 2013). Las ideas imaginativas surgen cuando el hombre concibe la naturaleza y las causas de las cosas a partir de los sentidos y no de la razón, siendo así que “entre menos el espíritu conoce y más percibe, más capaz es de ficción, y cuantos más conocimientos claros posee, más disminuye ese poder” (Spinoza, 2013, pg. 55). Las ideas falsas, por su parte, implican asentimiento de las ideas imaginativas o de ciertas imágenes erróneas de la

realidad (Spinoza, 2013, pg. 61). Y las ideas dudosas son aquellas que nacen del estudio sin orden de las cosas, es decir, de ideas que no son claras y distintas: “la duda nace de la meditación de la fusión de los sentidos” y puede curarse a través de la consideración adecuada de las causas externas (Spinoza, 2013, pg. 72).

La distinción hecha por el filósofo en el *Tratado de la reforma del entendimiento* entre ideas verdaderas e ideas falsas, tiene relación con lo que plantea posteriormente en su *Ética* de manera muy breve, y que responde a la pregunta sobre cómo piensa el ser humano. En el escolio II de la proposición XL de la segunda parte de la *Ética*, el filósofo esboza tres géneros de conocimiento. En primer lugar, el hombre percibe muchas cosas y forma nociones universales a partir de los sentidos de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto al entendimiento, y, además, a través de signos convencionalmente designados. Por ejemplo, al oír o leer ciertas palabras a partir de las cuales forma ciertas ideas semejantes a ellas. A esta forma de conocimiento, Spinoza la denomina *conocimiento por experiencia vaga* o conocimiento del primer género: “opinión”, “imaginación”, etc. (EII, PXL, EII: 146).

En segundo lugar, el hombre forma conocimiento a partir del entendimiento o la razón. Este conocimiento opera a través del discernimiento de las causas o las esencias de las cosas. Las ideas que forma el entendimiento se denominan *ideas adecuadas*, y parten de las llamadas *nociones comunes*, ideas que constituyen el fundamento del raciocinio humano. Las nociones comunes son aquellas ideas que son comunes a dos o más cuerpos y que se dan de igual manera en la parte y en el todo (EII, PXXXVII: 142). Estas ideas son adecuadas puesto que cuando el hombre es afectado por una propiedad que es común a su cuerpo y al cuerpo afectante, reconoce esta propiedad como formalmente presente en los dos cuerpos o como constitutiva de ambos, y, por tanto, no sólo extrapola una imagen o afección particular y la convierte en concepto, como en el primer género

de conocimiento, sino que deriva una propiedad objetiva y necesariamente compartida entre los dos cuerpos y la convierte en concepto (EII, PXXXVIII, PXXXIX: 142, 143).

Por ejemplo, al definir Platón al ser humano como un bípedo implume ya que este se caracteriza por andar en dos piernas y no tener plumas, está haciendo uso del primer género de conocimiento o conocimiento por experiencia. Mientras que, al deducir Euclides que la suma de los ángulos internos de un triángulo es la suma de dos rectos, está haciendo uso de la noción común de ángulo presente en las dos ideas, o del segundo género de conocimiento. El conocimiento por nociones comunes se corresponde al conocimiento deductivo, ya que consiste en la producción de una idea a partir de otra con la que tiene algo en común: “todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas” (EII, PXL: 144). Esto quiere decir que una idea verdadera sólo puede proceder de otra idea que tenga algo en común con ella.

Y, en tercer lugar, el hombre forma conocimiento a través de un tipo particular de intuición, que Spinoza denomina *ciencia intuitiva* (*scientia intuitiva*). Esta ciencia se refiere a un conocimiento que no se ocupa de relacionar datos entre sí o de conocer las causas de las cosas de manera aislada, sino a una visión o intuición racional de las cosas singulares como parte de una totalidad (el mundo), sin por ello dejar de conocer las cosas representadas de una manera singular (Caviedes, 2010, pg. 13).

Respecto a este último género de conocimiento, hay que decir junto a Esteban Caviedes, que es un tipo de conocimiento peculiar, ya que le exige mucho más a la razón o al entendimiento que el primer y segundo género. Las personas que poseen esta ciencia intuitiva son capaces de “dar cuenta de la relación que hay entre un objeto de conocimiento, un yo capaz de conocer y el hecho de que dicho yo esté conociendo algo” (Caviedes, 2010, pg. 13). Este tipo de conocimiento abarca

todo el espectro posible del conocimiento: tanto lo que es conocido, como quien conoce, así como el proceso mismo de conocer.

Otro aspecto importante de la teoría del conocimiento de Spinoza, es su crítica a las nociones universales<sup>3</sup> y trascendentales desarrollada en el escolio I de la proposición XL de la segunda parte de la *Ética*. Esta crítica es importante, porque Spinoza afirma que las nociones universales y trascendentales son ideas confusas, es decir, ideas que están mal fundamentadas en el entendimiento, y que pueden llevar al error y a la falsedad.

Spinoza plantea que las nociones trascendentales como “ser”, “cosa” o “algo” se originan debido a la capacidad limitada de percepción del cuerpo humano: “el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes” (EII, PXL, EI: 144), por lo que, si ese número de imágenes<sup>4</sup> es sobrepasado, la mente comenzará a confundirlas entre sí. Por este motivo, la mente se ve en la necesidad de agrupar las imágenes bajo un solo atributo, como el atributo de “ser” o “cosa” (EII, PXL, EI: 145). Y, de modo similar, se originan las nociones universales como “hombre”, “perro” o “caballo”: “porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la

---

<sup>3</sup> Los universales son los géneros y las especies a las que pertenecen los individuos y las cosas particulares. Los géneros y las especies son definiciones universales válidas para todos los individuos particulares de una misma especie o de un mismo género. La polémica respecto a los universales surgió en el contexto medieval, al plantear el tipo de existencia que deben tener éstos. El problema surgió a partir de un comentario de Porfirio (233 d. C – 305 d. C) en su *Isagoge* respecto a la existencia de los universales fuera del entendimiento, que podrían estar “situados en las cosas expresando sus caracteres informes” o podrían no subsistir fuera del entendimiento. En este comentario, Porfirio no acepta ni niega alguna de las dos posibilidades. Sin embargo, a los partidarios de una y otra consideración, se les llamó, respectivamente, *realistas* y *nominalistas*.

<sup>4</sup> Una imagen es una afección de una cosa exterior en el cuerpo cuya idea es representada en la mente como si estuviera presente, aunque no reproduzca de manera exacta la figura de la cosa (EII, P XVII, E: 127).

capacidad de imaginar las diferencias entre los seres singulares queda desbordada” (EII, PXL, EI: 145).

Hasta aquí no hay problema, ya que las nociones universales surgen debido a una necesidad específica humana. ¿Cuál es el problema entonces con las nociones universales? Spinoza señala que las nociones universales son confusas, porque no se basan en nociones comunes, sino en ideas que varían dependiendo de la percepción de cada quien (EII, PXL, EI: 145). Por ejemplo, la noción universal de la justicia, es muy diferente según la percepción de cada grupo o asociación civil. Hay concepciones utilitarias, liberales, igualitarias o restaurativas de la justicia, siendo muy difícil establecer una noción común de justicia que se adecúe a la percepción de todos los seres humanos por igual. Las nociones universales generan controversias, y es por esto que Spinoza niega su utilidad al conocimiento humano.

Por otro lado, teniendo en cuenta que la epistemología no sólo se ocupa del modo de conocer del hombre, sino que también plantea el problema respecto al método o criterio de verdad para dilucidar si un determinado conocimiento es falso o verdadero, se analizará el criterio de verdad planteado por Spinoza en la segunda parte de la *Ética*.

En primer lugar, según Spinoza, la falsedad no es nada positivo que esté en las cosas, en virtud de lo cual se digan falsas, sino que consiste en una privación de conocimiento implícita en las ideas inadecuadas, mutiladas o confusas. Por ejemplo, la idea de que los hombres son libres, puesto que creen ser conscientes de sus acciones y piensan que éstas obedecen a una voluntad libre, implica una privación de conocimiento: el conocimiento de las verdaderas causas que los impelen a obrar (EII, PXXXIII: 139). De la misma forma “cuando miramos al sol imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el

hecho de que, a la par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación” (EII, PXXXV: E: 141). Esto quiere decir que, el error y la falsedad no consisten en un error de la percepción humana respecto a las cosas, sino en una privación de conocimiento implícita en dichas percepciones.

Teniendo en cuenta esta idea de la falsedad como privación de conocimiento, Spinoza plantea que la única causa de la falsedad es representar, relacionar, abstraer, generalizar, conceptualizar, hacer juicios, etc., con base en el conocimiento sensorial, sin tener en cuenta el segundo y tercer género de conocimiento, que es un conocimiento ordenativo, predictivo, distributivo, simbólico, etc. (Caviedes, 2010, pg. 11). Por lo tanto, será el conocimiento del segundo y tercer género el que le ayude al hombre a distinguir lo verdadero de lo falso (EII, PXXI: 147).

Con respecto a la certeza, o sobre cómo saber que se tienen ideas verdaderas, Spinoza afirma que “quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que la tiene, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (EII, PXLIII: 148). Para Spinoza, ya de por sí la idea verdadera debe implicar una suma certeza respecto a sí misma, pues tener una idea verdadera no es otra cosa que conocer de manera adecuada aquello que se conoce. Y, por lo tanto, “la verdad es norma de sí misma y de lo falso” (EII, PXLIII, E: 149). Según el racionalismo espinosista, no se puede adoptar como criterio de verdad el hecho de que las ideas se adecúen a las cosas, como en la teoría epistemológica de la verdad como correspondencia o adecuación, ya que las ideas y las cosas pertenecen a atributos heterogéneos y, por ende, irreductibles entre sí. Sino que más bien, el criterio de verdad de las ideas debe ser que la idea que se tiene del objeto se adecúe a la idea verdadera o al conocimiento adecuado del objeto.

Para Spinoza, el conocimiento es una operación que se da netamente en el entendimiento, y aunque tiene como principio la experiencia sensible, se separa de la experiencia, para centrarse en las ideas. Por este motivo, el filósofo distingue entre la percepción sensible de un objeto (idea), de la idea que esa percepción produce en el entendimiento (idea de la idea), siendo ésta última un modo de pensar sin relación al objeto, y cuyo objeto es otra idea (EII, PXXI: E: 131, PXLIII, E: 149). Este es el corazón del racionalismo espinosista: afirmar, a diferencia de los empiristas, que el conocimiento no proviene directamente de las percepciones, sino de las ideas que produce el entendimiento a partir de dichas percepciones.

Por último, para cerrar el tema de la antropología de Spinoza, es necesario analizar el problema de la voluntad humana. Esto es importante porque, para Spinoza, el hombre no posee una voluntad o facultad de afirmar y de negar libre, sino que la voluntad no es más que un modo de pensar que está determinado por el sistema de causas que rigen la naturaleza. Y a pesar de que el móvil de todo su proyecto ético es la búsqueda de la libertad, en su visión determinista de la realidad, la libertad o la voluntad libre no es un presupuesto ontológico de la existencia humana. Esta aparente contradicción entre determinismo y libertad se analizará más adelante. Por ahora, es importante aclarar por qué la voluntad no es una facultad que exista en el hombre o por qué no es libre.

En primer lugar, Spinoza se ocupa de demostrar que el hombre no posee una facultad absoluta de afirmar y de negar. Según el filósofo, esto es así debido a que las facultades absolutas, como la de negar, afirmar, entender, amar, desear, etc., son sólo entes metafísicos universales que el hombre suele formar a partir de las ideas y voliciones particulares para explicarlas. Es decir que, según el filósofo, la voluntad y todas las demás facultades no se distinguen realmente de las afirmaciones, negaciones, ideas, y afectos singulares, y no son de ninguna manera facultades

“universales” y “absolutas” en hombre. Para Spinoza tanto el entendimiento como la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que lo “pétreo” con tal o cual piedra, o el concepto “hombre” con Pedro y Pablo (EII, PXLVIII, E: 156).

Además, según Spinoza, el entendimiento y la voluntad no son más que determinados modos de pensar, y como modos no pueden ser causa libre de sus acciones (teniendo en cuenta que sólo la sustancia, Dios o la naturaleza es causa libre de sus acciones, pues sólo ella se determina a sí misma a obrar), sino que cada uno de los pensamientos y voliciones singulares del hombre debe ser remitida a una causa y esta a su vez a otra, y así hasta el infinito, es decir, está determinada causalmente y no responde a una voluntad libre.

Por otro lado, Spinoza afirma que las voliciones y las ideas son idénticas, es decir, que “en el alma no se ninguna volición, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea” (EII, PXLVIII: 156) ¿Qué quiere decir esto? Que la volición actúa cuando el hombre acepta o rechaza intelectualmente una idea y por ello no es nada diferente de la idea misma. Por ejemplo, la idea del triángulo implica la afirmación de que los ángulos de un triángulo valen dos rectos y no puede ser concebida sin ella. Luego, esa afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo y no es otra cosa que ella misma (EII, PXLIX, D: 157).

Esta tesis, de que la volición no implica nada diferente a la idea, debe afirmarse respecto a cualquier volición. Y de esto se sigue una consecuencia aún más importante y es que, teniendo en cuenta que una idea singular no es nada diferente a una volición singular, entonces la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo; no está por un lado la voluntad y por el otro el entendimiento (EII, PXLIX, C: 158), como cree la mayoría de la gente. En el escolio de esta proposición (EII, PXLIX: 158), Spinoza afirma que la gente e incluso filósofos como Descartes, piensan que la

voluntad y el entendimiento son facultades distintas a partir de varios prejuicios que él mismo se encarga de esclarecer.

El primer prejuicio es que la voluntad tiene más extensión que el pensamiento y por ello es distinta de él, puesto que el hombre no necesita una facultad de afirmar o negar mayor a la que posee, pero sí una facultad mayor de entender. De lo que se concluye que la voluntad es infinita y el entendimiento finito. Y, el segundo prejuicio es que la facultad de afirmar o de negar es libre, ya que el hombre tiene la capacidad de suspender el juicio y no asentir a las cosas que percibe por libre decisión. Y sumado a esto, como nadie se equivoca en cuanto percibe algo, sino sólo en cuanto afirma o niega algo (por ejemplo, quien imagina un caballo alado no se equivoca, sino sólo se equivoca quien afirma que un caballo alado existe) se concluye de esto que la voluntad y el entendimiento son distintos.

Respecto al primer prejuicio, Spinoza concede que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento, si por entendimiento se entienden solamente las ideas claras y distintas, pero niega que la voluntad tenga más extensión que las percepciones o que la facultad de percibir, puesto que “así como gracias a la facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas, también podemos sentir o percibir infinitos cuerpos gracias a la facultad de sentir” (EII, PXLIX, E: 161). Es decir que, la extensión de la facultad de asentir o de negar es equivalente a la extensión de la facultad de percibir o pensar.

Sin embargo, si a Spinoza se le replicara que existen infinitud de cosas que el hombre no puede percibir, y que, por ello, la voluntad es más extensa que el pensamiento, el filósofo diría que “si nosotros no podemos alcanzar esas cosas con el pensamiento, tampoco podemos hacerlo con la facultad de afirmar” (EII, PXLIX, E: 161), ya que para asentir algo es necesario primero percibirlo.

Según Spinoza, este prejuicio se basa en la idea errónea de que la voluntad es una facultad universal que se extiende más allá de los límites del entendimiento humano y no una idea universal por la cual el hombre explica todas las voliciones singulares.

Respecto al segundo prejuicio, Spinoza es de la opinión de que los seres humanos no tienen dicha capacidad de suspender el juicio, puesto que en la percepción misma hay ya una afirmación: la afirmación y la idea no se distinguen, toda idea implica una afirmación. Por ejemplo, cuando un niño imagina un caballo alado, y suponiendo que no percibe nada que excluya su existencia, el niño considerará necesariamente como existente dicho caballo y no podrá dudar de su existencia o suspender su juicio respecto a ella, aunque no tenga certeza de su existencia. Según Spinoza, el hombre es incapaz de negar lo que percibe tal como lo percibe, y hacer que perciba algo diferente a eso por libre voluntad (EII, PXLIX, E: 162).

Finalmente, Spinoza realiza la distinción entre la voluntad y el deseo, conceptos que suelen confundirse. Según el filósofo, la voluntad no es otra cosa que un concepto universal formado para designar la capacidad del hombre de negar o afirmar, y el deseo es aquello por lo cual la mente apetece o aborrece las cosas (EII, PXLVIII, E: 156). Según Vidal Peña, Spinoza excluye de la mente la voluntad libre, pero no el deseo, que será la esencia del hombre. Y aunque el deseo no conlleva libertad, sí implica autoconciencia. (Spinoza, 1980, pág. 156)

Abordados los principios de la metafísica y antropología de Spinoza, expuestos en la primera y segunda parte de la *Ética*, que servirán como base para entender el resto de su pensamiento, se avanzará hacia el análisis de la naturaleza de los afectos y su relación con la potencia de obrar humana (*conatus*).

## CAPÍTULO II

### LA NATURALEZA DE LOS AFECTOS Y LA POTENCIA DE OBRAR HUMANA

*“He cuidado atentamente de no burlarme de las acciones humanas, no deplorarlas, ni detestarlas, sino entenderlas”*

Baruch Spinoza.

En el presente capítulo se analizarán algunos planteamientos de Spinoza contenidos en la tercera parte de la *Ética*, “*Del origen y naturaleza de los afectos*”, respecto a la naturaleza de los afectos, con el fin de aclarar qué son, cuál es su número y qué relación tienen con la potencia de obrar humana, teniendo en cuenta que la ética de Spinoza es una ética del gobierno de los afectos o de la libertad humana.

