

Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza.

Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones.

Inmaculada Hoyos Sánchez

TESIS DOCTORAL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Directora: Remedios Ávila Crespo

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Inmaculada Hoyos Sánchez
D.L.: GR 4510-2011
ISBN: 978-84-694-5733-7

Agradecimientos

Quiero agradecer especialmente a mi directora de Tesis, Remedios Ávila, su constante e inestimable apoyo personal y académico durante todos estos años. Por sus siempre honestas y rigurosas indicaciones, que han sido fundamentales para el desarrollo de este trabajo. Por responder con lucidez a mis preguntas y soportar con paciencia y cariño mis constantes dudas. Por alentarme en los momentos difíciles con afectuosa y extraordinaria generosidad. Por ser inmejorable ejemplo de que el concepto y el afecto pueden ir magníficamente unidos.

Agradezco también a mis profesores del Departamento de Filosofía II sus persistentes ánimos. Especialmente quiero agradecer al Profesor Álvaro Vallejo su apoyo y siempre amable disposición, el rico diálogo y sus fructíferos aportes.

Quisiera agradecer también a mis compañeros de la sala de becarios, con los que he compartido tantas mañanas y tardes, haber logrado que el trabajo resultara menos agotador. Por ser un ejemplo de que la investigación competente no es incompatible con el compañerismo y la complicidad. Especialmente, quiero agradecer a Olga Campos y Mariángeles Arráez su valiosa amistad, su incansable aliento, y su indispensable compañía. Por ser un ejemplo de que con amigos, como decía Aristóteles, se piensa y se vive mejor.

A mis amigos del occidente andaluz, quiero agradecerles la paciencia y comprensión con la que siempre han afrontado todos aquellos momentos importantes de sus vidas en los que no he podido estar. A Óscar, por obligarme a no rendirme. A Antonia, por haberme enseñado, con afecto y delicadeza, a ser fuerte y no abandonar.

Y, finalmente, a mis padres, por infinitas cosas..., pero, sobre todo, por enseñarme con su ejemplo diario, el respeto y el amor por el trabajo.

Quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella.

Ética, III, Prefacio

ÍNDICE

Abreviaturas

Introducción.....	11
Riassunto	19

Preliminares: ¿Qué significa <i>naturalismo</i> ?	23
---	----

PRIMERA PARTE: EL NATURALISMO ONTOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Capítulo 1. LA ONTOLOGÍA NATURALISTA DE SPINOZA COMO ONTOLOGÍA DE LA PASIÓN..... 29

1. Naturalismo y panteísmo. Todo es Naturaleza.....	29
---	----

2. La <i>natura</i> spinoziana: características.	23
---	----

2.1. *Natura naturans*: infinitud, impassibilidad y amoralidad.

2.2. Entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*: Inmanencia, expresión y no creación.

2.3 *Natura naturata*: la condición de *ser parte*

3. Naturalismo y pasión en la ontología de Spinoza.....	46
---	----

3.1.Spinoza naturalista

3.2.Naturalismo dinámico y de carácter materialista

3.3.¿Es la ontología naturalista de Spinoza una ontología de la pasión?

Capítulo 2. LA ANTROPOLOGÍA NATURALISTA DE SPINOZA. EL HOMBRE: CUERPO, ALMA Y AFECTO57

1. El hombre como naturaleza finita.....	57
--	----

2. Cuerpo y alma.....	60
-----------------------	----

2.1 Primera aproximación: El alma como idea del cuerpo.

2.2. Segunda aproximación. El aspecto cinético y dinámico de los cuerpos.

2.3. Tercera aproximación: el problema mente-cuerpo.

3. El rechazo del interaccionismo causal cartesiano y la apuesta por el paralelismo psicofísico.....	63
--	----

4. La realidad de lo inadecuado y la contrapartida corporal del conocimiento: la excelencia del hombre a la luz de los afectos.....	67
5. Naturalismo antropológico y filosofía de las pasiones.....	73

SEGUNDA PARTE: LA TEORÍA DE LAS PASIONES DE SPINOZA

Capítulo 3. AFECTOS Y PASIONES: DEFINICIÓN, TAXONOMÍA Y MÉTODO.77

1. Definición de afecto. Primera aproximación.....	77
1.1. Afectos del cuerpo y del alma. Sentido conjuntivo y disyuntivo de la expresión <i>et simul</i> .	
1.2. Pasión y cuerpo.	
2. Definición de afecto. Segunda aproximación.....	86
2.1. Afectos activos y pasivos.	
2.2. La condición natural de los afectos. El prefacio del libro III de la <i>Ética</i> .	
2.3. Método: geometría y experiencia.	
2.4. Taxonomía y génesis de los afectos.	

Capítulo 4. LA DOBLE DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y ÉTICA DE LOS AFECTOS: DESEO, ALEGRÍA Y TRISTEZA......91

1. Deseo	91
1.1. El deseo como forma de <i>conatus</i> es la esencia del hombre.	
1.2. La dimensión ética del deseo. La revolución copernicana de Spinoza.	
2. La distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes.....	97
2.1. Aumento y disminución de potencia	
2.2. De lo alegre y lo triste a lo bueno y lo malo.	
3. Fortaleza, firmeza y generosidad: deseos y dichas activos.	107
4. La afectividad como puente entre teoría y práctica en la filosofía de Spinoza.	108

TERCERA PARTE: EL NATURALISMO PRÁCTICO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA.

Capítulo 5. RAZÓN Y PASIÓN EN LA LIBERTAD, VIRTUD Y FELICIDAD SPINOZISTAS.....113

1. Servidumbre humana, razón y afectos. El libro IV de la *Ética*.113
 - 1.1. Causas de la servidumbre.
 - 1.2. Consonancia entre razón y naturaleza. El *conatus* como fundamento de la virtud.
 - 1.3. Crítica de la tristeza y apología de la sensualidad. *Servirse de las cosas y deleitarse con ellas es propio de un hombre sabio.*
 - 1.4. Primeras incursiones en un naturalismo ético no falaz.
- 2.- La política como mímica de los afectos.125
- 3.- Libertad humana, conocimiento y afecto. La primera lectura del libro V de la *Ética*.131
 - 3.1. El poder de la razón en la conquista de la libertad: la transformación de las alegrías pasivas en dichas activas.
 - 3.2. El poder del tercer género de conocimiento en la conquista de la libertad: el aspecto naturalista del *amor intellectualis Dei*.

Capítulo 6. LA ÉTICA NATURALISTA DE SPINOZA COMO ÉTICA DE LA PASIÓN141

1. ¿Es posible una ética en la filosofía de Spinoza?141
 - 1.1. La ilusión del mal.
 - 1.2. La ilusión de la libertad.
 - 1.3. La ilusión del valor.
2. La ética de Spinoza como ética de la pasión.148
3. El naturalismo práctico de Spinoza.153

CUARTA PARTE: NATURALISMO Y ANTINATURALISMO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA.

Capítulo 7. LA LECTURA ANTINATURALISTA DEL LIBRO V DE LA ÉTICA: ETERNIDAD Y PASIÓN.....161

1. Ontología de la eternidad.....161
 - 1.1. ¿Qué significa ser eterno? ¿Puede el alma humana ser eterna?
 - 1.2. Eternidad y pasión.
2. El sentimiento de eternidad.171

3. Eternidad e inmortalidad.	173
4. Eternidad, moralidad y pasión.	176
5. Eternidad, naturalismo y pasión.	177

Capítulo 8. LA DOBLE DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y ÉTICA DE LAS PASIONES EN EL *CORPUS* SPINOZIANO: EL NATURALISMO *IN CRESCENDO*......179

1. Correspondencia (Ep).....	180
2. El periodo cartesiano: <i>Principia Philosophiae</i> (PP) y <i>Cogitata metaphysica</i> (CM)	181
3. <i>Korte Verhandeling</i> (KV).....	182
4. <i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i> (TIE)	189
5. <i>Tractatus theologico-politicus</i> (TTP)	192
6. <i>Tractatus Politicus</i> (TP)	197
7. Balance: la evolución de la filosofía de Spinoza hacia un creciente naturalismo	203

APÉNDICE: LAS FUENTES ANTIGUAS DEL NATURALISMO SPINOZIANO.

Capítulo 9. LA PRESENCIA DE LA ANTIGÜEDAD EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA......209

1. Aristóteles: “bagatelas, especulaciones y lucubraciones.”	209
2. La correspondencia con H. Boxel: Epicuro, Lucrecio y Demócrito	215
3. La historia y la literatura latinas: Ovidio y la impotencia de la razón.....	217
4. Primera aproximación: la riqueza de palabras de la Antigüedad y su función confirmativa y constitutiva.	220
5. Relevancia e historia de la investigación acerca de las fuentes estoicas de la filosofía de Spinoza	222
5.1 Relevancia	
5.2. Precedentes.	
6. El estoicismo en la filosofía de Descartes: comentario sobre el <i>De vita beata</i>	227
7. La presencia de Séneca en la obra de Spinoza: los estudios de F. Akkerman y O. Proietti.	233

8. Segunda aproximación: Spinoza y el estoicismo.	237
--	-----

Capítulo 10. LA PRESENCIA DEL ESTOICISMO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: NATURALISMO ESTOICO Y SPINOZIANO.

1. Estoicismo y anti-estoicismo en la filosofía de Spinoza.	239
--	-----

2. <i>Topica</i> estoica y <i>topica</i> spinoziana.	240
---	-----

- 2.1. Ontología: Naturaleza estoica y Naturaleza spinoziana.
- 2.2. Filosofía de las pasiones. Pasión, naturaleza y razón.
- 2.3. Ética estoica y ética spinoziana.
- 2.4. Extirpar o conocer las pasiones. El prefacio del libro V de la *Ética*.
- 2.5. Serenidad estoica y serenidad spinoziana: querer o comprender la naturaleza.
- 2.6. *Meditatio mortis* o *meditatio vitae*.

3. Balance: El naturalismo estoico y el naturalismo spinoziano.	275
--	-----

Conclusiones	281
---------------------------	-----

Conclusioni	287
--------------------------	-----

Bibliografía	291
---------------------------	-----

Abreviaturas

E	<i>Ethica</i>
EP	<i>Epistolae</i>
PP	<i>Renati Descartes Principia Philosophiae</i>
CM	<i>Cogitata metaphysica</i>
TIE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i>
KV	<i>Korte Verhandelng</i>
TTP	<i>Tractatus theologico-politicus</i>
TP	<i>Tractatus Politicus</i>
Geb.	Edición Gebhardt, Spinoza
AT	Edición Adam-Tannery, Descartes
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , Estoicos.

* Las referencias a la obra de Spinoza llevan entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt (Geb.), tomo y página correspondiente a la edición *Spinoza. Opera*. Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1972. A continuación, también entre paréntesis, aparece la página correspondiente a la edición castellana de las obras de Spinoza.

En el caso de la *Ética* (E), citamos según la edición preparada por Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987, 1ª reimp. en “Área de conocimiento: Humanidades” 1998, ⁵2006. En el caso de *Correspondencia* (Ep), citamos según la edición preparada por A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988. En el caso del *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), los *Principios de la filosofía de Descartes* (PP) y los *Pensamientos metafísicos* (CM), citamos según la edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1988, 1ª ed. revisada y actualizada en “Área de conocimiento: Humanidades”, 2006. En el caso del *Tratado Breve* (KV) citamos según la edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1990. En el caso del *Tratado teológico-político* (TTP) citamos según la edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ª ed. en “Área de conocimiento: Humanidades” 2003. En el caso del *Tratado político* (TP), citamos también la edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ªed. en “Área de conocimiento: Humanidades” 2004. En el caso del *Compendio de Gramática de la lengua hebrea*, citamos según la edición preparada por G. González Diéguez. Madrid. Trotta, 2005.

INTRODUCCIÓN

Quizá nuestra época no sea sólo la época de la postmodernidad, sino también una época post-pasional. Nuestra época es en muchos sentidos desapasionada, y, sin embargo, en ella se habla mucho de las pasiones. “Libros, periódicos, medios de comunicación masivos narran con abundancia de detalles *todo lo que hemos deseado saber* sobre las más diversas pasiones. Pero hablar no es vivir; por el contrario, a veces tiene un efecto inhibitorio.”¹

También la filosofía ha mostrado un renovado interés por las pasiones. La antropología, epistemología, filosofía de la mente, etc. dicen hoy muchas cosas acerca de las pasiones. No obstante, esto no constituye en sí mismo una novedad. Desde la Antigüedad muchos pensadores han prestado atención a las pasiones, pero casi siempre con la abierta o secreta intención de combatir las o neutralizarlas. Spinoza constituye, en este sentido, una honrosa excepción. ¿Qué nos quiere decir Spinoza cuando se refiere a las pasiones? ¿Qué significaban las pasiones en la Antigüedad? Y ¿qué significan hoy en una época desapasionada que tanto habla sobre ellas? Éstas eran algunas de las preguntas que alentaron esta investigación en sus inicios.

Otra cuestión clásica que nos interesaba especialmente, junto con el interés por la reflexión filosófica sobre las pasiones tan acorde con nuestro tiempo, estriba en la profunda vinculación que existe entre la reflexión teórica y la práctica, entre el ser y el deber ser. Y ello porque la filosofía, tal y como la concebimos, no sólo trata de responder a la cuestión de qué es el mundo, sino también al problema de cómo podemos vivir mejor en él.

El interés por la reflexión filosófica sobre las pasiones y la relación entre ontología y ética nos llevaron a Spinoza directamente. La filosofía de Spinoza y, especialmente su *Ética*, es uno de los estudios sobre la afectividad más sistemáticos y completos que pueden encontrarse porque examina con igual detenimiento y precisión tanto la dimensión teórica como la dimensión práctica de los afectos. Ahora bien, la mayoría de los filósofos que han reflexionado sobre las pasiones, se centran en uno o en otro aspecto, pero no en los dos. Y, sin embargo, esta doble consideración de los afectos es precisamente lo que más nos interesaba para poner de manifiesto un posible vínculo entre la reflexión teórica y la práctica. De este modo, una de las hipótesis de las que partimos es que en la filosofía de Spinoza la afectividad es un puente entre la ontología y la ética.