#### **2.1 Conatus o potencia de obrar humana.**

Para comenzar, según Spinoza, los *afectos* (correlatos mentales de las afecciones corporales) son algo intrínseco a la naturaleza humana, por lo que es erróneo pensar que el hombre puede dejar de sentir o de tener afectos. Lo que sucede es que el conocimiento de éstos no siempre es adecuado, sino que suele ser confuso: es producto de la imaginación, del recuerdo de experiencias pasadas o de creencias aprendidas. Según el filósofo, las ideas que el hombre tiene respecto a los afectos no son falsas, sino inadecuadas y confusas, especialmente cuando éste ignora sus causas. Por este motivo, para moderar los afectos, lo que debe hacer el hombre es entender sus causas y propiedades, en vez de detestarlos y ridiculizarlos (EIII, Prefacio: 167).

Teniendo en cuenta que los afectos son entidades naturales, Spinoza comienza la tercera parte de la *Ética* con el postulado de que “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras” (EIII, PI: 169). Se veía en el capítulo anterior que, gracias a esas afecciones, la mente puede tener un conocimiento de sí misma y de los cuerpos exteriores. Sin embargo, el papel de los afectos no se limita a brindar información al individuo sobre su entorno y sobre sí mismo, sino que va más allá, pues éstos pueden aumentar o disminuir lo que Spinoza denomina el *conatus* o la potencia de obrar humana. Por lo tanto, un afecto se podría definir como “una afección del cuerpo por medio de la cual aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo” (EIII, DIII: 169). De esta forma, como la definición de los afectos implica de manera directa el concepto de *conatus* o potencia de obrar humana, en este primer apartado se profundizará en este concepto, antes de pasar al análisis propiamente dicho de los afectos.

Según Spinoza, a pesar de que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte por la que aquella pueda ser destruida” (EIV, A: 251), “*cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance por perseverar en su ser*” (EIII, PVI: 177). Esta es la denominada ley del *conatus*. Según esta ley, todas las cosas tienen un impulso o una pulsión vital que las induce a desear perseverar en su ser. *Conatus* traduce *esfuerzo* o *potencia*. Ésta es una potencia activa que se encuentra en todos los seres vivos e incluso en Dios o la naturaleza, que posee una potencia o deseo de existir y de obrar infinita. En este sentido, la potencia de obrar del hombre es sólo una parte de la infinita potencia de Dios o la naturaleza.

Según el filósofo, esta potencia, deseo o esfuerzo por perseverar en el ser no es otra cosa que la esencia actual de las cosas mismas (EIII, PVII: 177). Y, por ende, la esencia del hombre es el esfuerzo, deseo o potencia por perseverar en su ser; no es su razón, ni sus ideas, sino el deseo de mantener y afirmar su existencia. En este sentido, Spinoza afirma que “una idea que excluya la

existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra mente, sino que le es contraria” (EII, PX: 179). Es decir que, el hombre sólo puede ser destruido por la influencia de causas externas sobre él, no porque él mismo lo desee así: “la definición de una cosa cualquiera afirma y no niega la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos solo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla” (EIII, PIV, 176).

A los ojos del filósofo, la idea del suicidio es un sinsentido, pues nadie se esfuerza por causa de sí mismo en no ser: “nadie se da muerte en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores” (EIV, PXX, E: 267). El *conatus* humano se caracteriza porque no sólo se esfuerza en conservarse a sí mismo, sino que también pugna por aumentar su potencia de obrar (*agendia potentia*). Esto quiere decir que tanto la mente se esfuerza por albergar ideas adecuadas, como el cuerpo se esfuerza por llevarlas a cabo o realizarlas. Es el *conatus*, potencia o deseo de perseverar en el ser, el que actúa como motor del cuerpo humano y no sólo el entendimiento, como pensaba Descartes, por ejemplo.

La idea del *conatus* como esencia del ser humano, implica un cambio importante en la valoración del deseo. Como ha señalado Carvajal y De la Cámara, el *conatus*, en tanto deseo, es un tipo de afecto, por lo que, al definir la esencia del hombre por medio de un tipo de afección, Spinoza se aleja de la interpretación canónica de la metafísica occidental del deseo como carencia y necesidad<sup>5</sup> (Cámara, 2018, pág. 66). Spinoza no niega el deseo, lo reprime o lo olvida como

---

<sup>5</sup> La definición del deseo como carencia y necesidad fue establecida por Platón en su diálogo *El Banquete*. Allí, Platón pone en boca de Sócrates el mito del nacimiento del deseo: el día que nació Afrodita, diosa de la belleza, los dioses celebraron un banquete. Penia, la pobreza, se acercó a mendigar y vio a Poros, la riqueza, quien estaba dormido a causa de su borrachera en el jardín de Zeus, y tuvo la idea de hacerse un hijo de él para aliviar sus necesidades. De esta unión nació el deseo, siempre pobre, y lejos de ser de ser delicado y bello como cree la mayoría, es duro y seco, descalzo y sin casa; es compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre, pero, por otra parte, como su padre, está siempre al acecho

alguno de sus antepasados filosóficos, sino que es consciente de que la separación de la razón y el deseo hiere a muerte a ambos. Para el filósofo, el deseo sin la razón es deseo ciego (*caeca cupiditas*) y la razón sin deseo es inoperante. En este sentido, el deseo fundamenta ontológicamente las acciones y es decisivo para la consecución de la sabiduría, la libertad y la felicidad humana (Cámara, 2018, pág. 66).

En la filosofía espinosista, el deseo o la potencia de obrar es una nota esencial del hombre y no importa si sus acciones están motivadas por ideas adecuadas o no, este deseo o potencia de obrar es igual en todos ellos, es decir, todos se esfuerzan por perseverar en su ser con una duración indefinida, sin distinción alguna: “el alma, tenga ideas adecuadas o inadecuadas se esfuerza por perseverar en su ser y es consciente de ese esfuerzo suyo” (EIII, PIX: 178).

Además, aunque este esfuerzo o deseo de perseverar en el ser gobierna por igual a la mente y al cuerpo, Spinoza subraya una diferencia: cuando el deseo se refiere sólo a la mente, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo se llama *apetito*. Por lo tanto, los apetitos no son otra cosa que la esencia del hombre, y de estos apetitos se siguen aquellas cosas que sirven para su conservación y, por ende, aquellas cosas que el hombre está destinado a realizar (EIII, PIX, E: 179).

Esta consecuencia que se deriva de los razonamientos lógico-deductivos del filósofo holandés es sorprendente. A la luz de la tradición ética occidental, plantear que el deseo es la regla a partir de la cual el hombre juzga lo que es bueno para él, es decir, que no es la cualidad de bondad que poseen las cosas externas la que lleva al hombre a apetecerlas o desearlas (EIII, PIX, E: 179) es, a todas luces, revolucionario y, por lo tanto, controversial. La subordinación del juicio al deseo

---

de lo bueno y lo bello. Vive siempre necesitado, como un mendigo, pero persigue lo bello por todas partes. (*Banquete*, 203b-e).

es una de las posturas más controversiales de toda la *Ética*, pues pareciera que Spinoza piensa que la moral es relativa, al afirmar que lo que está bien deriva de las apetencias y deseos singulares del hombre, y no obedece a la idea universal del bien, como en Platón, por ejemplo.

Sin embargo, este hecho responde al carácter moderno de la filosofía espinosista. Como bien señala Deleuze, “la ética en Spinoza es una tipología de los modos inmanentes de la existencia, y reemplaza la moral, que se refiere siempre a la existencia de valores trascendentes” (Deleuze, 2015, pg. 34). Esto significa que Spinoza tiene una concepción de la ética muy diferente a sus predecesores, y que no concibe la acción práctica a partir de un sistema de juicios y valores absolutos independientes del individuo singular y de su existencia concreta, sino más bien a partir de “una ciencia de antídotos y de venenos, o de encuentros y desencuentros” en la que la bondad es cosa del dinamismo, de la potencia y composición de potencias, y, por tanto, cualquier cosa que favorezca la composición del cuerpo y la mente humana, será buena (Deleuze, 2015, pg. 35).

Como bien anota el filósofo francés Robert Mishari, la moral en la filosofía espinosista no consiste en abandonar el deseo para unirse al valor, sino en integrar el valor al deseo y buscar la mejor realización de éste (Mishari, 1975). Son los deseos o apetitos humanos los que determinan qué prolonga, intensifica, expande o incrementa su esfuerzo por perseverar en la existencia, y, por ello, aquello que debilita al deseo, debilita también la potencia de obrar humana y su relación con Dios o la naturaleza. En la moral espinosista, a diferencia de otras morales que propenden por la obligación o el deber como fundamento de la ética, los deseos, apetitos e inclinaciones son el fundamento de las buenas acciones: las cosas sólo son buenas cuando convienen al deseo y porque le convienen.

El deseo deja de ser algo sospechoso y se convierte en principio instaurador de las acciones y en fundamento de las valoraciones morales. Por este motivo, Spinoza critica las pretensiones de control y adiestramiento de los deseos, que se asientan sobre su desconocimiento y su desprecio. Sin embargo, cabe destacar que, aunque el deseo sea el principio instaurador de la ética, el filósofo holandés insiste en todo momento en que los hombres raramente viven de acuerdo a la guía de la razón, y por ello distingue entre un modo de vida dirigido por el deseo ciego, como aquel que practican los ignorantes o el vulgo, y el modo de vida dirigido por el deseo racional o guiado por el entendimiento que practican los sabios o filósofos (Cámara, 2018, pág. 67).

De esta manera, si el vulgo quiere encaminarse a alcanzar la sabiduría, la virtud, la libertad y la felicidad, que son características del hombre sabio o del filósofo, su tarea consistirá en dirigir el deseo o la potencia de obrar humana a través de la razón. Tarea que tiene como condición previa el examen y análisis atento de los deseos y de los demás afectos.

## **2.2 Afectos y potencia de obrar humana.**

Con el fin de comprender la naturaleza de los afectos y gobernarlos de acuerdo a la guía de la razón, lo primero que hace Spinoza es distinguir entre las *acciones* y las *pasiones*. Esto es necesario, porque a partir de esta distinción se entenderán los diversos tipos de afectos que existen. Para llevar a cabo esto, Spinoza parte de los conceptos de *causa adecuada* e *inadecuada* (EIII, DI: 168).

Una causa adecuada es aquella “cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma” (EIII, DI: 168), mientras que, una causa inadecuada es aquella “cuyo efecto no puede entenderse por ella sola” (EIII, DI: 168). Spinoza utiliza estos conceptos para definir en qué situaciones el hombre actúa y en qué situaciones padece: cuando el hombre es causa adecuada de sus acciones, es decir, cuando de su naturaleza se sigue algo que puede entenderse en virtud de

ella sola, se dice que el hombre actúa. Mientras que, cuando el hombre es causa inadecuada o parcial de sus acciones, se dice que el hombre padece (EIII, DII, DIII: 169).

Acciones y pasiones son los dos tipos de afectos que existen. Si el hombre es capaz de ser causa adecuada de alguna de las afecciones que lo afectan, entonces se entenderá por afecto una *acción*, mientras que, si el hombre sólo puede ser causa parcial o inadecuada de las afecciones que lo afectan, entonces se entenderá por afecto una *pasión* (EIII, DII, DIII: 169). Tal como señala Joan Solé, las acciones son activas y le pertenecen al hombre como obra suya, mientras que las pasiones las padece pasivamente (Solé, 2015, pg. 107). Ambos tipos de afecto producen efectos diferentes sobre el ser humano, sobre su *conatus* o potencia de obrar. Estos efectos se abordarán más adelante, por ahora, es necesario analizar la naturaleza de las acciones y las pasiones o de los afectos activos y pasivos.

Tal como afirma Spinoza en la tercera parte de la *Ética*, estos afectos se generan en el alma a partir de las ideas de las afecciones de causas externas sobre el ser humano. Concretamente, las acciones o afectos activos, se generan a partir de ideas adecuadas, claras y distintas, de una causa exterior; mientras que las pasiones o los afectos pasivos, se generan a partir de ideas inadecuadas o confusas respecto a las causas exteriores u objetos afectantes (EIII, PI: 169). Esto último sucede cuando la mente considera las causas exteriores únicamente por medio de las afecciones de su propio cuerpo (primer género de conocimiento) y no a través de la razón o de las ideas adecuadas (segundo género de conocimiento), y su fuerza es tanto mayor, como mayor sea su desconocimiento.

Según Spinoza, el alma está sujeta a tantas más pasiones, en cuanto más ideas inadecuadas tenga, y obrará o realizará más cosas en tanto más ideas adecuadas tenga. El racionalismo moral

de Spinoza plantea que cuando la mente concibe adecuadamente las cosas, posee las ideas de modo completo e independiente de cualquier causa externa y por ello, es causa adecuada, tanto de sus estados anímicos, afectos o emociones, como de sus actos. Ya no son las ideas confusas y erróneas de las afecciones o las pasiones, las que dirigen la acción, sino la propia mente, el entendimiento y la potencia de obrar humana a través de las ideas adecuadas (Solé, 2015, pg. 107)

Por tanto, el objetivo de la ética tal como la entiende Spinoza, debe ser reconvertir ideas inadecuadas o confusas, en ideas claras y distintas, con el fin de actuar más que padecer, y dejar de depender de las causas externas para guiar las propias acciones. Como bien señala Victoria Camps, Spinoza nunca se propuso con su ética enseñar la manera de reprimir los afectos: “puesto que para él los afectos son entidades naturales y no vicios en los que el hombre cae por negligencia o desidia, sino que son fuerzas que pueden aumentar o disminuir su potencia de obrar” (Camps, 2011, pág. 70). Más bien, el propósito de Spinoza fue mostrar cómo transformar las ideas raíz de los afectos pasivos o las pasiones. En lugar de demonizar las pasiones, Spinoza quiso investigar cómo convertirlas en acciones, con el fin de que le ayuden al hombre a vivir, en lugar de destruirlo (Camps, 2011, pág. 71).

En su *Ética*, Spinoza desarrolla un método para llevar a cabo una *política* de los afectos, de negociar con ellos, canalizándolos, sin mutilarlos, sino embelleciéndolos y perfeccionándolos, por este motivo afirma no querer ridiculizar las emociones y pasiones humanas, sino estudiarlas “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (EIII, Prefacio: 168). Spinoza sigue plenamente el principio aristotélico según el cual el gobierno de los apetitos debe ser un gobierno político que lleve a cabo el intelecto o la razón, y no un gobierno tiránico (Aristóteles, *Política*, 1254b) y por ello se pregunta en su obra cómo espiritualizar, embellecer y divinizar los afectos a través de la guía de la razón, en lugar de suprimirlos.

Tal como señala Antonio Damasio, Spinoza era consciente de que el papel de las emociones y los sentimientos en la vida humana no es accesorio:

Los sentimientos son la expresión de la prosperidad o la aflicción humana, tal como ocurren en la mente y en el cuerpo. Los sentimientos no son una mera decoración añadida, algo que se puede conservar o desechar. Los sentimientos pueden ser, y con frecuencia son, revelaciones del estado de la vida en el seno del organismo entero. (Damasio, 2009, pg. 17)

Por ello, el filósofo holandés establece en su *Ética* que existe una relación entre los afectos, sentimientos o emociones, y la potencia de obrar o esencia del ser humano. Discutir la naturaleza de esta relación es importante, porque, como se verá, la esencia del hombre está íntimamente ligada a su plano afectivo o psicológico, a tal punto que se ve aumentada o disminuida con relación a la fuerza y potencia de cierto tipo de afectos que experimente el hombre.

Para empezar a analizar esta relación, hay que recordar la definición del *conatus*. El *conatus* es el esfuerzo, deseo o inclinación por perseverar en la existencia, es decir, se identifica con todos aquellos deseos, impulsos o voliciones singulares que determinan al hombre a realizar aquello que conserva y aumenta su existencia. Ahora bien, aunque Spinoza resalta en la proposición VIII de la tercera parte de la *Ética*, que este esfuerzo natural de conservación implica una duración indefinida, este esfuerzo no implica la misma fuerza o magnitud siempre, sino que su fuerza varía según la variable constitución del individuo (EIII: 228). ¿Qué significa esto? Que el esfuerzo con que el hombre persevera en la existencia depende de su particular constitución corporal y psicológica y ésta lo modifica.

En el escolio de la proposición XI de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que lo que priva a la mente de su potencia de pensar y al cuerpo de su potencia de actuar no puede ser algo

que se encuentre en ella misma, ni en el cuerpo (EII, PXVII, PXVIII: 125, 128), sino que “ello surge de otra idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo y consiguientemente, de nuestra alma” (EIII, PXI, E: 181). Es decir que, la potencia o *conatus* del ser humano se ve afectada en mayor medida por las ideas de las afecciones de los cuerpos exteriores sobre él, es decir, por los afectos.

Para Spinoza, los afectos, emociones o sentimientos humanos constituyen estados de ánimo particulares que representan un aumento o disminución en su esfuerzo por perseverar en su ser, o, en otras palabras, implican una mayor o menor *perfección de ser* (EIII, PXI, E: 180). ¿Qué significa *perfección de ser*? Capacidad de pensar o de obrar. Los afectos responden a la conciencia de modificaciones en el grado de la potencia de obrar, y, por ende, a altibajos en el nivel de vitalidad del hombre, esto es, capacidad de pensar, actuar, y ser (Solé, 2015, pg. 115).

Pero, ¿por qué sucede esto? según Spinoza, esto sucede porque hay afectos o emociones que implican niveles altos de vitalidad o potencia de obrar, mientras que hay afectos que, por el contrario, implican niveles bajos de vitalidad o de potencia de obrar. Como ya se deducirá, los afectos que implican un mayor nivel de potencia son los afectos activos o las acciones, que se identifican con los afectos alegres y todos sus derivados: “por alegría entiendo una pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección” (EIII, PXI, E: 180); mientras que los afectos que implican niveles bajos de potencia son los afectos pasivos o las pasiones, que se identifican con los afectos tristes y todos sus derivados: “por tristeza entiendo una pasión por la cual la mente pasa a una menor perfección” (EIII, PXI: 180). La alegría, la tristeza y el deseo constituyen los tres afectos o emociones primitivas del ser humano.