El punto de partida y clave de orientación de este trabajo es, pues, el concepto de pasión. Y ello porque es el núcleo en torno al cual Spinoza teje sus reflexiones acerca de la virtud y la felicidad, y sobre el que recaen las consecuencias de sus teorías sobre el ser, el hombre, etc.. De este modo, el concepto de pasión es una manera, no única pero sí especialmente adecuada, de acceder al pensamiento de Spinoza.

La reflexión spinoziana acerca de los afectos y las pasiones tal y como ésta es expuesta en el libro III de la *Ética* es el nudo gordiano en torno al cual desarrollamos este estudio en tres movimientos o aproximaciones. En primer lugar, una primera noción acerca de la dimensión ontológica de las pasiones nos llevó a estudiar con detenimiento los libros I y II de la *Ética* y, de este modo, la ontología y la antropología de Spinoza. En segundo

¹ Moravia, S., “Existencia y pasión” en Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*. Trad. A. Bonanno. Losada, Buenos Aires, 1998, p. 54.

lugar, una primera reflexión acerca de la relación entre las pasiones y lo bueno y lo malo, nos condujo a analizar el itinerario ético que traza Spinoza en los libros IV y V. Sin embargo, tanto en la ontología como en la ética spinoziana hallamos una actitud común, especialmente vinculada con su reflexión acerca de las pasiones, y que recordaba mucho a lo que algunos filósofos habían denominado “naturalismo”. El análisis del libro V, que merecía una consideración aparte por su cierto carácter antinaturalista, y especialmente el prefacio en el que Spinoza se refiere a la concepción de las pasiones ofrecida por la tradición anterior, nos llevaron a indagar, en último lugar, las fuentes clásicas de la teoría de las pasiones de Spinoza y de su naturalismo.

De este modo, si el punto de partida de este estudio es el concepto de pasión, el desarrollo del mismo viene dado por la actitud que Spinoza mantiene tanto en ontología como en ética y que es una actitud naturalista. A lo largo de estas tres aproximaciones a la teoría de las pasiones de Spinoza el concepto de naturalismo se fue enriqueciendo y, al mismo tiempo, entrelazando con el concepto de pasión. Así pues, naturalismo y pasión son los dos conceptos fundamentales de este estudio sobre la filosofía de Spinoza.

No obstante, como toda *creatio ex nihilo* es una ilusión, hay que decir que esta investigación cuenta con un inmenso trabajo ya realizado por los valiosos estudios que sobre la filosofía de Spinoza han aparecido en las últimas décadas.

No estamos ya en la situación de descrédito o falta de reconocimiento que Spinoza sufrió por parte de sus contemporáneos. La filosofía de Spinoza goza hoy de un auge y un protagonismo que trasciende las fronteras de la filosofía misma. Hay numerosos grupos y proyectos de investigación sobre el pensamiento de Spinoza. En este sentido, cabe destacar, en nuestro país, la labor del *Seminario Spinoza* constituido desde 1990; pero también el trabajo realizado por l'Association des Amis de Spinoza y *del Groupe de recherches spinozistes* en Francia. Economistas, neurobiólogos y psicólogos también han mostrado interés por la filosofía de Spinoza. Sirve de ejemplo, en este sentido, el conocido libro de A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the feeling Brain*², que conecta a Spinoza con las investigaciones neurobiológicas actuales acerca del papel decisivo de las emociones en el campo de la racionalidad práctica y de la ética.

Ahora bien, el objeto concreto de este interés por la filosofía de Spinoza es, especialmente, su teoría de las pasiones. En este sentido, hay que destacar el giro que en los últimos años han dado las investigaciones acerca de la afectividad en la filosofía de Spinoza. La imagen que tenemos hoy de Spinoza no es la de un racionalista absoluto que niegue cualquier tipo de entidad y valor a las pasiones. Han pasado ya los años en los que los spinozistas concibieran las pasiones como una cuestión sugerente, pero secundaria.³ Desde los años 60 del siglo pasado se ha producido una recuperación y revalorización de la filosofía de las pasiones de Spinoza como una cuestión central de su pensamiento, en la que convergen problemas ontológicos, éticos, epistemológicos, etc..

Uno de los puntos de partida fundamentales de este despertar de la investigación en torno a los afectos en la filosofía de Spinoza tiene lugar con el trabajo de A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*⁴. En esta obra Matheron nos ofrece un análisis

² Damasio, A., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the feeling Brain*, Harcourt, Orlando, 2003.

³ Para una magnífica reconstrucción de la historia y el estado de la investigación acerca de los afectos en Spinoza, véase la excelente introducción de Fernández, E. & De la Cámara, M.L., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007.

⁴ Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions Minuit, Paris, 1969

preciso del fundamento y desarrollo de la vida pasional individual e interhumana, proporcionándonos así una descripción detallada de los mecanismos a través de los cuales las pasiones se originan, se derivan unas de otras y se transforman en afectos activos por mediación de la razón y de la política. A la dimensión política de los afectos también presta atención la excelente obra de Pierre-François Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*⁵. Una de las principales aportaciones de esta rigurosa y sugerente obra es mostrar que las pasiones constituyen uno de los campos de funcionamiento de la experiencia, junto con el lenguaje y la historia y que, en ese sentido, ha de reevaluarse su estatuto y función en la filosofía de Spinoza. *Geometria delle passioni*⁶ de R. Bodei aportó una amplia y muy bien documentada perspectiva histórica de la concepción de los afectos. Bodei dibuja con trazos exactos el contexto en el que surge la teoría de las pasiones de Spinoza, y diferencia su propuesta de un *ordo amoris* de otras políticas de las pasiones como la jacobina.

En el ámbito anglosajón también hay magníficos trabajos dedicados a dilucidar la teoría de las pasiones de Spinoza. Un buen ejemplo es el estudio de S. James, *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*⁷. En el ámbito hispanoamericano fueron pioneros los trabajos de M. Allendesalazar, *Filosofía, pasiones y política* y de G. Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*⁸.

La labor de los congresos también es digna de mención. En este sentido, destaca la III Conferencia de Jerusalén, dedicada al análisis del libro III de la *Ética*, cuyas actas fueron publicadas por Y. Yovel (ed.) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*⁹. En nuestro país, en el congreso sobre la *Ética* de Spinoza cuyos textos fueron editados por A. Domínguez, *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*¹⁰, se dedicaron dos secciones temáticas a reflexionar sobre la filosofía de Spinoza como ética del deseo y, en general, sobre las relaciones entre razón y pasión. La labor emprendida allí tuvo continuidad en el *Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Espinosa: Ética e Política*¹¹ cuyas actas fueron editadas por J. Blanco-Echauri, y en los que hubo numerosas intervenciones que reflexionaron acerca de la ética y la política de los afectos de Spinoza. En este campo, merece una consideración especial, el congreso internacional celebrado en 2001 dedicado específicamente a la teoría de los afectos de Spinoza y de cuyo fruto resultó el volumen editado por E. Fernández y M. L. De la Cámara, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*.¹²

De esta monografía sobre los afectos, así como del congreso que le dio lugar, queremos destacar especialmente la reflexión crítica que en ellos se realiza sobre este giro producido en los últimos años en la investigación acerca de los afectos. Y ello porque, tal y como señalan E. Fernández y M. L. De la Cámara lo importante no es tanto que en la actualidad se hayan multiplicado los trabajos sobre los afectos en la filosofía de Spinoza, y,

⁵ Moreau, P.-F., *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.