La razón de que las acciones o afectos activos ayuden a conservar e incluso a aumentar la potencia del ser humano, mientras que las pasiones la disminuyen y la afectan, es que los afectos activos o acciones, en tanto ideas adecuadas, fortalecen la capacidad de pensar y de obrar del ser humano, es decir, son motores de la acción y el pensamiento. Ellas impulsan al hombre a vivir, a relacionarse con los objetos e individuos externos, y estimulan todas sus capacidades y potencias orgánicas: intelectuales y corporales. En suma, fortalecen su relación consigo mismo y con Dios o la naturaleza. Mientras que los afectos pasivos hacen todo lo contrario: debilitan la relación del hombre consigo mismo y con la naturaleza, lo inmovilizan, y lo destruyen al destruir su potencia de obrar y de pensar.

En la lectura que hace Deleuze de Spinoza, cuando un cuerpo exterior provoca tristeza, la potencia de obrar o *conatus* se emplea por completo en cubrir o resarcir la huella dolorosa y en destruir el objeto que la causa. En este caso, cuando el hombre padece, su potencia de obrar queda inmovilizada y sólo puede reaccionar. Mientras que en la alegría sucede todo lo contrario: su potencia se expande y se compone con la naturaleza del cuerpo afectante. Es decir, “la potencia de obrar queda trabada por la tristeza y aumenta o es favorecida por las afecciones de alegría” (Deleuze, 2006, pág. 123).

Para Spinoza, la alegría, que es un estado que surge al albergar afectos alegres, es un estado sumo de potencia, mientras que la tristeza, que es un estado que surge al albergar afectos tristes, es un estado de impotencia o debilidad. De ahí que el *conatus* se manifieste como el esfuerzo por experimentar alegría: “la mente se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de su cuerpo” (EIII, PXII: 182), es decir, por imaginar y encontrar lo que es causa de alegría y, a su vez, por imaginar, encontrar y destruir la causa de la tristeza: “cuando la mente imagina aquellas cosas que disminuyen o perjudican la potencia de obrar de su

cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de aquellas cosas que excluyan la existencia de aquellas” (EIII, PXIII: 182). Por este motivo, la mente tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia de obrar y goza imaginando aquellas cosas que aumentan esta potencia.

### **2.3 Definición de los afectos derivados.**

Teniendo en cuenta que existen tres afectos primitivos: la alegría, la tristeza y el deseo, Spinoza demuestra, de la proposición XIII a la LIX de la tercera parte de la *Ética*, que todos los demás afectos surgen o se derivan de estos tres afectos primitivos, al no ser más que variaciones de estos tres. En este último apartado del segundo capítulo de la investigación, se abordarán someramente las definiciones de los afectos derivados propuestas por Spinoza.

En primer lugar, el *amor* y el *odio* son, respectivamente, una alegría y una tristeza acompañadas por la idea de una causa exterior, por lo cual, la mente se esforzará necesariamente por tener presente y conservar las cosas que ama, en la medida en que éstas aumentan su potencia de obrar y, por el contrario, el que odia se esforzará por destruir y apartar las cosas que odia, pues éstas disminuyen su potencia de obrar (EIII, PXIII, E: 183).

Por otro lado, el hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o de tristeza que por la imagen de una cosa presente (EIII, PXVIII: 186). Esto, debido a que mientras que el hombre esté afectado por la imagen de una cosa, considerará esa cosa como presente, y la disposición de su cuerpo, es decir, su afección, será la misma que si la considerara como pretérita, presente o futura, y de este modo, el afecto es el mismo. De esta forma, se entiende qué es la *esperanza*, el *miedo*, la *seguridad*, la *desesperación*, la *satisfacción* y la *insatisfacción*:

La esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por el contrario, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir, una alegría o tristeza surgida de una cosa que hemos temido o esperado. La satisfacción, a su vez, es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado. La insatisfacción, por último, es una tristeza opuesta a la satisfacción. (EIII, PXVIII: 187)

A su vez, los afectos de la *conmiseración*, la *aprobación* y la *indignación* se explican a partir del sentimiento que surge en el hombre cuando percibe lo que ama afectado de alegría o de tristeza: “quien imagina lo que ama afectado de alegría o de tristeza, también será afectado de alegría o tristeza, y ambos afectos serán mayores o menores en el amante, según lo sean en la cosa amada” (EIII, PXXI: 189). De esta forma, la *conmiseración* será una tristeza surgida del daño a quien se estima, la *aprobación* el amor hacia aquel que ha hecho bien a quien se estima, y, la *indignación* el odio hacia aquel que ha hecho mal a quien se estima.

Por su parte, los afectos de odio, como la *envidia*, surgen cuando el hombre imagina que alguien afecta de alegría a una cosa que odia. Por tanto, la envidia “no es sino el odio mismo, en cuanto considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal del otro y a entristecerse con su bien” (EIII, PXXIV: 191). Según Spinoza, “los seres humanos nos esforzamos en afirmar de una cosa que odiamos aquello que imaginamos la afecta de tristeza, y, por el contrario, en negar aquello que imaginamos la afecta de alegría” (EIII, PXXVI: 192) ya que esto aumenta la potencia de obrar humana.

Además de esto, los hombres son propensos a estimarse a sí mismos en más de lo justo, y a menospreciar a los demás. Este afecto que los lleva a sentirse superiores a los demás se llama

*soberbia*, mientras que el *desprecio* es “el afecto que surge del hecho de estimar a un hombre en menos de lo justo” (EIII, PXXVI, E: 192).

Por otro lado, los seres humanos se esfuerzan “por hacer todo aquello que imaginan que los demás hombres miran con alegría, y, por el contrario, detestan hacer aquello que imaginan que los demás hombres aborrecen” (EIII, PXXIX: 195). Esto, por el sólo hecho de que al imaginar que los demás hombres aman u odian algo, el hombre mismo también tenderá a odiar o a amar esa misma cosa, y de esa manera, evitará hacer aquello que otros miran con desdén y se esforzará en hacer aquello que los hombres aman, en la medida en que estas acciones aumentan su potencia de obrar. Este esfuerzo por hacer algo sólo con vistas a complacer a los demás se llama *ambición*. Mientras que la alegría con que el hombre imagina la acción de aquel que se ha esforzado en agradarle se llama *alabanza*, y la tristeza con que aborrece la mala acción del otro se llama *vituperio* (EIII, PXXIX, E: 196).

Spinoza tiene una visión realista sobre la naturaleza humana, pues afirma que el hombre está dispuesto de tal manera que, si bien puede sentir conmiseración por aquellos a quienes les va mal, envidia de igual manera a quienes les va bien. Esto, según el filósofo, se sigue de las mismas propiedades de la naturaleza: debido a ella el hombre es misericordioso, pero a la vez envidioso y ambicioso. (EIII, PXXX: 196).

En cuanto a los *celos*, son un afecto que surge cuando alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad o uno más estrecho del que éste poseía y es afectado de odio hacia la cosa amada y envidia hacia ese otro (EIII, PXXXV: 201). Este odio será mayor en proporción a la alegría con la que solía estar afectado el celoso por amor, y también en proporción

al afecto que experimentaba hacia aquel que imagina unido a la cosa amada. Para Spinoza, el odio aumenta con un odio recíproco, y puede, al contrario, ser destruido por el amor (EIII, PXLIII: 208).

Respecto a los objetos de los afectos, Spinoza afirma que hombres distintos pueden ser afectados en distintos tiempos y de distintas maneras por el mismo objeto (EIII, PLI: 214). De lo que se sigue que lo que una persona ama puede ser objeto de odio para otra, y que el mismo hombre puede amar algo que antes ha odiado, y viceversa, odiar algo que antes había amado, etc. Esto demuestra cuán volátiles son los afectos y estados de ánimo del ser humano, y, por ende, cuán afectado puede verse éste cuando no gobierna plenamente sus pasiones.

Además, como los hombres juzgan todo según su afecto, se sigue de esto que difieren tanto por el juicio como por el afecto. Esto sucede, por ejemplo, cuando el individuo considera a algunas personas como *intrépidas*, a otras como *tímidas* o *solitarias*, según interpreta sus afectos en comparación con los de los demás:

Por ejemplo, llamaré “intrépido” a quien desprecia el mal que yo suelo temer, y si, además, reparo en que su deseo de hacer el mal al que odia y bien al que ama no es reprimido por el temor de un mal que a mí suele contenerme, lo llamaré “audaz”. Me parecerá tímido quien teme un mal que yo suelo despreciar, y si, además, reparo en que su deseo es reprimido por el temor de un mal que a mí no puede contenerme, lo llamaré un “pusilánime”. (EIII, PLI, E: 214)

Este mismo argumento se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles:

En efecto, el hombre valiente parece audaz en comparación con el cobarde, pero parece cobarde en comparación con el audaz. Igualmente, también el hombre templado parece intemperante frente al insensible e insensible frente al intemperante, y el generoso parece pródigo frente al no generoso y no generoso frente al pródigo (...). (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1108b.)

Sin embargo, cuando el individuo juzga a los demás de tal modo, es decir, basado en sus afectos, a menudo se equivoca, pues los afectos y en concreto, las pasiones, no le brindan al hombre un conocimiento objetivo y verdadero sobre los demás, ni sobre sí mismo. Para Spinoza, los juicios formados a partir de los afectos son poco confiables.

Igualmente, “hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo, y consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos o derivado de ellos, como clases de objetos que nos afectan” (EIII, PLVI: 220). El afecto que brota de un objeto es distinto, por naturaleza, al afecto que brota de otro, y así con todos los afectos. Por lo que es posible afirmar que hay tantas clases de afectos, cuantas clases de objetos afectan al hombre.

Pero no sólo la naturaleza de los objetos modifica la naturaleza de los afectos, sino también la naturaleza de los individuos afectados, así pues “un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro” (EIII, PLVII: 222). Esto se explica de la siguiente manera. Según Spinoza, todos los afectos se remiten al deseo; ahora bien, el deseo es la esencia misma de cualquier individuo, luego, el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cómo difiere su esencia.

Por otro lado, la alegría y la tristeza, son pasiones que aumentan y disminuyen la potencia de obrar o el esfuerzo por perseverar en el ser del hombre. Y si lo que se entiende por *esfuerzo por perseverar en el ser* no es otra cosa que el deseo o apetito, la alegría y la tristeza no son otra cosa que el deseo mismo o apetito, aumentado o disminuido por causas exteriores, y, por tanto, la alegría y la tristeza, y cada afecto que se derive de ellos, en cuanto éstos afectos constituyen un determinado estado de potencia o de esencia, son la misma naturaleza de cada ser. Por lo tanto, la

alegría y la tristeza (y todos los demás afectos) difieren de individuo a individuo tanto como difiere su esencia o su potencia.

Spinoza ejemplifica esto con el caso de los animales. Según el filósofo, los animales poseen afectos, ya que son capaces de pensar. En la segunda parte de la *Ética* se demuestra que la mente es una idea del cuerpo, por lo cual, todo individuo de la naturaleza que posee un cuerpo, también posee una mente. Luego los animales poseen mente. Además, también se planteó que la complejidad de la mente de cada individuo depende de la complejidad de su cuerpo y en la medida en que dicho cuerpo sea más complejo, también dicha mente será capaz de sentir y percibir más cosas, o de ser afectada por causas externas, esto es, de albergar afecciones y afectos. Por lo tanto, es claro que los animales poseen afectos, pues poseen un cuerpo sensitivo casi tan complejo como el humano.

Sin embargo, “los afectos de los animales difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana” (EIII, PLVII, E: 223). Por ejemplo, la lujuria del caballo no es la misma lujuria que la del ser humano. Y de esta manera, los afectos se distinguen tanto como se diferencia la naturaleza de cada individuo: “tampoco hay pequeña distancia entre el gozo que domina al ebrio y el gozo del que es dueño un filósofo” (EIII, PLVII, E: 224). Esto quiere decir que la naturaleza de un afecto depende también de la naturaleza del individuo afectado, no sólo de la causa que lo afecta y de su potencia.

Finalmente, entre las clases de afectos más nocivos para la potencia de obrar humana se encuentran la *gula*, la *embriaguez*, la *lujuria*, la *avaricia* y la *ambición*, que no son más que “denominaciones del amor o del deseo y que desarrollan la naturaleza de uno y de otro afecto según los objetos a los que se refieren” (EIII, PLVI, E: 222). Esta idea se encuentra también en Platón:

Pero el desenfreno tiene múltiples nombres, pues es algo de muchos miembros y de muchas formas, y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva. (...) Si es, pues, con relación a la comida donde el apetito predomina sobre la ponderación de lo mejor y sobre los otros apetitos, entonces se llama glotonería, y de este mismo nombre se llama al que la tiene. Si es en la bebida en donde aparece su tiranía y arrastra en esta dirección a quien la ha hecho suya, es claro la denominación que le pega.” (*Fedro*, 237e- 238a)

De esta manera, por *gula*, *embriaguez*, *lujuria*, *avaricia* y *ambición*, se entiende el deseo inmoderado de comer, beber, copular, de riquezas y de gloria. Y estos afectos no poseen afectos contrarios, puesto que, la *templanza*, la *sobriedad*, la *castidad*, no son afectos, sino la potencia del ánimo que modera esos afectos (EIII, PLVI, E: 222).

Hasta aquí, se han analizado los afectos que se refieren al hombre en cuanto padece. Respecto a los afectos que se producen en el hombre en cuanto éste obra o actúa “no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo” (EIII, PLIX: 225). Esto, debido a que los afectos de tristeza disminuyen o reprimen la potencia de obrar, no la aumentan y, por ende, no se remiten a la mente en cuanto que actúa. Según Spinoza, las acciones que se derivan de los afectos de la alegría y el deseo responden a las cualidades de *firmeza* y *generosidad* de la mente.

Por *firmeza*, Spinoza entiende “el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón” (EIII, PLIX, E: 225). Y por *generosidad*, Spinoza entiende “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad” (EIII, PLIX, E: 225). De esta forma, la *templanza*, la *sobriedad* y la *presencia de ánimo* en los peligros son clases de firmeza, mientras que la *modestia* y la *clemencia*, son clases de generosidad.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, en el tercer y último capítulo de la investigación, se analizará cuál es la fuerza de los afectos o por qué el sometimiento del hombre frente a ellos produce *servidumbre* o esclavitud, y cuál es el poder del entendimiento sobre los afectos o las emociones para alcanzar la libertad y la felicidad humana.

### CAPÍTULO III

#### LA SERVIDUMBRE HUMANA O LA FUERZA DE LOS AFECTOS Y EL PODER DEL ENTENDIMIENTO SOBRE ELLOS O LA LIBERTAD Y LA FELICIDAD HUMANA

*“La actividad más importante que un ser humano puede realizar es aprender para entender, porque entender es ser libre”*

Spinoza.

En este capítulo final, se va a analizar, con base en las partes cuarta y quinta de la *Ética*, “*De la servidumbre humana o la fuerza de los afectos*” y “*Del poder del entendimiento o de la libertad humana*”, en primer lugar, qué es la servidumbre humana, cuáles son sus causas, cuál es la fuerza de los afectos y cómo contrarrestar los afectos; en segundo lugar, qué es la virtud y en qué se distinguen el carácter virtuoso y la acción virtuosa; en tercer lugar, cómo se dividen los afectos y, en cuarto lugar, cómo es el hombre virtuoso y qué camino ha de seguir quien desee alcanzar la libertad y la felicidad.

Antes de analizar qué tienen de bueno y de malo los afectos para la naturaleza humana y por qué los afectos negativos o pasiones conducen al hombre a la servidumbre, es necesario aclarar qué entiende Spinoza por perfección e imperfección y su opinión sobre el bien y el mal, y lo bueno y lo malo. Según Spinoza, los conceptos de perfección e imperfección surgieron cuando los hombres comenzaron a formar ideas universales o modelos ideales sobre las cosas y llamaron perfectas a aquellas cosas que se acomodaban mejor a esos modelos o ideas universales. Y, por el contrario, lo que no se acomodaba a dichos modelos lo llamaron imperfecto. De esta manera, según Spinoza, los hombres creen no sólo que las cosas artificiales deben acomodarse a un modelo ideal

de perfección, sino también las cosas de la naturaleza. Por lo cual, cuando ven que alguna cosa de la naturaleza no se acomoda a su idea de perfección, creen que la misma naturaleza ha cometido errores y ha dejado imperfecta su obra (EIV, Prefacio: 245).

A los ojos del filósofo, la idea de que las cosas son perfectas o imperfectas porque se acomoden o no a un modelo o idea universal responde a un error de percepción del hombre. La naturaleza no actúa de acuerdo a modelos o ideas universales, es decir, sus obras no tienden hacia algún fin, como la perfección o el bien, sino que todas las cosas que existen se siguen de su necesidad eterna. Y “lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano mismo, considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa” (EIV, Prefacio: 246).

Así, por ejemplo, cuando se dice que la causa final de una casa ha sido el habitarla, no se dice otra cosa, sino que un hombre ha tenido el apetito o el deseo de edificar una casa porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. De esta forma, lo que se ha considerado como causa final (en este caso, el habitar una casa) no es en realidad sino la causa eficiente de la casa y toda esta confusión se produce porque los hombres ignoran las verdaderas causas de sus apetitos.

En este sentido, así como la causa final es una imaginación, algo que está únicamente en la mente humana; la perfección y la imperfección también son sólo *modos de pensar*, que surgen a partir de la comparación entre dos o más individuos de la misma especie o género. Lo mismo sucede con los conceptos del bien y el mal. Éstos no remiten a nada positivo en las cosas, sino que sólo se dicen de forma relativa según afectan la naturaleza humana. Spinoza pone como ejemplo lo que ocurre con la música: “la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción; en cambio, para un sordo no es buena ni mala” (EIV, Prefacio: 248).

Pero entonces, si el bien y el mal son relativos y circunstanciales, ¿por qué no suprimir estos conceptos, teniendo en cuenta que sólo causan confusiones y no remiten a nada positivo en las cosas, como afirma Spinoza? Según el filósofo, estos conceptos pueden ser útiles a la hora de proponer un modelo ideal de naturaleza humana. Por lo que, Spinoza redefine lo que debe entenderse por estos conceptos y entenderá por bueno: “todo aquello que sabemos con certeza es un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos” (EIV, Prefacio: 248), y por malo: “todo aquello que nos impida acercarnos a ese modelo” (EIV, Prefacio: 248). De la misma manera, “diremos que los hombres son más o menos perfectos según se aproximen o se alejen de este modelo” (EIV, Prefacio: 249).

### **3.1 Sobre la servidumbre humana, sus causas, la fuerza de los afectos y sobre lo que puede contrarrestar un afecto.**

Según Spinoza, la servidumbre o esclavitud humana consiste en la impotencia del hombre para moderar las pasiones; el hombre sometido a las pasiones no es independiente, es decir, no es libre, sino que está bajo el yugo de la fortuna y de las causas exteriores (EIV, Prefacio: 245). La servidumbre trae como consecuencia la incapacidad de autodeterminarse y de ser causa adecuada tanto de los estados anímicos como de las acciones y es la condición opuesta a la libertad.

En su *Ética*, Spinoza analiza algunas causas de la servidumbre humana. En primer lugar, afirma que el hombre está sujeto a pasiones debido a que es tan sólo una parte de un todo más grande que él, la naturaleza, y en esta medida está sujeto a causas externas que aumentan o disminuyen su potencia de obrar: “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (EIV, PII: 252). Debido a esto, es

imposible que el hombre no pueda sufrir cambios y que su naturaleza no se vea modificada por la fuerza o la potencia de las causas externas.

En segundo lugar, el hombre padece ya que “el *conatus* o la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y puede ser superada por la potencia de las causas exteriores” (EIV, PIII: 253). Esto, debido a que el *conatus* humano es un esfuerzo singular, y, según el filósofo, “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente o más fuerte, por la que aquella pueda ser destruida” (EIV, A: 251). Para Spinoza, la naturaleza humana es frágil y está necesariamente sujeta a pasiones, por lo que un afecto lo suficientemente fuerte puede superarla y quedar pertinazmente adherido a ella. (EIV, PVI: 255).

Y, finalmente, el hombre padece o es esclavo de sus afectos porque no conoce los medios para contrarrestarlos, mostrándose ignorante tanto de sí mismo como de la naturaleza de los afectos y de las causas externas. La idea de que los hombres nacen ignorantes del orden común de la naturaleza, y la mayoría de ellos permanece de manera cómoda en ese estado de ignorancia, es una idea que Spinoza plantea a lo largo de toda la *Ética* en distintos pasajes (EI, Apéndice; EII, PXXV; EIII, PII; EII, PLIX, E; EIV, PLXX; EV, PXLII).

Por otro lado, teniendo en cuenta que el ser humano está necesariamente sujeto a pasiones, Spinoza se propone dilucidar si es posible medir la fuerza o potencia de los afectos sobre él y a través de qué método. Esto es importante, porque le ayudará al hombre a entender cómo contrarrestar o moderar aquellos afectos que lo perjudican o disminuyen su potencia de obrar.

Según Spinoza, es posible medir racionalmente la fuerza e incremento de un afecto y esta debe medirse con base en la comparación entre la potencia del hombre y la de la causa externa que lo afecta: “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la

existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra” (EIV, PV: 254). De ahí que, si la potencia de la causa exterior afectante es mayor a la del hombre, la pasión será efectivamente más fuerte, y, por el contrario, si la potencia de la causa exterior afectante es menor a la del hombre, la pasión será más débil.

El hecho de que para definir la fuerza de una pasión sea necesario tener en cuenta la potencia de su causa, tiene una razón concreta y es que, tal como lo plantea Spinoza en la proposición XVI de la segunda parte de la *Ética*, el conocimiento o la idea de cualquier afección implica la naturaleza del cuerpo afectado, como la naturaleza del cuerpo afectante (EII, PXVI: 125). Por lo que, la esencia de las pasiones, que son ideas de las afecciones corporales, no puede ser explicada por la sola constitución de la naturaleza humana, como sí podría ser explicada la esencia de las acciones, que se siguen únicamente de su naturaleza.

De lo anterior se siguen dos consecuencias, en primer lugar, que la fuerza de un afecto puede superar las demás acciones del hombre o su potencia, hasta volverlo completamente impotente (EIV, PVI: 255), y, en segundo lugar, que “un afecto no puede ser moderado sino por medio de un afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser moderado” (EIV, PVII: 255).

Según Spinoza, la razón no es suficiente para contrarrestar las pasiones, ya que las afecciones corporales, a partir de las cuales surgen los afectos, pertenecen a un orden distinto (la extensión) que el de las ideas (el pensamiento), por lo que, un pensamiento será inútil a la hora de moderar una pasión: “ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo” (EII, PII: 171). De ahí que, el modo de contrarrestar las pasiones no sea solamente a través de una idea adecuada o verdadera, sino que es

necesario que el hombre sienta o evoque un afecto más fuerte que modere la fuerza del primero. Una vez suceda esto, la mente será afectada por la idea de una afección más fuerte que la primera y experimentará un afecto más fuerte que el primero, el cual moderará su fuerza (EIV, PVII, D: 256).

La ética de Spinoza es un tipo especial de racionalismo moral, porque aparte de afirmar que el conocimiento debe guiar la acción para que sea ética, considera que sin afectos el conocimiento no tiene potencia. Para Spinoza, en cuanto a la acción se refiere, de nada sirve entender el orden del mundo, si ese conocimiento no va acompañado del afecto, de la emoción afirmativa. Varios comentaristas contemporáneos de la obra de Spinoza, como Jean Paul Margot, Rafael Vega Pasquín, Francisco Rodríguez Valls, entre otros, catalogan al filósofo como un intelectualista moral, enmarcando su pensamiento dentro de la corriente moral iniciada por Platón. Sin embargo, tal como señala Germán Bula, a la etiqueta de “intelectualista moral” le hace falta un matiz importante: la idea de que el conocimiento que guía la acción práctica no es conocimiento sin más, sino que debe estar acompañado de los afectos para ser efectivo. De nada sirve el conocimiento del bien y del mal, si no está acompañado por una emoción o un afecto que le imprima fuerza o potencia. (Bula, 2008, pg. 32)

Tal como señala Vidal Peña en su comentario de la *Ética*, esto tiene que ver con el carácter realista de la filosofía de Spinoza: la verdad no puede imponerse por sí sola, sino que su eficacia depende de la fuerza con que se presente a la imaginación. El sabio unirá verdad y fuerza, porque sabe que la verdad por sí misma no genera convicción: “nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero” (EIV, PI: 251). Por tanto, en cuanto el hombre ignore esta verdad seguirá “viendo lo que es mejor, pero haciendo lo que es

peor” (EIV, Prefacio: 245) por falta de convicción afectiva respecto a lo que es bueno o malo, debido e indebido para su naturaleza.

Cuando el hombre experimenta una pasión, está siendo afectado por una causa exterior que aumenta o disminuye su potencia de obrar, y esta causa no se va a extinguir simplemente por el conocimiento que él tenga sobre el bien y el mal. Ya que por sí solo, este conocimiento cederá a todo género de deseos irreflexivos: “los deseos que surgen del conocimiento verdadero del bien y del mal, pueden ser fácilmente reprimidos por muchos otros deseos que surgen de los afectos que nos perturban” (EIV, PXV: 261). Como bien resalta Max Scheler, “la profunda verdad de Spinoza es que la razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que ella misma se convierta en pasión, por virtud de una sublimación, como diríamos hoy” (Berraondo, 2016, pág. 515).

La contradicción que existe entre el conocimiento racional del bien y del mal y los deseos que surgen de los afectos o emociones que perturban al ser humano se puede verificar fácilmente en la práctica: lo que sabe que debe hacer el hombre para perseverar en su ser, es muy diferente a lo que hace cuando está guiado por los deseos que surgen de las pasiones negativas o dañinas para él. De esto hay muchos ejemplos en la literatura, sin embargo, se traerá el del personaje principal de la obra romántica *Las penas del joven Werther* (1774) de Goethe (1749 – 1832).

Werther, fue cegado por la pasión hacia una mujer que se hallaba comprometida con otro hombre, a tal punto que, después de su abandono, se quitó la vida. Goethe hizo parte del movimiento romántico alemán que surgió en respuesta al excesivo racionalismo del movimiento ilustrado anterior, y que exhortaba al hombre a guiarse por sus pasiones y deseos, aunque éstos fueran irreflexivos. No obstante, cabe reflexionar en torno a la consigna de que es la pasión la que

debe guiar al hombre ¿qué consecuencias se derivan de guiarse a partir de la pasión irreflexiva de una manera tan irracional?

El caso de Werther es extremo, ya que la servidumbre frente a su pasión lo condujo directamente a su propia muerte. Werther es sólo una representación literaria de la locura a la que conduce la esclavitud o servidumbre humana frente a los deseos y las pasiones desmedidas. Y también de lo poco que representa la razón a la hora de moderar un afecto tan potente como el amor o el enamoramiento. Lo que plantea Spinoza es que, en estos casos, el conocimiento del bien y del mal debe ir acompañado de un afecto, y sólo así, éste puede ser más fuerte que cualquier otra pasión que afecte al hombre y que, además, amenace con perjudicarlo seriamente, como en el caso de Werther.

Si Spinoza analizara el caso del joven Werther, diría que, para salvarse, Werther no sólo debe valerse del conocimiento del bien y del mal, en este caso, del conocimiento de que está mal apasionarse por una muchacha comprometida, que no puede entregarse en cuerpo, alma y espíritu a él, sino que debe valerse de afectos más potentes para contrarrestar su amor irracional. Por ejemplo, del *contento de sí mismo* o del amor hacia sí mismo, que le llevaría a reflexionar sobre su valor como ser humano, y sobre la tontería que representa poner el amor por los demás, por encima del amor hacia sí mismo.

Por otro lado, la fuerza de los afectos no sólo depende de la potencia de la causa externa que los provoca, sino que también depende de diversos factores más específicos, tales como que aquello que afecta al hombre sea considerado como *necesario* o *contingente*, o tenga lugar en el presente, en el pasado o en el futuro.

Para Spinoza, la potencia del deseo que surge del conocimiento del bien y del mal en relación con otros deseos, depende de la proximidad temporal con la que se perciban sus objetos respectivos: “el deseo que surge del conocimiento del bien y del mal en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de cosas que son actualmente agradables” (EIV, PXVI: 262). Esto, debido a que el afecto que experimenta el hombre hacia una cosa que imagina futura es más débil que el que experimenta hacia una presente. Por lo que un deseo que surja del conocimiento del bien y del mal, en cuanto referido al futuro, puede ser extinguido o reprimido por un deseo irreflexivo presente.

Por ejemplo, cuando un estudiante tiene que elegir entre estudiar para un parcial o asistir a una fiesta. A pesar de que el estudiante sabe que lo que más le conviene hacer es estudiar para el parcial, y así asegurar una buena nota y finalizar sus estudios con éxito, el estudiante elige ir a la fiesta porque el deseo de terminar su carrera (un deseo futuro) es más fácilmente reprimido por el deseo de algo que actualmente es agradable (la fiesta).

De la misma manera, según Spinoza, “el deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que éste verse acerca de cosas contingentes, puede ser reprimido con mayor facilidad todavía por el deseo de cosas necesarias” (EIV, PXVII: 262). Esto, debido a que cuando el hombre considera algo como necesario, no puede dudar de su existencia, y, por tanto, el afecto relativo a algo necesario será más intenso, que el referido a una cosa contingente. Por ejemplo, cuando un niño sabe que tendrán que vacunarle al día siguiente, y considera la vacuna como una cosa necesaria y no contingente o posible, el afecto relativo a la vacuna, en este caso, el miedo, será más intenso, que si considerará la vacuna como una cosa posible o contingente.

Concedido esto, hay que aclarar que Spinoza no niega el papel desempeñado por el conocimiento en el objetivo de superar la servidumbre frente a los afectos. Es simplemente que a sus ojos el conocimiento solo no es suficiente para este propósito: “el racionalismo de Spinoza incluye lo “irracional” como componente de la realidad: no hay ingenuidad racionalista en él. La verdad de la pasión hace posible la pasión de la verdad” (Vidal Peña, 1974, pág. 255).

En la filosofía espinosista, la esclavitud se define por el actuar guiado por la sola pasión, mientras que la libertad, en cambio, consiste en actuar guiado por la razón. Pero esto no significa que, para ser libre, el hombre tenga que erradicar todo rastro de afectividad. Lo que define la servidumbre o esclavitud, para Spinoza, es el exceso de pasiones en el ánimo que producen tristeza, y bajos niveles de vitalidad, no los afectos alegres o activos. Por este motivo, en ámbitos como la política, Spinoza no desecha de entrada el uso de las pasiones como método para instaurar la ley y coaccionar al pueblo:

Ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir y contrario a él (...). Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. (EIV, PXXXVII, EII: 283)

Esta idea de la posibilidad de utilizar las pasiones para fines políticos hace pensar, una vez más, en el carácter realista del pensamiento de Spinoza, quien es consciente de que para guiar a un pueblo ignorante es más efectivo el uso de la pasión que el de la razón. Sin embargo, en cuanto al camino del sabio o del que busca la verdadera sabiduría y con ello, la virtud, ocurre una cosa muy

distinta. A continuación, se analizará qué significa la virtud para Spinoza, en qué consiste el carácter virtuoso y qué ideas inspiran las acciones virtuosas.

### **3.2 Definición de la virtud, del carácter virtuoso y de la acción virtuosa**

Spinoza entiende por virtud lo mismo que por potencia: “la virtud en cuanto referida al hombre es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (EIV, DVIII: 250). Para Spinoza, la virtud o el bien es la capacidad del hombre de obrar según su propia naturaleza, es decir, de autodeterminarse. Y en este sentido, sólo es virtuoso aquel que es capaz de ser causa adecuada de sus acciones, y tiene un poder activo sobre sus pasiones, no dejándose gobernar de ellas.

En esta medida, es bueno o virtuoso todo aquello que lleva al hombre a aumentar su potencia de obrar, y, por ende, una acción buena o virtuosa será la acción más potente, que realiza de modo íntegro la esencia o el *conatus* del ser humano y así con todas las cosas de la naturaleza: “una piedra es buena si mantiene su integridad, un roble es bueno si crece, Dios es sumamente bueno porque cumple a la perfección su potencia de obrar” (Solé, 2015, pág. 122).

Por este motivo, para Spinoza, el carácter virtuoso consiste en la búsqueda de la propia utilidad: “cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su propia utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud, y al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente” (EIV, PXX: 266). La búsqueda de la utilidad es una característica del hombre virtuoso, debido a que los hombres virtuosos o que se guían por la razón, apetecen siempre lo que es más útil en aras de la conservación y el aumento de su potencia

de obrar, y desechan lo que es dañino para su conservación. Mientras que aquellos que descuidan su utilidad no lo hacen guiados por la razón o la virtud, sino que son movidos a ello por causas exteriores y contrarias a su naturaleza, pues nadie desea destruirse a sí mismo, a menos que sea un loco o un idiota (EIV, PXX: 267).

Esta idea de Spinoza, de concebir la virtud como búsqueda de la utilidad propia, propende también por la maximización de las tendencias particulares en beneficio de la utilidad común: “si el hombre se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre sería por ello mismo ayudada y fomentada” (EIV, PXXV, EII: 277), “nada es más útil al hombre que el hombre (...) nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes de todos formen como una sola mente” (EIV, PXVIII, E: 265) (Genovés, 2004, pág. 15).

En este sentido, además de la utilidad propia, la virtud suprema del hombre consiste en que su relación con el mundo exterior sea cada vez más concordante y armoniosa:

Nosotros no podemos prescindir de lo que es externo a nosotros para conservar nuestro ser, y no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra mente, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si la mente estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. (EIV, PXVIII, E: 265).

Por consiguiente, para Spinoza, ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con la naturaleza humana, sino en la medida en que le es contraria (EIV, PXXX: 272). Como bien anota Inmaculada Hoyos, Spinoza fundamenta la idea de virtud en la naturaleza de las cosas: “la

naturaleza es el criterio de valor en la medida en que el acuerdo o desacuerdo con ella conforma lo bueno y lo malo” (Sánchez, 2012, pág. 75). De esta manera, cuanto más concuerda algo con la naturaleza del hombre, tanto más útil y mejor es para él.

Las pasiones, aunque son parte de la naturaleza humana, cuando se vuelven violentas, excesivas y comienzan a controlar al hombre, son contrarias a la naturaleza humana tomada como potencia o deseo de perseverar en la existencia: el odio, el miedo, la envidia, la ira, si se experimentan en exceso destruyen al hombre, mientras que el amor, la generosidad, la benevolencia, nunca tienen exceso, sino que, al contrario, le proporcionan más potencia de existir y de obrar. Por este motivo, cuando los hombres están en un estado permanente de servidumbre frente a las pasiones, no concuerdan entre sí, al contrario, se hacen volubles, inestables y destructivos entre ellos (EIV, PXXII: 268).

De ahí que, para el filósofo holandés, los hombres se hacen diferentes entre sí en la medida en que están sujetos o no a las pasiones: sólo aquellos que viven libres del yugo de las pasiones pueden concordar o cooperar con los demás (EIV, PXXXV: 276). Cuando los hombres se guían por la razón, viven en armonía y buscan el bien tanto de sí mismos como de los demás (EIV, XXXVIII: 284). Y, por el contrario, cuando los hombres se guían por las pasiones, velan únicamente por sus propios intereses y viven en un estado permanente de conflicto, como si nunca hubieran superado el estado de naturaleza.