⁶ Bodei, R. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Feltrinelli, Milano, 1991.

⁷ James, S., *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*⁷. Clarendon Press, Oxford, 1997.

⁸ Allendesalazar, M., *Filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988; Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa, Barcelona, 1990.

⁹ Yovel, Y. (ed.) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999.

¹⁰ A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992.

¹¹ Blanco-Echauri, J. (ed.), *Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Espinosa: Ética e Política*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999.

¹² Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (eds), *op. cit.*

en este sentido, el aumento de conocimientos, cuanto el cambio de perspectiva que entraña en la revalorización de los afectos. “No se trata sólo del rescate de un tema olvidado históricamente – lo que en sí mismo ya es importante- sino sobre todo de la recuperación de la función vertebradora de una cuestión en torno a la que gravitan otras partes del sistema”¹³. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* es la plasmación de este giro producido y, en ese sentido, supone un punto de referencia fundamental para cualquier estudio sobre la afectividad en la filosofía de Spinoza.

De aquí parte el presente trabajo. Éste se inscribe en la línea de los trabajos que han puesto de manifiesto la doble dimensión ontológica y ética de los afectos en la filosofía de Spinoza, y lo que pretende es contribuir a esclarecer ese doble aspecto de la afectividad. La puesta en relación de la teoría de las pasiones de Spinoza con el naturalismo ontológico y ético que caracteriza a su filosofía es una manera de dilucidar ese doble carácter de los afectos, y, por tanto, puede ser una de las aportaciones principales de este trabajo.

Es cierto que el término “naturalismo” tiene una larga historia, y, con ella, diversos significados y valencias. Sin embargo, y al igual que ocurre con los afectos, en las últimas décadas ha dejado de ser un término denostado para ir adquiriendo matices y ser recuperado sobre todo por aquellos que ven en la filosofía de Spinoza una ontología de la immanencia.¹⁴ Los trabajos de M. Gueroult, G. Deleuze y el ya citado A. Matheron son un punto de partida ineludible.¹⁵ Todos ellos se refieren a la discusión en torno al naturalismo, panteísmo y ateísmo de la filosofía de Spinoza.

Nuestro propósito, en este sentido, es mostrar que la filosofía de Spinoza se orienta hacia posiciones cada vez más naturalistas; en segundo lugar, se trata de distinguir y relacionar el aspecto ontológico y ético de este naturalismo; y en último lugar, sacar a la luz el nexo que existe entre este naturalismo ontológico y ético y la teoría de las pasiones de Spinoza. De este modo, se puede dilucidar la trabazón que existe en la filosofía spinoziana entre el ser y el valor, o entre la ontología y la ética, a través de dos conceptos, a saber, el de naturalismo y el de pasión, y de la relación entre ambos. Éste es uno de los objetivos fundamentales del presente trabajo.

La estructura de la argumentación desarrollada para llevar a cabo este propósito refleja en su orden de exposición la de la *Ética* de Spinoza. Y ello no sólo porque ésta es el punto de referencia básico de este estudio, sino porque al hacerlo así reflejamos el propio modo de razonar o de pensar de Spinoza. En este sentido, en la primera parte (capítulo 1 y 2) se hace referencia al naturalismo ontológico; en la tercera parte, al naturalismo práctico (capítulo 5 y 6); y entre una y otra, se encuentran los capítulos centrales dedicados a la teoría de las pasiones de Spinoza (capítulo 3 y 4). Tras reflexionar acerca de los elementos antinaturalistas que pueden hallarse en la obra de Spinoza (capítulos 7 y 8), e iniciar la labor de reconstrucción de las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano y así de su teoría de las pasiones (capítulo 9), hemos expuestos los tópicos estoicos y los spinozistas también de acuerdo con este orden (capítulo 10).

¹³ *Loc. cit.*, p. 11.

¹⁴ Negri A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Feltrinelli, Milán, 1981; Yovel, Y., *Spinoza: el marrano de la razón*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995. Trad. M. Cohen. Ed. original, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989.

¹⁵ Cf. Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, vol I., Aubier, Paris, 1968 ; Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Paris, 1969 ; Íd., *Spinoza. Philosophie pratique*. PUF, Paris, 1970.

El objetivo que persigue el capítulo 1 es triple. En primer lugar, se trata de mostrar que la ontología de Spinoza es naturalista; en segundo lugar, qué tipo de naturalismo es el propiamente spinoziano; y en tercer lugar, se intenta responder a la cuestión de si la Naturaleza, que se dice en muchos sentidos en la filosofía de Spinoza, puede decirse también en un sentido pasional. Para ello retomamos la definición de naturalismo de la que partíamos y aplicamos sus condiciones al planteamiento de Spinoza, realizando un recorrido por el libro I de su *Ética*. En este sentido, había que mostrar que en la filosofía de Spinoza lo real es Naturaleza, y que desde esta concepción, se combate toda forma de mistificación, y fundamentalmente aquella que nos presenta lo real como algo sobrenatural y trascendente a la naturaleza misma, sea cual sea el rostro que esto sobrenatural presente. El teleologismo y el antropomorfismo, así como la noción de Dios creador, trascendente y juez, son ilusiones que quedan corregidas cuando son contempladas por la lente de Spinoza.

Ahora bien, el naturalismo ontológico puede expresarse de muchas formas diferentes. Y por ello nos vimos obligados a determinar, en favor de la concreción y precisión, los rasgos propios del naturalismo ontológico de Spinoza, es decir, su dinamismo y, hasta cierto punto, su materialismo.

Finalmente, tratamos de mostrar que, en virtud de estas dos características propias del naturalismo de Spinoza, éste establecía y cumplía las condiciones de posibilidad para pensar desde un punto de vista ontológico las pasiones. Nos preguntamos, entonces, si la ontología de Spinoza podía ser una ontología de la pasión. La respuesta fue afirmativa, pero también cauta. De este modo, precisamos el sentido que una ontología tal podía tener en la filosofía de Spinoza y que es siempre regional, porque la pasión es un elemento constitutivo de esa parte de la Naturaleza que es el hombre, y nunca general o absoluto, porque es imposible que Dios padezca. La pasión no es, pues, el Ser, pero sí es un modo suyo, un modo finito y humano de ser.