Para Spinoza, la superación de la contrariedad que da paso a la armonía y la superación de la servidumbre que da paso a la libertad sólo tiene lugar en la sociedad civil y en el Estado: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo” (EIV, PLXXIII: 314). Por lo cual, el

hombre libre es solo aquel que se guía por las reglas de vida y utilidad comunes y aquel que desea vivir según la legislación común del Estado. Esto, debido a que la libertad, la moralidad y el bien común, fruto de la búsqueda de la propia utilidad y la utilidad común no son algo natural, sino que son producto del esfuerzo racional del hombre. En este sentido, sólo en el Estado civil los hombres pueden ser verdaderamente libres, pues en el estado natural no hay consenso, ni bien común “y como no hay delito, tampoco hay justicia” (EIV, PXXXVII, EII: 283)

En el escolio de la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza aclara que por moralidad no entiende otra cosa sino “el deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón” (EIV, PXXXVII, EI: 281). El error de los moralistas, que muchas veces están guiados por propósitos religiosos, es que se aplican con exceso en censurar los vicios más que en enseñar las virtudes, y procuran no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos a través del miedo, de tal forma que huyan del mal más de lo que aman las virtudes, con lo que se hacen odiosos tanto a sí mismos como a los demás (EIV, PLXIII, E: 306).

Como se señalaba en el segundo capítulo, lo que lleva a cabo Spinoza en su *Ética* se diferencia de la moral tradicional, en el sentido en que la moral se refiere siempre a la existencia de valores trascendentes como los de bien y mal, y sustenta sus máximas bajo la forma de la obligación o del deber, y no de la razón o la virtud (Deleuze, 2006, pág. 34). Mientras que, para Spinoza, lo que señala qué cosa es moral y qué cosa no es moral es el conocimiento de las relaciones de composición y descomposición entre los cuerpos:

Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento.

Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro,

como actúa un veneno que descompone la sangre. Bueno y malo tienen el sentido de lo que conviene a nuestra naturaleza y lo que no le conviene” (Deleuze, 2006, pg. 33).

Al situar como fundamento de la ética el conocimiento de las afecciones, de la naturaleza de los cuerpos y de la relación entre ellos, Spinoza invita al hombre a conocerse a sí mismo y a conocer las cosas que lo afectan, para que evite realizar aquello que lo perjudica y se esfuerce por realizar aquello que lo favorece: “yo enseño el “no” a todo lo que debilita y el “sí” a todo lo que fortifica”. Frase de Nietzsche que muy bien pudo haber sido dicha por Spinoza. La relación entre la filosofía de Spinoza y la de Nietzsche puede ser objeto interesante de estudio, teniendo en cuenta que, a primera vista, son diametralmente opuestas. Spinoza, el filósofo catalogado por Novalis como “ebrio de Dios”, y el filósofo que mató a Dios, ¿qué tendrían que ver? Sin embargo, una lectura más profunda de sus obras, tal como la llevó a cabo el doctor Raúl Escalante en su tesis doctoral *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche* (2018), podría dar cuenta de más de un punto en común entre los dos pensadores.

La ética espinosista es una ciencia de los antídotos y los venenos, lo conveniente o lo no conveniente para la naturaleza humana, cuya perfección radica en el conocimiento de esas relaciones de conveniencia entre individuos. Conocimiento que muchas veces falta en la moral, entendida como un conjunto de máximas universales que no toma en cuenta la naturaleza de cada ser en particular, y obliga al hombre a actuar de determinada manera en cada caso, pero no lo induce a reflexionar sobre su dimensión moral individual:

La ley, moral o social, no nos aporta conocimiento alguno y en el peor de los casos, impide la formación del conocimiento (*la ley del tirano*). No deja de manifestarse una diferencia entre el conocimiento y la moral, entre la relación mandamiento-obediencia y la relación conocido-conocimiento (...) La ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los

valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo (Deleuze, 2006, pg. 35).

Cualquier moral basada en máximas y obligaciones universales, será para Spinoza, una moral heterónoma, pues no impele al hombre a pensar, ni a conocer, sino que lo mantiene dentro de un estado de ignorancia perpetua respecto a las verdaderas causas que motivan sus acciones y respecto a otras cuestiones éticas como si existe la libertad o si, por el contrario, el hombre no es más que un ser manejado por sus apetitos y deseos, o por el sistema de valores social, económico, político y religioso en el que vive y se desenvuelve.

Para Spinoza, cualquier propuesta ética que busque contribuir al propósito de alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad, debe estar orientada a las necesidades y constitución particular de cada ser humano (corporal y psicológica), y no según pide la palabra revelada de un ser trascendente que nada tiene que ver con su existencia, como Dios, o según el mandato del sabio o filósofo, el tirano, el rey, la sociedad, etc.

Toda moral, sea religiosa, filosófica, o social, basada en leyes universales es una moral heterónoma, pues hace depender los actos del ser humano de la voluntad de un agente externo a sí mismo. Sólo es autónomo quien puede gobernarse a sí mismo, a partir de principios racionales establecidos por sí y para sí, desde una reflexión consciente y responsable sobre su naturaleza, y sobre la naturaleza total. El principio guía de las acciones del hombre no debe ser otro que las máximas que le dicte su propio entendimiento, o su razón, que es la mejor parte de su ser.

Por otro lado, “la acción virtuosa está inspirada por las ideas adecuadas o verdaderas y por el hecho mismo de entender” (EIV, PXXII: 268), puesto que no es posible decir que el hombre actúa según la virtud en la medida en que está determinado a hacer algo por tener ideas inadecuadas

(en esta medida sólo padece) sino sólo en la medida en que el hombre posee ideas adecuadas o se guía por la razón. La acción que inspira una idea adecuada es, por tanto, una acción virtuosa. De esta manera, actuar de acuerdo a la virtud “no es otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón” (EIV, PXXIV: 269).

En la filosofía espinosista, la virtud siempre estará ligada al conocimiento, hasta tal punto que podría definirse como el esfuerzo que realiza la mente por conocer (EIV, PXXVI: 270). El bien supremo consiste en el conocimiento de la unión de la mente (*mens*) con la naturaleza total, y, por tanto, el medio para adquirir una naturaleza superior es el conocimiento. Por este motivo, paralela a la empresa ética, es decir, al esfuerzo por dirigir adecuadamente las acciones, está siempre la empresa de la reforma del entendimiento. Sin reforma del entendimiento, no hay posibilidad de que exista ni el carácter virtuoso, ni la acción virtuosa ya que éstos radican en el conocimiento adecuado de la naturaleza.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (1677), una obra temprana suya, Spinoza plantea que la solución al problema ético de la felicidad humana está profundamente vinculado a la reforma del entendimiento, en la medida en que éste es el medio del que dispone el hombre para alcanzar el perfeccionamiento de su naturaleza y una forma de existencia superior, ya no sujeta a los bienes fútiles del mundo exterior (placeres, honores y riquezas) ni a las pasiones ligadas a ellos, que a menudo la gente confunde con la felicidad, sino al bien supremo (*summum bonum*) que es el conocimiento de Dios o de la naturaleza. Según Spinoza, tener una vida feliz no sólo implica reordenar las disposiciones anímicas, sino principalmente ordenar las percepciones o el intelecto. Por ello “hay que pensar, ante todo, en el medio de curar el entendimiento y de purificarlo, hasta donde sea posible, de modo que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible” (Spinoza, 2013, pág. 29)

En esta obra, además de explicitar el fin al que debe tender el hombre si busca una felicidad estable y duradera, Spinoza desarrolla el método o el camino que le conducirá a alcanzarlo. Este método radica en albergar solamente ideas adecuadas por medio de las cuales conocer las cosas de la naturaleza, y esto depende esencialmente del conocimiento reflexivo: “el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas o sus ideas (todos estos términos significan lo mismo) son buscadas en el orden debido” (Spinoza, 2013, pág. 41). Por lo cual, para Spinoza, el buen método es el que señala cómo debe ser guiado el entendimiento según la norma de la idea adecuada o verdadera, y no se distingue de manera real del conocimiento mismo: el método no es una condición previa al conocimiento como creía Descartes, sino que es el mismo conocimiento reflexivo de la idea.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza enuncia y desarrolla (aunque parcialmente, ya que el manuscrito quedó inconcluso) las partes del método. En primer lugar, el método consiste en distinguir y separar la idea verdadera de las demás percepciones e impedir que el espíritu confunda ideas ficticias, dudosas y falsas con las ideas verdaderas (Spinoza, 2013, pág. 48). Aquí Spinoza realiza una explicación muy pedagógica respecto a cada tipo de idea y expone la forma de eliminar los errores en los que cae el entendimiento cuando se adhiere irreflexivamente a este tipo de ideas inadecuadas.

En segundo lugar, el método consiste en conocer las condiciones de una buena definición y en el modo de encontrarla, puesto que, según Spinoza, para tener ideas claras y distintas es necesario concebir o definir las cosas de la forma más adecuada posible, por lo que una definición perfecta “debe expresar la esencia íntima de la cosa y no sus propiedades” (Spinoza, 2013, pág. 81). En este sentido, partir de la definición adecuada de las cosas servirá para “ordenar y encadenar

las ideas de tal manera que el espíritu reproduzca objetivamente lo que está formalmente en la naturaleza” (Spinoza, 2013, pág. 79).

Y, en tercer lugar, el método consiste en comprender adecuadamente las propiedades del entendimiento con el fin de conocer su potencia. A partir de este conocimiento será posible establecer ciertas reglas que le permitan al hombre seguir en todo momento la norma de verdad descubierta y volverlo cada vez más apto para conocer las cosas tal y como son objetivamente.

Para Spinoza, alcanzar el bien supremo, así como la libertad y la felicidad verdaderas, requiere penetrar con el entendimiento en los misterios de la naturaleza y así conseguir el conocimiento objetivo, pero realizar esto parece imposible sin una enmienda previa del entendimiento. Por tanto, antes que nada, es necesario aprender cómo formar un entendimiento puro, libre de prejuicios y capaz de desarrollarse autónomamente según su propia fuerza (Sibilia, 2017, pág. 109).

### **3.3 Distinción entre los afectos que nacen de la razón (buenos o útiles) y afectos que no nacen de ella (malos o inútiles)**

A partir de la definición de la virtud como potencia de obrar, conservar y aumentar el ser, Spinoza realiza una distinción de los afectos entre aquellos que sirven mejor a los intereses del hombre virtuoso, es decir, aquellos que nacen de la razón y aumentan la potencia de obrar humana, y aquellos que no. Así, es posible tener claro qué afectos es necesario moderar y qué afectos se deben potenciar en beneficio del aumento del *conatus*. En la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza examina cada uno de los afectos, aquí se analizarán algunos de ellos.

Para Spinoza, en primer lugar, “la alegría nunca es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala” (EIV, PXLI: 287). Esto, debido a que la alegría aumenta la potencia de obrar humana, mientras que la tristeza la disminuye. Por el mismo motivo, el regocijo, que es un afecto de alegría referido a la vez a la mente y al cuerpo, es siempre bueno, mientras que la melancolía, que es un afecto de tristeza referido a la vez a la mente y al cuerpo, es siempre mala (EIV, XLII: 287).

Por otro lado, según Spinoza, el placer puede tener exceso y ser malo, y el dolor no es bueno en sí mismo, pero puede servir para reprimir el placer excesivo (EIV, XLIII: 287). Spinoza no propende por la erradicación del placer, sino por hacer un buen uso de este, buscando siempre su término medio; en este sentido, la ética de los afectos de Spinoza es heredera de la tradición ética aristotélica: “todo experto rehúye el exceso y el defecto, y en cambio busca el término medio y lo elige” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b). Y así como Spinoza no está de acuerdo con el placer excesivo, tampoco lo está con su carencia o eliminación. En el escolio de la proposición XLV de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza critica las pretensiones de la moral ascética:

Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos de la naturaleza divina. (EIV, PXLV, E: 290)

Para Spinoza, es propio de la naturaleza del hombre sabio servirse de las cosas buenas y deleitarse con ellas cuanto le sea posible sin caer en el exceso. Por tanto, el hombre sabio disfrutará

de los alimentos y las bebidas agradables, los ornatos, las sanas diversiones como el teatro o el deporte, sin perjuicio alguno, y rehuirá de las cosas destructivas. Pues las primeras fortalecen el cuerpo y la mente, y le hacen apto para realizar muchas cosas buenas y útiles tanto para sí mismo como para los demás, mientras que las segundas no conlleva nada bueno o conveniente.

De la misma manera, según Spinoza, el amor y el deseo pueden tener exceso y volverse irracionales, y el odio nunca puede ser bueno, por lo que los afectos que nacen de él, como la envidia, el desprecio, la ira, la venganza, etc., son siempre malos o nocivos (EIV, PXLV: 289). Spinoza afirma que quien vive bajo la guía de la razón se esforzará por no sentir estos afectos, y por compensar el odio, la ira y el desprecio de los demás con amor y generosidad (EIV, PXVLVI: 291). Esto, porque sólo el amor puede vencer al odio, y quien conoce las cosas de manera adecuada sabe que no es provechoso o útil para su naturaleza albergar este tipo de afectos contra los demás, pues éstos sólo lo destruyen a él mismo: “aferrarse al odio es como tomar veneno y esperar que la otra persona muera” (Buda).

Análogamente, para Spinoza, “cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza y el miedo, y en tener un mayor dominio sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones según el consejo de la razón” (EIV, PXLVII, E: 292). Según Spinoza, los afectos de la esperanza y el miedo están basados en ideas inadecuadas sobre la realidad, por lo que no contribuyen a que el hombre sea plenamente dueño de sus acciones, sino que lo hacen esclavo de la fortuna o de la suerte.

Por otro lado, los afectos de la sobreestimación y el desprecio son, según Spinoza, siempre malos, pues la sobreestimación hace soberbio con facilidad al hombre que es sobreestimado (EIV, PXLVIII: 292). Y con el desprecio se juzga a los demás como menos, muchas veces basados en

pasiones y deseos irracionales. De la misma manera, la conmiseración es un afecto malo, pues nace de la tristeza:

Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de risa o de desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará en hacer el bien y en estar alegre. (EIV, PL, E: 293).

Por el contrario, según Spinoza, la aprobación no repugna a la razón, sino que puede concordar con ella e incluso surgir de ella. Esto, debido a que el esfuerzo de los demás por hacer el bien favorece el propio esfuerzo del hombre de perseverar en la existencia (hace que éste experimente alegría) y en esa medida la aprobación hacia los demás es buena (EIV, PLI: 294). Así mismo, el contento de sí mismo nace de la razón y es lo más alto que el hombre puede esperar (EIV, PLII: 295). Pues es una alegría que nace cuando éste considera su potencia de obrar en virtud de ella sola, sin estar sujeta a causas externas.

En contraste, la humildad no es una virtud, pues no nace de la razón (EIV, PLIII: 296). La humildad es una tristeza que brota del hombre cuando considera su propia impotencia en relación con causas externas. Si el hombre se considerara a sí mismo desde la razón, vería que su esencia, considerada en sí misma, no es impotencia, sino todo lo contrario: es potencia, deseo continuo por perseverar en la existencia y por aumentar su fuerza de obrar. Cuando el hombre se mira a sí mismo y ve impotencia, no lo hace guiado por la razón, sino por causas externas.

De igual manera, el arrepentimiento no es una virtud, pues no nace de la razón: “quien se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente” (EIV, PLIV: 296). Para Spinoza, el que se arrepiente de sus actos demuestra que no es plenamente dueño de ellos, es decir, que no

es libre. Y aunque para algunas religiones como el cristianismo el arrepentimiento es una virtud, para Spinoza representa debilidad.

Además, “quienes están sujetos a estos afectos (la esperanza, el miedo, la humildad y el arrepentimiento) pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros que viven de acuerdo a la guía de la razón, es decir, aquellos que son libres y disfrutan de una vida feliz” (EIV, PLIV, E: 297). Lo cual quiere decir que todo lo que supone tristeza e impotencia sirve a la tiranía y a la opresión y es malo, porque separa al hombre de su potencia de obrar.

Finalmente, si el hombre desea conducirse de acuerdo a la guía de la razón y tener una vida feliz, es necesario que evite ser soberbio y abyecto. Estos afectos denotan la mayor impotencia del ánimo, y por ello, las personas soberbias y abyectas están sujetas a los afectos en el más alto grado (EIV, PLVI: 298). Pues son propensos a sobreestimarse o a menospreciarse a sí mismos de forma irracional. Y tanto el soberbio como el abyecto son envidiosos por naturaleza: la alabanza de las virtudes de otro suscitará en el soberbio odio o envidia hacia ese otro, y la observación de los vicios de otro suscitará en el abyecto, cierta satisfacción que aliviará la tristeza de considerarse menos que los demás. Aun así, Spinoza afirma que la abyección es más fácil de corregir que la soberbia, pues ésta última es una alegría, y la abyección una tristeza, por lo que la soberbia es más fuerte que la abyección (EIV, PLVI, E: 298).

### 3.4 Características de quien actúa de acuerdo a la guía de la razón: el hombre sabio.

Teniendo en cuenta que anteriormente se analizó cuáles son los afectos buenos o convenientes para la naturaleza humana, y cuáles no, a continuación, se analizará qué es lo que caracteriza a un hombre que actúa de acuerdo a la guía de la razón o a un hombre sabio según Spinoza.

En primer lugar, quien actúa de acuerdo a la guía de la razón se caracteriza porque concibe las cosas desde una perspectiva de eternidad (*sub specie aeternitatis*), por lo que es afectado de igual manera por la idea de una cosa pretérita, presente o futura (EIV, PLXII: 305). Esto, debido a que cuando la mente concibe las cosas desde la razón lo hace desde una perspectiva de eternidad o necesidad, entendiendo las cosas, ya sean pasadas, presentes o futuras como necesarias, lo que le permite evitar todo sentimiento de esperanza, miedo, arrepentimiento u odio que surge al considerar las cosas de la naturaleza como contingentes y no como necesarias o eternas.

En segundo lugar, quien se guía por la razón no hace el bien para evitar el mal (EIV, PLXIII: 306). Por ejemplo: “el enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio el sano goza con la comida y de esta manera, disfruta mejor la vida que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente” (EIV, PXLIII: 307). Para Spinoza, quien actúa movido por el miedo al mal no es virtuoso, sino cobarde. En cambio, quien actúa con vistas a hacer el bien, por el bien mismo, es virtuoso.

En tercer lugar, quien actúa guiado por la razón no posee conocimiento alguno del mal, en la medida en que éste es un conocimiento inadecuado (EIV, PLXIV: 307). Para Spinoza, el conocimiento del mal es la tristeza misma en cuanto que el hombre es consciente de ella. Y la tristeza es un estado que depende de ideas inadecuadas, y, por consiguiente, su conocimiento o el conocimiento del mal, es inadecuado.

Además, si quien actúa guiado por la razón se encuentra en una situación en la que tiene que elegir entre dos bienes o dos males, escogerá el mayor de los bienes y el menor de los males (EIV, PLXV: 307). Para Spinoza, un bien que impide que el hombre disfrute de un bien mayor es en realidad un mal, y un mal menor es en realidad un bien (lo que confirma que “bien” y “mal” se predicen de las cosas únicamente cuando se las compara entre sí y no son nada positivo que exista realmente en ellas), por lo que, según la guía de la razón, el sabio apetecerá sólo el bien mayor y el mal menor. Y, además, el hombre sabio se caracteriza porque apetece un bien mayor futuro más que un bien menor presente y un mal menor presente, más que un mal mayor futuro (EIV, PLXVI: 308).

En resumen, para Spinoza, la diferencia entre el hombre sabio o quien actúa de acuerdo a la guía de la razón y el ignorante radica en que el primero hace las cosas que sabe que son beneficiosas y útiles para sí mismo y para el bien común, y que por ello encuentra deseables en el más alto grado, mientras que el segundo ni siquiera sabe lo que hace y se deja guiar por sus pasiones: “por eso llamo esclavo al segundo, y al primero libre” (EIV, PLXVI, E: 309).

### **3.5 El poder del entendimiento sobre los afectos y el camino para alcanzar la libertad y la felicidad humana.**

Una vez analizadas las causas de la servidumbre humana, después de definir la virtud, el carácter virtuoso y la acción virtuosa, y de mostrar cuáles afectos concuerdan mejor con la naturaleza humana y cuáles no, se analizará el poder que tiene el entendimiento sobre los afectos y el camino, que, según Spinoza, debe seguirse para alcanzar la libertad y la felicidad, bienes supremos de la vida humana.

Según Spinoza, tanto los filósofos estoicos como Descartes, pensaban que los afectos dependen absolutamente de la voluntad y que el hombre puede dominarlos completamente a través del ejercicio y la aplicación de ella; sin embargo, el dominio sobre las pasiones no radica en la aplicación de la voluntad, pues la voluntad libre no existe, sino que radica en el conocimiento adecuado de los afectos (EV, Prefacio: 329).

El modo directo de moderar un afecto pasivo o una pasión es separándolo del pensamiento o de la idea inadecuada de su causa exterior, y uniéndolo a otros pensamientos o ideas adecuadas. De esta forma, se destruye el amor o el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones de ánimo que brotan de estos afectos (EV, PII: 333). Para Spinoza, un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como el hombre se forme de él una idea clara y distinta (EV, PIII: 334). Y, por tanto, un afecto está tanto más bajo su control y la mente padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido le es (EIV, PIII, C: 334).

Para Spinoza, el conocimiento de la naturaleza humana que incluye el conocimiento de las pasiones, es el medio que tiene el hombre para transformar pasiones en acciones, por lo que afirma que el hombre “debe laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente (...) a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos” (EV, PIV, E: 335). Y esto puede ser posible ya que para Spinoza “no hay afección alguna del cuerpo de la que el hombre no pueda formar un concepto claro y distinto” (EV, PIV: 334).

Según el filósofo, todas las afecciones y afectos pueden llegar a concebirse adecuadamente, debido a que implican *nociones comunes*: implican la naturaleza del cuerpo afectado como la naturaleza del cuerpo afectante. Y como toda noción común es necesariamente

verdadera (EII, PXXXVIII: 142), de esto se sigue que “cada cual tiene el poder de conocerse a sí mismo y de conocer sus afectos clara y distintamente” (EV, PIV, E: 335).

Ninguna pasión puede escapar al poder liberador del conocimiento y sería imposible pensar que no se pueden hacer inteligibles las pasiones y sus causas con el fin de que el hombre se vuelva causa adecuada de ellas. De esta operación no sólo resultará que “serán destruidos el amor, el odio, etc., sino que los apetitos o deseos que suelen brotar del afecto en cuestión tampoco podrán tener exceso” (EV, PIV, C: 335).

Sin embargo, no basta el conocimiento de los afectos para guiar al hombre de manera segura por el camino de la libertad, sino que éste precisa tener también un conocimiento adecuado de la naturaleza; en la medida en que la mente humana comprenda las leyes eternas de la naturaleza, tendrá un mayor poder sobre los afectos. Por ejemplo, “en la medida en que la mente entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos a causa de ellos” (EV, PVI: 337). ¿Qué quiere decir esto? Que cuando la mente percibe las cosas como necesarias, es decir, cuando comprende la necesidad que rige la naturaleza, entiende que todas las cosas están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas y efectos, y en este sentido, acepta la necesidad de todos los acontecimientos:

Vemos que la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo. Así también, vemos que nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo. Si la mayor parte de los hombres naciesen adultos y sólo hubiera alguno que otro niño, entonces todos compadecerían al que naciese niño, porque en caso tal se consideraría a la infancia no como algo natural ni necesario, sino como un vicio o pecado de la naturaleza (EV, P VI, E: 337).

Esta actitud de aceptación y si se quiere, de estoicismo frente a la necesidad de los acontecimientos no sólo le garantizará al hombre un estado anímico apacible, en la medida en que tendrá cada vez más control sobre sus afectos, sino que le hará comprender la necesidad eterna de cada circunstancia, y le evitará la fatiga de intentar cambiar cosas que no puede cambiar porque están más allá de su control.

Por otro lado, para Spinoza, los afectos que brotan de la razón o que son suscitados por ella son mucho más potentes que los afectos producidos por las causas exteriores (EV, PVII: 338). Los afectos que nacen de la razón se refieren necesariamente a las propiedades comunes de las cosas, las cuales el hombre considera siempre como presentes e imagina siempre del mismo modo. Tales afectos permanecen siempre los mismos, es decir, son inalterables por su naturaleza, mientras que los afectos contrarios, es decir, aquellos afectos que no se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o aquellos afectos que no nacen de la razón, son más débiles y pueden ser suprimidos más fácilmente.

Para Spinoza será menos nocivo un afecto que se remite a muchas causas distintas, ya que determina a la mente a considerar muchas causas a la vez, y la impele a examinar dichas causas, mientras que, con un afecto de igual magnitud, pero por el cual la mente se queda fija en un solo objeto, ésta no puede pensar ni considerar otros objetos o causas externas (EV, PIX: 339).

En general, Spinoza define la potencia del entendimiento sobre los afectos por el conocimiento que tenga de ellos, y su impotencia o pasión por la privación de conocimiento o por su ignorancia sobre ellos. Por esta razón, el filósofo afirma que “padece en más alto grado aquella mente cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquella mente

cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas” (EV, PXX, E: 347). Es más libre, es decir, tiene más capacidad de autodeterminación aquella mente que conoce muy bien sus afectos, y, que alberga más ideas adecuadas (claras y distintas) o del segundo género de conocimiento, y es más esclava aquella que se deja llevar por la imaginación y la opinión, y cuyo intelecto está constituido por ideas inadecuadas o ideas confusas sobre sus afectos y sobre la realidad.

La libertad consiste en obrar más que en padecer, en devenir causa adecuada de las propias acciones. Por tanto, la libertad no es algo dado por naturaleza, sino que tiene que ser construida en un “proceso de liberación que no puede darse en nosotros sin nosotros y que sólo puede derivar de nosotros” (Cámara, 2018, pág. 130). La libertad que el hombre conquista, no lo lleva, sin embargo, por fuera de su propia esencia. En la libertad el hombre llega a ser lo que es. Por eso, el filósofo Friedrich Heinrich Jacobi señala que, para Spinoza, “la libertad del hombre es la esencia misma del hombre, es el grado de su potencia o de la fuerza con la cual él es lo que es. En tanto él actúa según las solas leyes de su ser, actúa con una libertad perfecta” (Cámara, 2018, pág. 131).

Es interesante la segunda parte de la cita de Jacobi: “en tanto él actúa según las solas leyes de su ser, actúa con una libertad perfecta”, porque refleja plenamente la idea de libertad en Spinoza, para quien la libertad debe ser conquistada a través de la acción ética, es decir, de la acción autodeterminada; es sólo en tanto que el hombre actúa según las solas leyes de su naturaleza, que se puede considerar perfectamente libre. Por eso no se puede hablar de libertad mientras se es esclavo de las causas exteriores y de los afectos, y como la condición natural del hombre es guiarse por el deseo más que por la razón (Spinoza, 1986, pág. 86), el hombre no es libre por naturaleza, sino que debe hacerse libre.

Ser libre significa dejar de depender de las causas y acontecimientos exteriores para actuar y depender más de sí mismo, de la potencia de obrar, del entendimiento o la razón. La libertad significa autodeterminación, no sometimiento. La idea de libertad de Spinoza va más allá del concepto tradicional del libre albedrío, pues más que una facultad del hombre, la libertad es para Spinoza una actividad en constante creación, es ausencia de pasividad, o acción de acuerdo a la necesidad eterna que rige tanto la naturaleza propia como común.

El concepto de libertad que construye Spinoza es estrictamente opuesto al concepto de libre albedrío de la teología. Spinoza pensaba que la idea del libre albedrío es un error puesto que hace depender las acciones humanas de algo que en realidad no existe, que es un prejuicio: de la voluntad libre. La idea de que existe una voluntad libre en el hombre es simple ignorancia de las causas que lo impelen a obrar (EII, PXXXV, E: 140). Para Spinoza, ser libre no significa querer y desear o incluso elegir hacer algo movido por el apetito, sino tener conciencia de las causas que motivan las acciones, y ser plenamente dueño de ellas, es decir, no actuar movido por causas exteriores.

Spinoza se va en contra de todos aquellos que creen que pueden hablar o callar, moderar sus apetitos o no hacerlo a voluntad y hacer todas las cosas basados en su libre decisión, mientras que no saben nada acerca de cómo funciona la voluntad, el cuerpo humano (*fabrica corporis*) y la naturaleza humana en general (Cámara, 2018, pág. 134). Para Spinoza, decir que el hombre es libre por naturaleza es tan absurdo como decir que “el niño apetece la leche por libre elección, el adolescente enfadado apetece libremente la venganza o el borracho decide por libre elección decir las impertinencias que, una vez sobrio, hubiera deseado no haber dicho” (EIII, PII, E: 174).

La idea de una libertad absoluta, sin límites, tal como la conciben la teología judía o cristiana, más que afirmar la autonomía de la voluntad, lo que hace es afirmar una heteronomía,

porque presupone la existencia de una facultad en el hombre que le permite tomar decisiones arbitrarias, según su decisión personal o su capricho. El libre arbitrio, al suponer una voluntad libre que no existe, impide el ejercicio de la verdadera libertad, que no significa elegir o decidir una cosa sobre otra al azar, como la mayoría de gente piensa, sino que significa “consistencia y capacidad de acción adecuada a la propia naturaleza, que evita sumisión a causas externas y se opone a la esclavitud” (Fernández, 2018, pg. 124).

Por lo cual, si el hombre quiere alcanzar su libertad, es necesario que niegue el libre albedrío, y se haga verdaderamente libre a través del ejercicio de la razón. Sólo este ejercicio, autónomo e independiente, le permitirá liberarse del yugo de las pasiones y las causas exteriores, y alcanzar la autodeterminación ética, verdadero fundamento de la libertad. A los ojos de Spinoza, la razón es la única facultad que hace libre al hombre, pues transforma pasiones en acciones, ideas inadecuadas en ideas adecuadas. Su guía evita el naufragio del hombre en el vaivén de las frustraciones del ánimo y marca la diferencia entre un hombre ignorante y un hombre sabio, es decir, entre un hombre esclavo y un hombre libre.

Por otro lado, para Spinoza, el origen del sufrimiento humano no es otro que el amor excesivo hacia cosas mutables y que el hombre nunca podrá poseer por completo: “las ofensas, las sospechas y las enemistades, nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad ser dueño” (EV, PXX, E: 348), mientras que el amor hacia las cosas eternas e inmutables, como el conocimiento de Dios o la naturaleza “no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario, sino que puede ser cada vez mayor, ocupar en el más alto grado la mente y afectarla ampliamente” (EV, PXX, E: 348). Y por este motivo, el amor hacia el conocimiento de Dios o la naturaleza, constituye para el filósofo, la suprema felicidad o el bien último de la vida humana (EV, PXXV: 351).

En su *Ética*, Spinoza establece una relación directa entre la virtud y la felicidad: ser feliz y ser virtuoso son equivalentes, y es precisamente por la virtud o por el ejercicio de la razón, por lo que el hombre puede moderar sus afectos y tener una vida feliz y no al revés: la virtud y la felicidad no son consecuencias del hecho de moderar las pasiones y hacer el bien, sino el fundamento de las buenas acciones: “la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” (EV, PXLII: 365). En este punto Spinoza coincide con Aristóteles, para quien, “la felicidad es una actividad conforme a la virtud” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177a).

Finalmente, al pasar de la consideración de la razón como medio para tener una vida feliz a la consideración de la actividad racional como fin en sí misma y como plenitud definitiva, aparece la definición de la felicidad como el amor intelectual a Dios o a la naturaleza (*amor Dei intellectualis*) que parte del tercer género de conocimiento y se refiere a la mente en cuanto que, además de ser causa adecuada de sus acciones, percibe plenamente la inteligibilidad de la realidad en su esencia misma. Según el filósofo, en cuanto más conoce la mente la realidad y en cuanto más poder tiene sobre sus afectos, tanto más goza de este amor divino o felicidad suprema, que es el bien último de la vida humana.

Para Spinoza, el hombre sabio y libre es mucho más poderoso que el ignorante y el esclavo, pues “el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser” (EV, PXLII, E: 366), mientras que el sabio es mucho más poderoso, en tanto es más consciente de sí mismo y de las demás cosas de la naturaleza, concibiéndolas desde una perspectiva de necesidad eterna. Y, además

de ser poderoso, es verdaderamente feliz: su felicidad no se limita a la obtención de placeres sensuales, riquezas u honores, bienes efímeros de la vida humana, sino que representa algo mucho más alto: un estado de unión o comunión permanente con Dios o la naturaleza.

Para terminar, es necesario recalcar que Spinoza pone de manifiesto en la última parte de la *Ética*, que sí es posible alcanzar la libertad y la felicidad y que la razón por la que parece que no lo es, es porque alcanzarlas es algo difícil y arduo, exige una labor de purificación sobre el entendimiento y sobre las acciones que no todo el mundo está dispuesto a realizar: *“En efecto, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñan? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”* (EX, PXLII, E: 366).

## CONCLUSIONES

El objetivo de esta investigación fue realizar una lectura y análisis de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Spinoza con el propósito de examinar el tratamiento que le da el filósofo al tema de los afectos y su relación con la ética: qué son, cuál es su número, qué relación tienen con la potencia de obrar humana, cómo incide su gobierno en la libertad y la felicidad del hombre, y cuál es el poder del entendimiento humano sobre ellos. Este objetivo se abordó a través de tres capítulos.

En el primer capítulo, “*Contexto del pensamiento de Spinoza: su época, su pensamiento metafísico y antropológico presente en la Ética*”, se estableció un contexto general de la época de Spinoza en materia de ciencia, y respecto a las corrientes filosóficas imperantes en la temprana Edad Moderna, con el fin de situar espacio-temporalmente al pensador. Además, se establecieron los fundamentos del pensamiento metafísico y antropológico de Spinoza, desarrollados por el filósofo en las partes I y II de la *Ética*, teniendo en cuenta que su propuesta ética se basa en su metafísica (monismo ontológico) y su visión del hombre.

En el segundo capítulo, “*La naturaleza de los afectos y la potencia de obrar humana*”, se respondió a la primera parte de la pregunta de investigación, *¿cuál es la naturaleza de los afectos, y qué relación tienen con la potencia de obrar humana?*, a través del análisis de la parte III de la *Ética*. De esta manera, se planteó que los afectos no son vicios o defectos de la naturaleza, sino que son afecciones que se producen en el encuentro (*occursus*) entre dos individuos y, por tanto, existen ciertas causas y propiedades por las cuales pueden ser entendidos.

De esta manera, cuando se encuentran y se relacionan dos seres humanos, esta interacción dará lugar inevitablemente a un afecto, ya sea amor, odio, inclinación o repulsión, entre muchos

otros, e incluso a varios de ellos al mismo tiempo. Según Spinoza, el hombre es un ser ontológicamente afectivo ya que está en permanente relación con la naturaleza, por lo que es imposible que su esencia no pueda sufrir cambios a causa de la influencia de otros individuos u objetos de la naturaleza sobre él.

Respecto al conocimiento de los afectos, lo que afirma Spinoza es que el hombre puede deducir su naturaleza a través del análisis de sus causas y propiedades. Spinoza es un racionalista y como tal, sostiene que es posible examinar los afectos como si se tratase de líneas, superficies o cuerpos. Spinoza somete todo al orden de la razón: para él no hay nada que escape al conocimiento racional; no existe ser o fuerza alguna que exceda el poder de la razón para comprenderla ni que escape al orden de la naturaleza, que por supuesto, es en sí mismo racional. En este sentido, Spinoza prefigura a Hegel en su famosa afirmación “todo lo real es racional y todo lo racional es real”.