Pero si la pasión es un modo humano de ser, hay que determinar qué es el hombre para entender con mayor exactitud y profundidad qué quiere decir esto. Ello nos llevó en el capítulo 2 a analizar algunas tesis fundamentales de la antropología de Spinoza, a saber, en primer lugar, la idea de que el hombre es un modo finito; en segundo lugar, la tesis de que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios, esto es, el cuerpo y el alma, de manera que tuvimos que pensar el denominado problema “mente-cuerpo” desde la filosofía de Spinoza; y, en tercer lugar, la tesis según la cual la excelencia del alma humana y, así, lo propio del hombre reside en el conocimiento y en su correspondiente contrapartida corporal, es decir, en su capacidad para tener ideas adecuadas y las afecciones corporales que les corresponden, lo cual nos condujo de nuevo a los afectos. En último lugar, tratamos de mostrar que el enfoque de Spinoza en la antropología del libro II de la *Ética* es naturalista. Y ello porque, en primer lugar, el hombre se contempla desde la Naturaleza; en segundo lugar, el alma se contempla desde el cuerpo, sin que ello implique reducción de uno al otro, ni reciprocidad causal entre ambos; y en tercer lugar, se contempla al alma y al cuerpo desde los afectos.

Dilucidar la definición de los afectos que aparece en el libro III de la *Ética* fue la tarea principal que acometimos en el capítulo 3. En primer lugar, prestamos atención a la primera parte de la definición del afecto, y en concreto, al sentido conjuntivo y disyuntivo que podía tener la expresión *et simul* que en ella aparece. La cuestión de determinar en qué medida considera Spinoza que los afectos tienen una dimensión corporal (en tanto afecciones corporales) y mental (en tanto ideas de estas afecciones) era relevante para

comprender con mayor precisión la naturaleza de los afectos, qué relación exacta tienen con esos modos de la *Natura naturata* que son el cuerpo y el alma, y, así, en último lugar, con el hombre.

En una segunda aproximación a la definición de afecto, consideramos una de las distinciones fundamentales que se establecen en la *Ética*, a saber, la distinción entre afectos activos y pasivos. Y en tercer lugar, nos referimos a una de las tesis principales de la teoría de las pasiones de Spinoza, a saber, aquella según la cual las pasiones son cosas naturales que no se oponen por definición a la razón. Tras una breve alusión al método con el que Spinoza estudia las pasiones y la taxonomía de éstas que propone, finalmente nos referimos a la importancia y relevancia de la tesis anterior. En este sentido, (finalmente) hicimos una breve reflexión acerca del vínculo que se halla en la filosofía de Spinoza entre mantener una actitud naturalista y conceder a las pasiones una doble dimensión ontológica y ética.

En el capítulo 4 profundizamos en la reflexión acerca de la dimensión ontológica de los afectos en la línea de lo ya desarrollado, pero esta vez en referencia a tres afectos concretos, esto es, los tres afectos primitivos que distingue Spinoza. Además, tratamos también de introducir ciertas consideraciones acerca de la dimensión práctica de la afectividad. En cuanto al afecto primero por excelencia que distingue Spinoza, a saber, el deseo, nos centramos en dos ideas que consideramos fundamentales: en primer lugar, la tesis según la cual el deseo, como forma de *conatus*, es la esencia del hombre; y, en segundo lugar, la tesis de que es el deseo el que determina lo bueno y no lo bueno al deseo.

En cuanto a los otros dos afectos primarios que distingue Spinoza, las alegrías y las tristezas, tratamos de mostrar que Spinoza desarrolla toda una genealogía de las pasiones, cuyo cometido es descifrar el distinto ser y valor de cada una de ellas, y que tal genealogía sitúa en la distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes la clave de bóveda de la *Ética*. Ello nos llevó a analizar pormenorizadamente las definiciones de la alegría y de la tristeza que ofrece Spinoza y a encontrar tres diferencias fundamentales entre ambas pasiones. La primera, que atañe a la ontología, se refiere al aumento o disminución de perfección que suponen la alegría y la tristeza respectivamente; la segunda diferencia está relacionada con una cierta asimilación entre lo bueno y lo alegre por una parte, y lo malo y lo triste por otra, que tiene lugar en la ética de Spinoza; y la última diferencia estriba en la capacidad de transformarse en un afecto activo que sólo tienen la alegría y el deseo y no la tristeza. En último lugar, a partir del reconocimiento de la doble dimensión teórica y práctica que tienen estos tres afectos primarios, expusimos la tesis de acuerdo con la cual en la filosofía de Spinoza la afectividad es un puente entre la ontología y la ética.

En los capítulos siguientes seguimos indagando en la dimensión práctica de los afectos. De este modo, en los capítulos 5 y 6 se consideran las tesis principales de la reflexión ética de Spinoza con el objetivo de determinar qué papel juega la pasión y la afectividad en ella. Para ello se lleva a cabo un análisis minucioso de los libros IV y V de la *Ética*. Prestamos especial atención a tres conceptos que son fundamentales: el concepto de libertad y su opuesto, el de servidumbre; el concepto de virtud; y el de felicidad. El análisis de estos tres conceptos se hizo en función de una pregunta que era esencial responder: qué elementos racionales y qué elementos afectivos, tanto pasivos como activos, podían hallarse en la libertad, felicidad y virtud spinozistas.

En el capítulo 5, describimos el proceso por el que ciertas pasiones se convierten en afectos activos. También abordamos problemas relacionados con el aspecto práctico de la afectividad. Así por ejemplo, el final del libro IV de la *Ética* y sus consideraciones acerca

de la condición social de la libertad, nos llevó a realizar una breve incursión en las obras políticas de Spinoza con el propósito de mostrar que también la política y no sólo la ética es para Spinoza una mímica de los afectos. Y especialmente en relación con el libro V, nos referimos a la importante cuestión del *amor intellectualis Dei*, y a su aspecto naturalista, de modo que, finalmente, pusimos de manifiesto que la felicidad tiene un componente afectivo, aunque no pasivo, sino activo, fundamental en el planteamiento de Spinoza.

El capítulo 6 parte del análisis de los libros IV y V de la *Ética* realizado en el capítulo anterior y pretende presentar y sistematizar las principales características de la ética de Spinoza y determinar si ésta puede o no ser una ética de la pasión. En este sentido, este capítulo es el reverso práctico del capítulo 1, donde se planteó esto mismo a propósito de la ontología. Una vez mostrado que la ética de Spinoza es una ética naturalista en cuanto eudemonismo afectivo y racional y, especialmente, en cuanto ética de la alegría, planteamos el problema de la viabilidad o, mejor, de la autenticidad y efectividad de la ética spinoziana. Y ello porque ciertas interpretaciones que han puesto de manifiesto el carácter naturalista de la ética de Spinoza amenazan con socavar lo propio y genuino de una ética. Nuestro objetivo, en este sentido, fue precisar el sentido del naturalismo ético spinoziano, y mostrar que éste no incurre en reduccionismos ni de carácter fisicalista ni intelectualista.