Concedido esto, se puede ilustrar lo que hace Spinoza en relación con los afectos, retomando su análisis de la esperanza. Spinoza define el afecto de la esperanza a partir de su causa: como una alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura de cuya efectividad dudamos de algún modo. La esperanza es una pasión, puesto que surge de una idea cuya posibilidad es dudosa, es decir, no es una idea de una cosa que efectivamente va a suceder y en esta medida es una idea inadecuada. Esta idea inadecuada que es causa de la pasión no contiene verdad respecto a su realidad, sino que se refiere a una mera *posibilidad* de la cual el entendimiento duda. Para Spinoza, afectos como la esperanza son sumamente problemáticos porque están asociados a ideas confusas respecto a la realidad. Y así sucede con todos los afectos negativos o las pasiones.

Sin embargo, algo que se puso de manifiesto con mucho énfasis en esta investigación fue que, a diferencia de otras corrientes de pensamiento, la filosofía de Spinoza no afirma que todos

los afectos sean malos, o no convenientes para la naturaleza humana, sino sólo aquellos afectos que implican ideas inadecuadas, mutiladas o confusas respecto a la realidad, es decir, las pasiones.

Hay otro tipo de afectos positivos que son convenientes para la naturaleza humana y que por su utilidad deben ser buscados. Para Spinoza, el hombre debe esforzarse por experimentar este tipo de afectos, que Spinoza llama afectos activos, pues aumentan su potencia de obrar. Los *afectos activos* se caracterizan por tener como causa ideas adecuadas de los objetos externos y de la realidad en general. Y como el hombre padece menos en cuanto tiene más ideas adecuadas, los afectos cuyas causas son ideas adecuadas son buenos, útiles o convenientes para él.

En todo momento de la investigación se quiso resaltar que Spinoza no comete ese error de remotas consecuencias en que cayeron, por ejemplo, algunos representantes del cristianismo, de situar en la misma categoría tanto a los afectos activos (el deseo, la alegría, el amor, la satisfacción, el contento de sí mismo, la gloria, la gratitud, la firmeza, etc.) que denotan potencia y vitalidad, y a los afectos pasivos o a las pasiones (la tristeza, el miedo, el odio, la ira, la envidia, etc.); ni mucho menos llegó a hacer una apología de las pasiones tristes: de la impotencia, de la humildad, de la abyección, etc., que el cristianismo considera como valores positivos.

Para Spinoza, es bueno todo aquello que aumente la potencia de obrar humana y es malo lo que la disminuye. Con lo que se llega a la otra pregunta que se intentó resolver en el segundo capítulo, *¿qué relación tienen los afectos con la potencia de obrar humana?*, a lo que se respondió que, según Spinoza, los afectos se relacionan directamente con el conatus o la potencia de obrar humana, ya que la modifican, la aumentan o disminuyen, constituyendo estados de ánimo que implican una mayor o menor perfección de ser. ¿Qué quiere decir esto? Que, si en el encuentro entre dos individuos se produce un afecto que da paso a una relación de descomposición,

separación, e incluso fragmentación o muerte, el individuo afectado verá reducida parcial o totalmente su potencia de obrar. Mientras que, si en este encuentro se produce un afecto activo, se producirán relaciones de composición y unión que aumentarán la potencia de obrar del individuo afectado.

La potencia de obrar es el esfuerzo del hombre por perseverar en el ser. Éste esfuerzo es la esencia del ser humano y se ve aumentado por los afectos activos y disminuido por los afectos pasivos o las pasiones. Y aunque esto suene muy abstracto, no es difícil trasladarlo a la práctica. Por ejemplo, cuando el hombre se siente triste o temeroso no tiene la misma potencia de actuar ni de pensar que cuando experimenta afectos de alegría o de seguridad. Los afectos activos son motores de la acción y el pensamiento en la medida en que impulsan al hombre a actuar y a pensar: son una especie de combustible para que sea causa adecuada de sus acciones y pensamientos, y no solamente causa parcial o accidental de ellos.

Por el contrario, las pasiones dominan al hombre, lo disminuyen al disminuir su esencia o potencia de obrar, y lo vuelven un ser pasivo frente a las afecciones y las causas externas; por eso son “malas” o perjudiciales para él. Por tanto, en el segundo capítulo se planteó que los afectos que aumentan la potencia de obrar humana son los afectos alegres que denotan potencia, mientras que los que la disminuyen son los afectos tristes que denotan impotencia y pasividad.

En el tercer capítulo se respondió a la segunda parte del problema de investigación, *¿cómo incide el gobierno de los afectos en la libertad y felicidad del hombre y cuál es el poder del entendimiento sobre ellos?* Para ello, se analizó, en primer lugar, qué entiende Spinoza por servidumbre humana, a qué causas la atribuye, cuál es, según él, la fuerza de los afectos y qué puede contrarrestarlos. ¿Por qué? Porque, tal como lo plantea Spinoza en su obra, para moderar los afectos no basta con un ejercicio firme de la voluntad, sino que es necesario conocer a profundidad

la naturaleza humana. Spinoza afirma que la facultad más idónea para moderar los afectos no es la voluntad, sino la razón. Por lo que, una vez que el hombre tenga un conocimiento profundo respecto a su propia naturaleza, que incluye el conocimiento de los afectos y de su fuerza, y respecto a las causas de su servidumbre o esclavitud frente a ellos, le será más fácil avanzar en su objetivo, que es el gobierno de los afectos o la superación de la servidumbre, y con ello constituirse en un ser libre y feliz.

Para Spinoza, es esclavo o siervo aquel que no es capaz de moderar sus afectos y se encuentra dominado por ellos. Las causas de esta servidumbre radican en que el hombre está sujeto a causas externas que aumentan o disminuyen su potencia de obrar. Para Spinoza, el hombre padece debido a que es una parte de la naturaleza que no puede ser concebida sin relación a las demás. Y, por otro lado, el hombre padece porque no conoce los medios para moderar sus afectos, es decir, su servidumbre radica en la ignorancia frente a los afectos, frente a sí mismo y frente a la naturaleza. Por otra parte, respecto a la fuerza de las pasiones, Spinoza afirma que ésta se calcula a partir de la comparación entre la potencia de la causa exterior y la potencia del hombre. Por lo que el hombre debe esforzarse por aumentar su potencia de obrar, para que no se vea disminuida tan fácilmente por la potencia de las causas exteriores.

Por otro lado, en el tercer capítulo se abordó la definición de la virtud, del carácter virtuoso y de la acción virtuosa, con el fin de comprender qué entiende Spinoza por virtud y cómo se relaciona con la potencia de obrar humana. Lo que hace Spinoza es identificar la virtud con la potencia de obrar, es decir, con el esfuerzo por perseverar en el ser. Para Spinoza, en cuanto más se esfuerza el hombre por conservar y aumentar su ser de acuerdo con la guía de la razón, tanto más dotado de virtud está. Por tanto, el hombre virtuoso se caracteriza por obrar y vivir de acuerdo a su propia naturaleza poniendo como fundamento de todas sus acciones la búsqueda de la utilidad

propia y común. De ahí que la acción virtuosa sea aquella acción que tiene como causa las ideas adecuadas y tiene como fin la utilidad propia y común.

A partir de la definición de la virtud como potencia de obrar, se analizó la distinción que realiza Spinoza entre aquellos afectos que nacen de la razón y que por tanto son buenos o útiles para el hombre y aquellos que son malos o perjudiciales porque no nacen de ella. Entre los afectos que nacen de la razón y son buenos se encuentran los afectos alegres como el amor, el regocijo, la aprobación, el contento de sí mismo, la gloria, entre otros, y entre los afectos que no nacen de la razón y que por ello son malos o nocivos para el hombre se encuentran los afectos tristes como la melancolía, el odio, la esperanza, el miedo, la soberbia o sobreestimación, el menosprecio o la abyección, la conmiseración, la humildad, el arrepentimiento, entre otros. El hombre debe esforzarse en experimentar los primeros, y en moderar los segundos a través del ejercicio de la razón.

Finalmente, respecto al poder del entendimiento sobre los afectos, lo que afirma Spinoza es que una pasión dejará de ser pasión tan pronto como quien la experimenta forme de ella una idea clara y distinta. Sólo sustituyendo las ideas inadecuadas que causan las pasiones, por ideas adecuadas, las pasiones perderán toda su fuerza negativa y se convertirán en acciones. De esta forma, en cuanto más conozca el alma un afecto, padecerá menos por su causa. Por tanto, el camino que propone Spinoza para superar la servidumbre frente a los afectos y alcanzar la libertad y la felicidad humana, consiste en lograr la independencia frente a las pasiones a través del conocimiento tanto de la naturaleza humana (de los afectos) como de la naturaleza total, ya que la libertad consiste para Spinoza en ser causa adecuada de los propios estados y acciones, e ir dependiendo cada vez menos del influjo de las causas exteriores y más del entendimiento y la potencia de obrar propia.

El pensamiento de Spinoza sobre la libertad parece ser contradictorio, pues, por un lado, el filósofo holandés afirma que el hombre no es libre y que quienes creen actuar por libre decisión sueñan con los ojos abiertos. Sin embargo, el eje central de todo su proyecto ético es la búsqueda de la libertad. ¿A qué responde esta aparente contradicción? Para Spinoza, si bien el hombre no es libre porque está sometido al determinismo causal de la naturaleza -el único libre es Dios o la naturaleza- sí puede hacerse libre a través de la acción ética, es decir, de la acción autodeterminada cuya raíz son las ideas adecuadas. Sólo si el hombre deja de depender de sus pasiones y comienza a atender más a su naturaleza considerada por sí sola, esto es, a su potencia de obrar, a su entendimiento o su razón, puede hacerse libre.

El determinismo espinosista afirma que la voluntad y la elección hacen parte de un sistema de causalidad natural y responden a la necesidad que rige el orden natural. La libertad que Spinoza niega es el libre albedrío, la idea de que el hombre posee una voluntad arbitraria y que le permite romper con sus decisiones y actos la cadena causal de la naturaleza. Esto no es así. Como ya se ha dicho, el hombre no perturba, sino que sigue el orden natural y sus decisiones responden a una cadena de causas y efectos inquebrantable. Pero esto no significa que el determinismo anule la capacidad de elección y decisión del hombre. Para Spinoza, el término opuesto a la libertad no es la necesidad, sino la coacción.

Para Spinoza, es libre aquella cosa que existe y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar. La libertad, entonces, significa capacidad de acción que responde a la necesidad de la propia naturaleza, y no sumisión a los acontecimientos exteriores; a lo que se opone la libertad es a la coacción de las fuerzas externas contrarias a la naturaleza, que es lo que produce la esclavitud. A pesar de que Spinoza afirma que “sólo Dios es causa libre”, esto no significa que el hombre no pueda alcanzar la libertad. La libertad del hombre para Spinoza no

es una libertad absoluta, sino relativa, pero es lo suficientemente decisiva como para en ella consista la virtud o perfección del hombre.

Por otro lado, uno de los hallazgos interesantes de esta investigación respecto al gobierno de los afectos a través del cual el hombre puede hacerse libre, es que, para Spinoza, el conocimiento del bien y del mal por sí solo no basta para moderarlos, sino que es necesario que este conocimiento se valga de los afectos, ya que las pasiones no poseen nada positivo que pueda ser suprimido únicamente por la presencia de lo verdadero. Sólo si este conocimiento se vale de los afectos, y además si estos afectos son más fuertes que los que quieren ser moderados, podrá moderarlos.

El hecho de que no baste sólo la razón para moderar los afectos, sino que sea necesario que un afecto imprima fuerza a la razón, es interesante porque el estereotipo que se tiene de Spinoza es que es un “intelectualista ético” es decir, que afirma que la única forma de modelar la acción adecuadamente es a través del conocimiento. Spinoza es un intelectualista ético en parte, es decir, es cierto que para él el conocimiento constituye el pilar fundamental para que el hombre gobierne sus afectos y sea causa adecuada de sus acciones, pero el conocimiento solo no basta para ello y este es el matiz que le falta al apelativo de “intelectualista ético”.

Según Spinoza, los deseos que surgen del conocimiento del bien y del mal pueden ser reprimidos muy fácilmente por los deseos que brotan de los demás afectos que asaltan al hombre; por lo que el conocimiento solo no basta para contrarrestar un afecto. Por ejemplo, si el hombre desea dominar la ira y los deseos que surgen de ella, puede probar hacerlo a través del conocimiento de que la ira es mala y que no debe ser sentida, pero Spinoza afirma que este conocimiento no será suficiente, ya que la ira es un afecto más vehemente que el conocimiento.

¿Qué puede hacer entonces el hombre frente a la ira o afectos de este tipo? Spinoza considera que el hombre debe interponer a la ira un afecto contrario como la alegría o la calma. De esta manera, la fuerza de la pasión se verá reducida e incluso se podrá llegar a moderar del todo. La ética de Spinoza no es “intelectual” sin más, sino que plantea que el conocimiento debe ir unido al afecto para que sea efectivo y más poderoso que los afectos que se quieren moderar y para que éstos no nublen el entendimiento, y le permitan al hombre ser causa adecuada de sus acciones que es lo que significa ser libre.

La felicidad, por otra parte, no es para Spinoza un premio que se otorgue a la virtud, ni una meta a la cual se llega después de haber obrado bien, sino que es la virtud misma. Ser feliz, para Spinoza, no tiene nada que ver con alcanzar los bienes fútiles del mundo exterior que la gente considera concomitantes a la felicidad; no radica en tener riqueza, una posición social elevada (honor), ni en experimentar placeres sensuales (sexo, comida, etc.) sino que la felicidad es algo más alto: radica en obrar bien, de acuerdo a la guía de la razón, buscando la utilidad propia y común. No es feliz quien actúa en contra del orden de la Naturaleza, perturbándolo, sino el que actúa conforme a ella.

Para Spinoza, la felicidad sólo se consigue a través de un estado pleno de libertad, en el que el individuo supere la esclavitud o servidumbre frente a las pasiones y se gobierne a sí mismo según su potencia de obrar y de acuerdo a la guía de la razón. El aumento del *conatus*, a través de estados y acciones cuya base sean la alegría y, en general, los afectos activos, conduce directamente a la felicidad. Es la sabiduría y el gobierno de sí mismo, lo que le asegura al hombre ser feliz. La felicidad no se encuentra en los bienes exteriores, sino en el perfeccionamiento del ser y la potencia interior, en alcanzar una naturaleza humana superior.

Para terminar, cabe resaltar que lo que quiso mostrar esta investigación es que la obra de Spinoza es importante puesto que es un análisis lúcido y profundo tanto de la naturaleza del universo, como de la naturaleza humana. Spinoza propone en su obra ideas que fueron innovadoras e incluso revolucionarias para su época: la identificación de Dios con la naturaleza; el reservar para la naturaleza como un todo el concepto de sustancia y considerar todo lo demás como modos o atributos de esa naturaleza, salvaguardando la unidad de la naturaleza y la coherencia interna de todo el sistema metafísico; la superación del dualismo alma y cuerpo; su interpretación de los afectos como afecciones y no como vicios o defectos de la naturaleza (inspirado en Hobbes); su idea del *conatus* o el esfuerzo para perseverar en la existencia como esencia del ser humano; su concepto del deseo como potencia; su crítica de las pasiones tristes y del ascetismo, previamente considerados como valores, y su valoración de los afectos activos como la alegría; su redefinición de los conceptos de “libertad” y “felicidad” humana y, finalmente, el haber propuesto un camino práctico para el logro de esta libertad y felicidad humanas.

Y es precisamente por estas ideas y, sobre todo, por su propuesta ética, que Spinoza será recordado y seguramente su pensamiento seguirá siendo objeto del interés y la reflexión por parte de aquellas personas que no sólo busquen erudición, sino sobre todo aprender a gobernar sus afectos para superar la servidumbre y alcanzar la libertad y la felicidad, bienes supremos de la vida humana.

## BIBLIOGRAFÍA

Alain. (2004). *Spinoza*. Barcelona: Marbot.

Alarcón, L. R. (2018). Sustancia, inmanencia e individualidad en la Ética de Spinoza. En *La substancia de Spinoza a Hegel* (25 - 52). Ciudad de México: Schola.

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Bennett, J. F. (1984). *Un estudio de la ética de Spinoza*. México: Fondo de cultura económica.

Berraondo, J. M. (1999). De Descartes a Spinoza: la aceptación de las pasiones. *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 1, 511 - 518.

Bula, G. (2008). Spinoza y Nussbaum: en defensa de las emociones. Saga: Revista De Estudiantes De Filosofía, 9, 27 - 37.

Cámara, J. C. (2018). El deseo, la esencia del hombre. En *La encrucijada de los afectos, ensayos espinosistas* (59 - 79). Castilla: Ediciones de la Universidad de Castilla.

Cámara, J. C. (2018). Necesidad libre, libertad necesaria. En *La encrucijada de los afectos: Ensayos espinosistas* (121 - 151). Guadalajara: Ediciones UCLM.

Camps, V. (2011). La fuerza de los afectos. En *El gobierno de las emociones* (65 - 89). Barcelona: Herder.

Caviedes, E. (2010). Consideraciones en torno a la epistemología de Spinoza. *Cuadrantephi*, 21, 11 - 19.

- Damasio, A. (2009). *En busca de Spinoza*. Barcelona: Editorial Drakontos.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza, filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Descartes. (2006). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Austral.
- Fontanille, J. (2015). La inmanencia: ¿estrategia del humanismo? *Tópicos del seminario*, 33, 291-331.
- Gebhardt, C. (2008). *Spinoza*. Buenos Aires: Losada.
- Genovés, F. R. (2004). Comunidad, utilidad y felicidad en Spinoza. *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 13, 9 - 17.
- Jaquet, C. (2013). La naturaleza de la unión del cuerpo y la mente. En *La unidad del cuerpo y la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. (16 - 46). Buenos Aires: Editorial Encuentro.
- Lavoz, A. F. (2012). Necesidad y conatus: determinismo en Spinoza. *Cuadrantephi*, 24, 1 - 10.
- Leal, J. G. (1984). El naturalismo ético de Spinoza. *Ágora: papeles de filosofía*, 4, 67 - 68.
- Lesmes, C. P. (2009). El hombre. En *Spinoza: el amor al conocimiento: reciprocidad entre epistemología, teología y ética*. (79 - 99). Bogotá D.C: Universidad del Rosario.
- Margot, J.P. (2011). Libertad y Necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, 32, 22 - 44.
- Misrahi, R. (1975). *Spinoza*. Madrid: EDAF.
- Morales, J. (2017). Descartes: filósofo de la moral. *Estudios de Filosofía*, 55, 11 - 29.

Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado*. Valencia: Pre-textos.

Peña, I. V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente S.A.

Platón. (1988). *Fedro*. Madrid: Gredos.

Román, A. M. (2015). Necesidad, libertad y felicidad en la ética de Spinoza. *Hermenéutica intercultural*, 24, 101 - 129.

Sánchez, I. H. (2011). *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza*. Granada: Universidad de Granada.

Sánchez, I. H. (2012). La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza. *Revista de Filosofía*, 37, 69 - 89.

Shein, N. (2009). Spinoza's Theory of Attributes. 24 marzo 2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sitio web: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/spinoza-attributes/>

Sibilia, G. (2017). El Tratado de la reforma del entendimiento o el discurso "contra" el método de Spinoza. *Anacronismo e Irrupción, revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 7, 100 - 129.

Solé, J. (2015). *La filosofía al modo geométrico*. Madrid: Batiscafo S.L.

Sperling, D. (2007). Del cuerpo. En Spinoza. Tercer Coloquio. (277 - 290). Argentina: Editorial Brujas.

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis. S.A.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2013). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.

Toledo, Leonel. (2018). La agenda naturalista de las pasiones en la filosofía moderna. *Asclepio*, 70, 1-16.

Toro, J. (2004). Experiencia, razón e intuición en el método de Spinoza: reseña de la interpretación de Edwin Curley. *Saga*, 9, 87 - 93.

Velarde, J. (2012). Crítica de Leibniz a las definiciones genéticas. *Revista de Filosofía Li*, 51, 105 - 115.

## ANEXO

### DOCUMENTO DE SUSTENTACIÓN

#### **Afectos, servidumbre, libertad y felicidad humana en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Baruch Spinoza**

*“No creemos poderte confiar a tutor más fiel y atento que tú mismo; consérvanos, pues conservándote, este hijo tal cual es por naturaleza; es decir, pudoroso, fiel, valeroso, magnánimo, y libre de pasiones y temores”*

Epicteto.

*“Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia -lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser”*

Spinoza.

En este texto me propongo reflexionar en torno a la relación entre la concepción psicológica y la propuesta ética de Baruch Spinoza, tal como la abordé en mi trabajo de grado. Mi investigación partió de la pregunta *¿Qué son los afectos, cuál es su número, qué relación tienen con la potencia de obrar humana, cómo incide su gobierno sobre la libertad y la felicidad humana y cuál es el poder del entendimiento sobre ellos, según Spinoza?* Y se desarrolló a través del análisis e

interpretación de las cinco partes de la obra más importante del filósofo judío, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), así como de la lectura de comentaristas y estudiosos de su obra.

Mi interés por estudiar la ética de Spinoza surgió por la importancia que les da el filósofo a los afectos o las emociones en la vida humana, entendiéndolas como *“aquellas afecciones por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar humana”*. El problema de los afectos y de su influencia en nuestra manera de actuar, me llamaba mucho la atención, pues la experiencia me había mostrado que muchas personas se vuelven esclavas de sí mismas y de las causas externas por no tener control sobre sus afectos, e incluso yo misma no sabía cómo gobernar mis afectos y a menudo eran ellos los que me gobernaban a mí.

Al entrar en contacto con el pensamiento de Spinoza, mis dudas sobre la influencia de los afectos en la vida humana en lugar de desaparecer, aumentaron. En el plano personal, me preguntaba si realmente era dueña de mis propios actos, o si eran más bien mis pasiones, deseos, apetitos y voliciones los que guiaban mi acción, y yo me estaba engañando al crearme libre. ¿Qué era lo que me movía a actuar? ¿Actuaba realmente? ¿O solo reaccionaba frente a las causas externas, pero ninguna acción nacía plenamente de mí y me tenía a mí misma como su causa? ¿Podía alcanzar la virtud y ser feliz cuando era esclava, no solamente de las causas externas, sino principalmente, de mí misma? ¿Podemos ser felices siendo ignorantes tanto de la naturaleza propia, como de la naturaleza común? ¿Qué tan real es dicha felicidad? ¿Hay felicidad en lo que la sociedad nos enseña que nos puede dar la felicidad, como los honores, los placeres y las riquezas? ¿O es posible que, aun teniendo todas esas cosas, seamos infelices, como generalmente les sucede a muchas personas?

Todas estas preguntas, que me comprometían no solamente como ser humano, sino principalmente como estudiante de filosofía, requerían respuestas. Yo tenía claro que quería

embarcarme en un viaje de descubrimiento y estudio de mí misma y de mis afectos, con el fin de desarrollar mi potencial y ser más libre y feliz. Al lado de esto, lo demás me parecía superfluo.

Las respuestas a dichas preguntas las fui encontrando a medida que estudiaba el pensamiento de Spinoza. Su obra, cuyo objetivo no es otro que mostrarnos qué influencia tienen los afectos en nuestra vida, cuál es el poder del entendimiento sobre ellos y en qué consiste la libertad o la felicidad suprema del ser humano, me ayudó a llegar a conclusiones satisfactorias respecto a ellas. Sin embargo, sus ideas fueron sólo una guía en el camino, pues de él mismo aprendí que la sabiduría o la virtud, la libertad y la felicidad, bienes supremos de la vida humana, no nos vienen dados por algo externo, como creemos comúnmente, sino que nacen del esfuerzo de nuestro propio entendimiento por comprender la naturaleza de nuestros afectos y la totalidad de la naturaleza. Tal como entendería después de realizar mi trabajo, es esta sabiduría o conocimiento de la naturaleza el que nos hace libres.

La idea de Spinoza de que la felicidad y la libertad no son algo dado por naturaleza, sino que deben ser adquiridas en un proceso de perfeccionamiento de la propia naturaleza interior, que requiere esfuerzo, constancia y dedicación me sedujo mucho. Sentía que, tal como expresó Rilke, debemos atenernos a lo arduo y lo difícil, pues esto es lo único que al final de todo tiene algún sentido. La tarea de gobernar los afectos le proporcionaba a mi vida un sentido, pues sabía que, a pesar de la dificultad de la tarea, su resultado me iba a traer una satisfacción verdadera y no ilusoria, como las satisfacciones que nos da el estado de ignorancia y esclavitud en el que vivimos normalmente. A continuación, voy a relatar cómo desarrollé mi análisis de la ética de Spinoza y mis principales hallazgos y aprendizajes.

En primer lugar, entendí que condenar o rechazar los afectos porque tienen el poder de esclavizarnos no tiene sentido, pues éstos no son vicios o defectos de la naturaleza, como nos habían hecho creer algunos prejuicios religiosos que Spinoza desmiente en su obra, sino que son afecciones que siguen las mismas leyes que gobiernan la totalidad de la naturaleza: reconocen ciertas causas y propiedades en virtud de las cuales pueden ser entendidos. La responsabilidad de estudiar, entender y moderar los afectos (que no son iguales en todos los individuos, sino que su fuerza, potencia y duración, cambian en cada naturaleza particular) siempre recaerá en el propio individuo, pues éste posee razón o entendimiento, única facultad capaz de comprender la naturaleza de los afectos, y, por tanto, de moderarlos.

Teniendo en cuenta esta concepción de los afectos como afecciones producidas por causas naturales, me enfoqué en estudiar el concepto de conatus, central en la obra de Spinoza y creado por él mismo para explicar la potencia que les permite a los seres humanos ser, pensar y actuar. Esta potencia, que en apariencia es solamente un concepto psicológico, es el puente entre psicología y ética, puesto que es lo que posibilita la acción: sin conatus o con un conatus débil no es posible actuar, es decir, ser causa adecuada de nuestros propios actos, principal preocupación de la ética espinosista.

El conatus o la potencia de obrar humana se ve modificada por ciertos estados corporales y mentales específicos asociados a ciertas emociones. La cantidad, calidad, intensidad y duración de los afectos, pasiones, emociones y sentimientos influyen en la capacidad de actuar del ser humano. Lo que no tenía claro era por qué sucede esto. ¿Por qué los afectos modifican la capacidad o potencia de obrar del ser humano? ¿Por qué cuando entraba en una relación de composición con los demás cuerpos experimentaba alegría, mientras que cuando entraba en una relación de descomposición con ellos, experimentaba tristeza?

La conclusión a la que llegué fue que dicha capacidad, deseo o instinto de perseverar en el ser o de actuar, que es la base de todas nuestras acciones conscientes, tiene una duración indefinida, pero una fuerza variable. Es decir, los seres humanos no poseemos la misma capacidad de actuar o de autodeterminarnos todo el tiempo, sino que ésta se ve afectada por todos aquellos estados corporales y mentales específicos que vamos experimentando a lo largo de nuestra vida en tanto modos de la única substancia o naturaleza. Los afectos activos o alegres tienen la capacidad de aumentar la potencia de obrar del ser humano, mientras que los pasivos o tristes la disminuyen.

La idea de que la alegría y todos los afectos que se derivan de ella, benefician tanto al cuerpo como a la mente, pues los impulsa a pensar y a actuar, y la tristeza, y todos los afectos que se derivan de ella, los perjudican, fue reveladora para mí. Este es uno de los aprendizajes más importantes que me llevo de Spinoza. Pues nadie más me mostró tan claramente, demostrado al *more geometrico*, que es sensato y propio de una naturaleza libre, es decir, de alguien que actúa de acuerdo a la guía de la razón, rechazar todo aquello que le hace daño y desear experimentar todo aquello que conviene a su naturaleza y aumenta su potencia de pensar y de actuar. Cuando entendí esto, mis dudas respecto a la naturaleza de los afectos y su capacidad para modificar la acción humana, se resolvieron.

Al mismo tiempo, cuando profundicé en el análisis o la tipología de los afectos que realiza Spinoza en la tercera parte de la *Ética*, la comprensión que adquirí de cada uno de los afectos que experimentamos (sus causas, sus objetos, su fuerza, su duración, etc.) se hizo infinitamente más rica. En ese momento, me di cuenta de que todo el sufrimiento y la esclavitud humana proviene de apegarnos a sentimientos y objetos que nos causan daño o no convienen a nuestra naturaleza. Nuestra esclavitud y sufrimiento tiene como causa no saber guiar a través del entendimiento afectos como la ira, el temor o la desesperación, el deseo de venganza cuando alguien nos hace mal, la

melancolía, e incluso sentimientos que parecen tan inofensivos como la esperanza, el arrepentimiento y la humildad, que son perjudiciales porque tienen como base un conocimiento inadecuado de la naturaleza y se componen de miedo y de tristeza. Y aunque estas pasiones “*son nuestra herencia cuando amamos cosas perecederas*” y, por ende, es natural experimentarlas, es necesario moderar su exceso, pues el apego excesivo a las causas exteriores y a los afectos que éstas producen en nosotros siempre nos traerá servidumbre e infelicidad.

La tesis de Spinoza que plantea que sin gobierno de los afectos es imposible pensar en la libertad, la virtud o la felicidad tiene mucho sentido para mí. Es razonable pensar que cuando los seres humanos se encuentran dominados por afectos perjudiciales como la tristeza, el odio, la ira, la envidia, etc., les es imposible autodeterminarse, o ser completamente independientes de las causas que provocan dichos afectos. Tal como afirma el filósofo en el prefacio de la cuarta parte de la *Ética* “*el hombre sometido a sus afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna*”, por lo cual, quien no es capaz de moderar sus afectos, no es libre, y, por ende, tampoco virtuoso o feliz.

El trabajo filosófico de Spinoza se dirigió principalmente a tratar de entender qué es lo que hace que una acción sea autodeterminada y libre, y qué hace que un individuo sea verdaderamente libre, y no se engañe creyendo que es libre cuando en realidad se encuentra gobernado por sus afectos y las causas exteriores. Para Spinoza, el libre albedrío es un engaño porque supone una libertad o voluntad libre dada por naturaleza, pero en la naturaleza no hay voluntad libre, sino que la mente “*es determinada a desear esto o aquello por una causa y esta es determinada a la vez por otra, etc*”. Según el filósofo “*los hombres se equivocan en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones, pero ignorantes de las causas por*

*las que son determinados. Su idea de libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones”.*

En el universo, toda cosa creada está sometida a la necesidad de la naturaleza, ya que tiene su causa fuera de sí misma. El hombre tiene su causa en la sustancia eterna e infinita al igual que la piedra y no es más libre que ella. Pero éste cree que es libre debido a su ignorancia respecto a las causas que lo mueven a actuar, y además porque se cree el centro del universo, afirmando que es el único ser que puede autodeterminarse con independencia de la necesidad que rige la naturaleza.

La idea del libre albedrío supone muchos errores, como, por ejemplo, creer que el hombre es un *“imperio dentro de otro imperio”* o que sus decisiones y acciones siguen leyes diferentes a las leyes que gobiernan la naturaleza, e incluso, que dichas decisiones pueden romper la cadena causal que las gobierna. Pero el error más grave de todos y el que molesta más a Spinoza es el antropocentrismo que supone el libre albedrío, esa ideología individualista que postula que somos los únicos seres en el universo que podemos actuar con independencia de las leyes universales y naturales que lo gobiernan, y alterar con nuestras decisiones dichas leyes.

La libertad entendida como libre albedrío es una ilusión y más vale liberarnos de ella si queremos alcanzar la verdadera libertad, entendida como *“una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios o la naturaleza, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que, por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados”*. La libertad significa actuar conforme a la necesidad de la naturaleza, y, a la vez, impedir que causas externas contrarias a nuestra naturaleza modifiquen nuestros actos.

En contraste con la creencia común, la libertad no consiste en la elección voluntaria e indeterminada, es decir, en el actuar sin una causa, y la necesidad no es un mandamiento o ley externa que nos obligue a actuar de manera contraria a nuestra propia esencia o naturaleza. La libertad surge de la autodeterminación de acuerdo a la necesidad de la naturaleza. Es potencia o virtud y determinación o perfección, no impotencia o indeterminación. Por eso no es libre quien guía su acción por el azar e indeterminación de la “voluntad” o las voliciones singulares. Y la necesidad no es coacción, sino afirmación inmanente de la perfección de la naturaleza. No nos oprime ni nos asfixia al hacernos actuar de una forma que no deseamos, sino que nos hace actuar de acuerdo a nuestra propia esencia considerada por sí sola, es decir, de acuerdo a nuestro verdadero ser o verdadera naturaleza.

La acción real, es decir, aquella acción que nace de nuestra propia potencia de obrar de acuerdo a la guía del entendimiento, debe ser independiente de la influencia de los afectos y las causas externas, y a la vez, ser conforme a la naturaleza, pues cuando las acciones trastornan o perjudican el orden natural, no son acciones útiles, convenientes o éticas. Sin embargo, tal como lo plantea Spinoza en su obra, la mayoría de las acciones humanas no son acciones, es decir, no tienen al hombre como su causa o fundamento, ni buscan la utilidad propia o común, sino que nacen de la servidumbre humana frente a los afectos: son simples pasiones o reacciones frente a determinadas causas externas, y en vez de estar dirigidas al bien propio y común, son destructivas y perniciosas para la misma naturaleza. De esto se sigue que el hombre no es libre por naturaleza, sino que su condición natural es la de ser siervo o esclavo de los afectos y de las causas externas.

La razón de esta servidumbre o esclavitud frente a los afectos es que estamos determinados por la misma naturaleza a ser esclavos de ellos. Somos modos de la naturaleza, y como tales, no podemos existir con independencia de las causas externas. Nuestra condición natural es la de ser

esclavos de muchas cosas, sobre todo de nosotros mismos. Tener afectos es inevitable, y no todos los afectos son condenables (la alegría y todos sus derivados actúan como motores de la acción humana al aumentar nuestra potencia de obrar): lo que si podemos evitar es el sufrimiento e impotencia que conlleva ser sus esclavos. Respecto a esto, Epicteto decía *“Nuestro bien y nuestro mal no existen más que en nuestra voluntad”*, por lo que está en nuestro poder liberarnos del yugo de los afectos y las causas externas.

Las cadenas de nuestros deseos y apetitos son las más difíciles de romper, pero es posible romperlas. Si no fuera así, todo el esfuerzo por comprender cómo liberarnos de la esclavitud frente a los afectos, alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad, sería un despropósito. Esta tarea de liberación le incumbe a toda la humanidad, pues, tal como afirma Spinoza, *“nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad”*.

El camino que debemos seguir para conseguir estos bienes éticos es sencillo de entender y aún más fácil de explicar; lo difícil es practicarlo y estar siempre en guardia contra los excesos de pasión que nublan nuestro entendimiento y nos impiden actuar, o nos hacen actuar equívocamente. El camino para alcanzar la virtud, la libertad y la felicidad consiste en llevar a cabo una completa y radical reforma de nuestro entendimiento. Sólo al purificar nuestro entendimiento de toda idea falsa o errónea sobre la naturaleza seremos capaces de dejar de depender de las pasiones, que se basan en ideas erróneas sobre la naturaleza, y comenzar a depender de nosotros mismos. Este es el primer paso para alcanzar la virtud y llevar una vida feliz.

Una vez seamos capaces de dominar nuestras pasiones a través del entendimiento, es decir, dejar de estar sujetos a la tristeza, el odio, la ira, la envidia, entre otros afectos de este género; cuando podamos distinguir qué cosas concuerdan con nuestra naturaleza y nos esforcemos en buscarlas, y qué cosas perjudican nuestra naturaleza y nos esforcemos en rechazarlas; cuando seamos capaces de *obrar, vivir o conservar nuestro ser bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento de todas nuestras acciones la búsqueda de la utilidad propia y común*, ya seremos seres virtuosos y tendremos una vida feliz, pues, a los ojos de Spinoza, *“la felicidad es una virtud y no su recompensa”*.