Sin embargo, aún quedaba por afrontar el mayor problema con el que se encuentra la interpretación naturalista de la ontología y la ética de Spinoza, esto es, el libro V de la *Ética* y su tesis acerca de la eternidad del alma. La pregunta principal que nos hicimos en el capítulo 7 fue ésta: ¿supone la eternidad del alma una erradicación absoluta de las pasiones y con ello una condena del estatuto ontológico y el valor moral antes atribuido a éstas? Para responder a esta cuestión realizamos una serie de distinciones y aclaraciones terminológicas: ¿qué significa ser eterno? ¿Qué diferencia hay entre eternidad e inmortalidad? ¿Qué relación establece Spinoza entre eternidad y moralidad? En segundo lugar, tratamos de dilucidar el vínculo que establece Spinoza entre esos conceptos y su teoría de las pasiones. En concreto, pensamos la posibilidad de que el amor intelectual de Dios, referido sólo al alma, fuese un afecto activo, peculiar por su condición eterna, y que, en ese sentido, fuese un elemento constitutivo de la eternidad spinoziana. En virtud de ello el concepto de afecto tal y como éste es pensado por Spinoza en los libros precedentes sufre una transformación y ello nos llevó a analizar la referencia de Spinoza al sentimiento de eternidad en un intento de devolver el concepto de afecto a su campo semántico habitual y así salvar la coherencia con los libros anteriores.

En el capítulo 8 tratamos de hacer una lectura del *corpus* de Spinoza rastreando aquellos fragmentos que podían apoyar o, por el contrario, refutar nuestra interpretación naturalista de la filosofía spinoziana. Nos propusimos, pues, analizar las obras de Spinoza desde la pregunta por el papel ontológico y ético que en éstas se concede a las pasiones. También tuvimos en cuenta otros tópicos relacionados con la actitud naturalista de la filosofía de Spinoza y, así, nos preguntamos por la relación que se establece entre la razón y las pasiones, la distinción entre afectos activos y pasivos, y el papel que se otorga a la naturaleza en las diferentes obras de Spinoza. De este modo, pudimos corroborar la hipótesis de un creciente naturalismo en la filosofía de Spinoza, desde el naturalismo inicial del KV, que está en vías de conceder una categoría ontológica y un valor ético importante a la pasión en la medida en que reconoce que las buenas pasiones son una parte constitutiva de lo que somos como seres humanos, hasta el naturalismo jovial y pleno del TP, pasando por la mediación del TIE y su incipiente reconocimiento de la relevancia de los afectos para la ética, luego desarrollada en el TTP en el campo de la política.

Se ha creído conveniente aludir en el apéndice de este estudio a la presencia de la filosofía antigua y especialmente del estoicismo en la filosofía de Spinoza con la finalidad de mostrar cuáles son las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano y de su teoría de las pasiones. De ahí que no se entre en un análisis pormenorizado de las tesis fundamentales del estoicismo, ni de ninguna otra corriente antigua de pensamiento, si no es por la relevancia que éstas puedan tener para esta cuestión.

Partimos de las referencias explícitas a autores griegos y romanos que se hallan en la obra de Spinoza con el objetivo de determinar qué presencia y qué papel tiene la Antigüedad en la filosofía de Spinoza. Destacamos, en este sentido, las referencias muy numerosas, pero también muy críticas a la filosofía aristotélica. La correspondencia con H. Boxel resultó fundamental para reconstruir la visión que Spinoza tenía de la Antigüedad, y, especialmente en lo que atañe a la teoría de las pasiones, el prefacio del libro V de la *Ética*, donde Spinoza discute explícitamente la concepción y terapia de las pasiones que proponen los estoicos, fue una de las alusiones más valiosas, porque nos permitió encontrar en el estoicismo una, y quizá la principal, de las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano. Y ello especialmente en lo que se refiere al Séneca de las tragedias y de las *Epístolas morales*.

En el último capítulo y de modo más detallado, se trató de entablar un diálogo entre Spinoza y el estoicismo a partir de las referencias explícitas e implícitas antes señaladas. En este sentido, fue necesario mostrar cuáles son los tópicos estoicos con los que la filosofía de Spinoza discute, bien para apoyar sus propias tesis, bien para deslindar y precisar su propia posición ante ciertos problemas determinados. Esta confrontación con el estoicismo nos permitió hallar algo que era propio de la actitud naturalista de Spinoza y que es precisamente su compromiso con la dimensión ontológica y el valor ético fundamental de las pasiones.

Todo este camino lo hemos recorrido ayudándonos de los siguientes instrumentos de trabajo. En cuanto a las fuentes, hemos utilizado la edición Gebhardt de la *opera* de Spinoza y las ediciones castellanas de la obra de Spinoza preparadas por Vidal Peña y A. Domínguez¹⁶. En cuanto a la *Ética*, hemos seguido en lo fundamental, tal y como muestran las citas, la edición de Vidal Peña. Pero también hemos consultado, para aspectos concretos, la edición de A. Domínguez y otras ediciones críticas como la reciente edición italiana preparada por P. Cristofolini¹⁷. Citamos el texto latino cuando la expresión original es objeto de la discusión y en el caso de los fragmentos más relevantes para la argumentación. En los demás casos, hemos optado por referirnos a la traducción castella con el propósito de conseguir una mayor homogeneidad en la escritura.

Finalmente, también nos han sido de gran ayuda las interpretaciones clásicas y más recientes de la obra de Spinoza. En este sentido, hemos utilizado una selección de los trabajos que hemos creído más representativos no sólo de los spinozistas de nuestro país, sino también de Francia, Italia, Reino Unido, etc., y en lo que concierne a la filosofía antigua, nos hemos apoyado en trabajos de especialistas como A. Long, F. Akkerman y O. Proietti.

¹⁶ Spinoza, B. *Opera*. Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1972; *Ética*. Introducción, traducción y notas Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987, 1ª reimp. 1999, 5ª 2006; *Ética*. Edición y traducción A. Domínguez. Trotta, Madrid, 2000.

¹⁷ Spinoza, B. *Etica*. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini. Edizioni ETS, Pisa, 2010.

RIASSUNTO

Il proposito principale di questo lavoro consiste nel chiarire la relazione che esiste nella filosofia spinoziana fra essere e valore, fra ontologia ed etica, attraverso due concetti, quello di naturalismo e quello di passione.

La struttura dell'argomento, sviluppata per portare a termine questo proposito, riflette nel suo ordine di esposizione quello dell'*Etica* di Spinoza; questo non solo perché essa è il punto di riferimento basilare di questo studio, ma perché così facendo riflettiamo il modo di ragionare o di pensare proprio di Spinoza. In questo senso, nella prima parte (primo e secondo capitolo), si fa riferimento al naturalismo ontologico; nella terza parte, al naturalismo pratico (quinto e sesto capitolo); fra una e l'altra, si trovano i capitoli centrali dedicati alla teoria delle passioni di Spinoza (terzo e quarto capitolo). Dopo aver riflettuto sugli elementi antinaturalisti che possono trovarsi nell'opera di Spinoza (settimo e ottavo capitolo) e avere iniziato il lavoro di ricostruzione delle fonti classiche del naturalismo spinoziano, così come della teoria delle passioni (nono capitolo), abbiamo esposto i topic stoici e spinoziani rispettando ugualmente quest'ordine (decimo capitolo).

L'obiettivo del primo capitolo è triplice. In primo luogo si cerca di mostrare che l'ontologia di Spinoza è naturalista; in secondo luogo che tipo di naturalismo è quello propriamente spinoziano; in terzo luogo si prova a stabilire se la "Natura", utilizzata in molti sensi nella filosofia di Spinoza, si può ugualmente intendere in riferimento alle passioni.

Per questo scopo abbiamo ripreso la definizione di naturalismo dalla quale siamo partiti e abbiamo applicato le sue condizioni all'impostazione di Spinoza, realizzando un percorso attraverso il primo libro della sua *Etica*. In questo senso bisognava mostrare che nella filosofia di Spinoza ciò che è reale è la Natura e che a partire da questa concezione si combatte qualsiasi forma di mistificazione, soprattutto quella che ci presenta quello che è reale come qualcosa di sovrannaturale e che trascende la stessa natura, a prescindere dall'aspetto che questo sovrannaturale presenta.

Tuttavia il naturalismo ontologico può esprimersi in diverse forme. Per questa ragione ci siamo visti obbligati a determinare, ai fini della concretezza e della precisione, i tratti propri del naturalismo ontologico di Spinoza, cioè il suo dinamismo e fino a un certo punto il suo materialismo.

Alla fine abbiamo cercato di mostrare che il naturalismo di Spinoza, in virtù di queste due caratteristiche, stabiliva e rispettava le condizioni di possibilità di pensare le passioni da un punto di vista ontologico. Ci siamo chiesti dunque se l'ontologia di Spinoza poteva essere un'ontologia della passione. La risposta è stata affermativa, ma cauta. In questo modo abbiamo precisato il significato che una tale ontologia poteva avere nella filosofia di Spinoza e che è sempre parziale, perché la passione è un elemento costitutivo di quella parte della Natura che è l'uomo, però mai generale o assoluto, perché è impossibile che Dio soffra. La passione non è l'Essere, ma è invece un suo modo, un modo finito e umano di essere.

Ma se la passione è un modo umano di essere, bisogna determinare che cos'è l'uomo per capire con più esattezza e profondità che cosa significa. Questo ci ha portato ad analizzare nel secondo capitolo alcune tesi fondamentali dell'antropologia di Spinoza, cioè

in primo luogo l'idea che l'uomo è un modo finito; in secondo luogo, la tesi secondo la quale l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio, cioè il corpo e l'anima, di modo che abbiamo dovuto riflettere sul problema denominato "mente-corpo" a partire dalla filosofia di Spinoza; e in terzo luogo la tesi secondo la quale l'eccellenza dell'anima umana e anche l'essenza dell'uomo risiede nella conoscenza e nella sua corrispondente contropartita corporale, ovvero la sua capacità di avere idee adeguate e le affezioni corporali che gli corrispondono, cosa che ci ha condotto nuovamente agli affetti. In ultimo luogo abbiamo cercato di mostrare che l'approccio di Spinoza nell'antropologia del secondo libro dell'*Etica* è naturalista.

Chiarire la definizione degli affetti che appare nel terzo libro dell'*Etica* è stato il lavoro principale che abbiamo iniziato nel terzo capitolo. In primo luogo abbiamo prestato attenzione alla prima parte della definizione di affetto e, in concreto, al senso congiuntivo e disgiuntivo che poteva avere l'espressione *et simul* che in essa appare. La questione di determinare in che misura Spinoza considera che gli affetti abbiano una dimensione corporale, in quanto affezioni corporali, e mentale, in quanto idee di queste affezioni, era rilevante per comprendere con più precisione la natura degli affetti, che relazione esatta abbiano con quei modi della *Natura naturata* che sono corpo e anima e così in ultimo luogo con l'uomo.

In una seconda approssimazione alla definizione di affetto abbiamo preso in considerazione una delle distinzioni fondamentali che si stabiliscono nell'*Etica*, cioè la distinzione fra affetti attivi e passivi. In terzo luogo abbiamo fatto riferimento a una delle tesi principali della teoria delle passioni di Spinoza, quella, cioè, secondo la quale le passioni sono cose naturali che non si oppongono per definizione alla ragione. Per ultima cosa abbiamo fatto una breve riflessione sul vincolo che esiste, nella filosofia di Spinoza, fra il mantenere una visione naturalista e il concedere alle passioni una doppia dimensione ontologica ed etica.

Nel quarto capitolo abbiamo approfondito la riflessione riguardo la dimensione ontologica degli affetti in linea con ciò che è già stato sviluppato, ma stavolta in riferimento a tre affetti in concreto, ossia i tre affetti primitivi che distingue Spinoza. Inoltre abbiamo anche cercato di introdurre certe considerazioni riguardo la dimensione pratica dell'affettività. In quanto al primo affetto per eccellenza che distingue Spinoza, il desiderio, ci siamo concentrati su due idee che abbiamo considerato fondamentali: in primo luogo la tesi secondo la quale il desiderio, come forma di *conatus*, è l'essenza dell'uomo e in secondo luogo, la tesi secondo la quale è il desiderio che determina il bene e non il bene che determina il desiderio.

Per quanto riguarda gli altri due affetti primari che distingue Spinoza, le allegrie e le tristezze, abbiamo cercato di mostrare che Spinoza sviluppa tutta una genealogia delle passioni, il cui compito è quello di decifrare il diverso essere e valore in ognuna di esse, e che tale genealogia colloca la struttura portante dell'*Etica* nella distinzione fra passioni allegre e passioni tristi. Questo ci ha portato ad analizzare dettagliatamente le definizioni dell'allegria e della tristezza che offre Spinoza e a trovare tre differenze fondamentali in entrambe le passioni. La prima, che riguarda l'ontologia, si riferisce all'aumento o alla diminuzione della perfezione che rispettivamente presuppongono l'allegria e la tristezza. La seconda differenza è collegata con una certa assimilazione tra il buono e l'allegro da una parte e il male e il triste dall'altra, che ha luogo nell'etica di Spinoza; infine l'ultima differenza poggia sulla capacità che hanno l'allegria e il desiderio di trasformarsi in un affetto attivo, capacità che non possiede la tristezza. In ultimo luogo, partendo dal

riconoscimento della doppia dimensione teorica e pratica che hanno questi tre affetti primari, abbiamo esposto la tesi secondo la quale nella filosofia di Spinoza l'affettività è un ponte tra ontologia ed etica.

Nei seguenti capitoli abbiamo continuato a indagare circa la dimensione pratica degli affetti. Pertanto, nei capitoli quinto e sesto si analizzano le tesi principali della riflessione etica di Spinoza con l'obiettivo di determinare che ruolo giocano in essa la passione e l'affettività. Per questo si porta a termine un'analisi minuziosa dei libri quarto e quinto dell'*Etica*. Abbiamo prestato un'attenzione speciale a tre concetti che sono fondamentali: il concetto di libertà e il suo contrario, quello della servitù, il concetto di virtù e quello di felicità. L'analisi di questi tre concetti si è fatta in funzione di una domanda a cui bisognava necessariamente rispondere: quali elementi razionali e quali elementi affettivi, sia passivi che attivi, si potevano trovare nella libertà, nella felicità e nella virtù spinoziane.

Nel quinto capitolo abbiamo descritto il processo per il quale certe passioni si convertono in affetti attivi. Inoltre abbiamo trattato problemi collegati all'aspetto pratico dell'affettività. In questo modo, ad esempio, la fine del quarto libro dell'*Etica* e le sue considerazioni circa la condizione sociale della libertà ci hanno portato a realizzare una breve incursione nelle opere politiche di Spinoza, con il proposito di mostrare che anche la politica e non solo l'etica è per Spinoza una mimica degli affetti. Specialmente in relazione con il libro quinto ci siamo riferiti all'importante questione dell'amor *intellectualis dei* e del suo aspetto naturalista di modo che, come ultima cosa, abbiamo messo in evidenza come la felicità possieda una componente affettiva attiva piuttosto che passiva, fondamentale nel pensiero di Spinoza.

Il sesto capitolo inizia con l'analisi dei libri quarto e quinto dell'*Etica* realizzata nel precedente capitolo e ha come scopo quello di presentare e sistematizzare le principali caratteristiche dell'etica di Spinoza e determinare se questa può essere o no un'etica della passione. In questo senso questo capitolo è il rovescio pratico del primo capitolo, nel quale si è trattato questo stesso argomento a proposito dell'ontologia. Una volta mostrato che l'etica di Spinoza è un'etica naturalista in quanto edonismo affettivo e razionale e, specialmente, in quanto etica dell'allegria, abbiamo esposto il problema della realizzabilità o meglio dell'autenticità e dell'effettività dell'etica spinoziana. E questo perché certe interpretazioni che hanno messo in evidenza il carattere naturalistico dell'etica di Spinoza minacciano di scalzare l'aspetto proprio e genuino dell'etica. Il nostro obiettivo, in questo senso, è stato quello di evidenziare il significato del naturalismo etico spinoziano e mostrare che esso non incorre in riduzionismi né di carattere fisico né intellettuale.

Tuttavia rimaneva ancora da affrontare il maggior problema a cui va incontro l'interpretazione naturalista dell'ontologia e dell'etica di Spinoza, cioè il quinto libro dell'*Etica* e le sue tesi circa l'eternità dell'anima. La domanda principale che ci siamo fatti nel settimo capitolo è stata questa: l'eternità dell'anima presuppone uno sradicamento assoluto delle passioni e con esso una condanna dello statuto ontologico e del valore morale precedentemente attribuito a queste? Per rispondere a questa questione abbiamo proposto una serie di distinzioni e chiarimenti terminologici: che cosa significa essere eterno? Che differenza c'è tra eternità e immortalità? Che relazione Spinoza stabilisce tra l'eternità e la moralità? In secondo luogo, abbiamo cercato di chiarire il vincolo che stabilisce Spinoza fra questi concetti e la sua teoria delle passioni. Concretamente, abbiamo pensato alla possibilità che l'amore intellettuale di Dio, riferito esclusivamente all'anima, fosse un affetto attivo, distintivo della sua condizione eterna, e in questo senso fosse un

elemento costitutivo dell'eternità spinoziana. In virtù di questo, il concetto di affetto, così com'è pensato da Spinoza nei libri precedenti, subisce una trasformazione e questo cambiamento ci ha portato ad analizzare il riferimento di Spinoza al sentimento dell'eternità in un tentativo di restituire il concetto di affetto al suo consueto campo semantico e così preservare la coerenza dei libri precedenti.

Nell'ottavo capitolo abbiamo cercato di presentare una lettura del *corpus* di Spinoza riunendo quei frammenti che potevano appoggiare o, al contrario, confutare la nostra interpretazione naturalista della filosofia spinoziana. Ci siamo proposti, dunque, di analizzare le opere di Spinoza chiedendoci quale fosse il ruolo ontologico ed etico concesso alle passioni. Inoltre, abbiamo tenuto conto degli altri topici messi in relazione con l'attitudine naturalista della filosofia di Spinoza e così ci siamo chiesti quale fosse la relazione che si stabilisce fra la ragione e le passioni, la distinzione tra affetti attivi e passivi e il ruolo che si attribuisce alla natura nelle diverse opere di Spinoza. In questo modo abbiamo potuto confermare l'ipotesi di un crescente naturalismo nella filosofia di Spinoza, dal naturalismo iniziale del KV, che sta per dare una categoria ontologica e un valore etico importante alla passione nella misura in cui riconosce che le buone passioni sono una parte costitutiva di quello che siamo come essere umani, fino al naturalismo gioviale e pieno del TP, attraverso la mediazione del TIE e del suo iniziale riconoscimento dell'importanza degli affetti per l'etica, successivamente sviluppata nel TTP nel campo della politica.

Si è ritenuto conveniente fare riferimento nell'appendice di questo studio alla presenza della filosofia antica e in particolar modo allo stoicismo nella filosofia di Spinoza, con lo scopo di mostrare quali siano le fonti classiche del naturalismo spinoziano e della sua teoria delle passioni. Per questa ragione non si procede a un'analisi dettagliata delle tesi fondamentali dello stoicismo, né di nessun'altra corrente antica di pensiero, se non hanno rilevanza in questa questione.

Siamo partiti dai riferimenti espliciti ad autori greci e romani che si trovano nell'opera di Spinoza per determinare che presenza e che ruolo ha l'Antichità nella filosofia di Spinoza. Abbiamo messo in evidenza, in questo senso, i numerosi riferimenti, anche molto critici, alla filosofia aristotelica. La corrispondenza con H. Boxel è stata fondamentale per ricostruire la visione che Spinoza aveva dell'Antichità. Per quello che riguarda la teoria delle passioni, nella prefazione del quinto libro dell'*Etica*, dove Spinoza contesta esplicitamente la concezione e la terapia delle passioni che propongono gli stoici, si trova una delle allusioni più importanti, che ci ha permesso di scoprire nello stoicismo una, probabilmente la principale, delle fonti classiche del naturalismo spinoziano. E questo soprattutto per quello che si riferisce al Seneca delle tragedie e delle *Epistole Morali*.

Nell'ultimo capitolo in modo più approfondito si è avviato un dialogo tra Spinoza e lo stoicismo, partendo dai riferimenti espliciti e impliciti precedentemente segnalati. In questo senso è stato necessario mostrare quali sono i topici stoici che la filosofia di Spinoza affronta, sia per appoggiare le sue tesi, sia per definire e precisare la propria posizione su alcuni problemi determinati. Questo confronto con lo stoicismo ci ha permesso di trovare qualcosa che era proprio dell'attitudine naturalista di Spinoza e che è esattamente il suo impegno con la dimensione ontologica e il valore etico fondamentale delle passioni.

PRELIMINARES: ¿Qué significa *naturalismo*?

El título de este trabajo es “naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza”. El primero de los términos, es decir, el de “naturalismo” es un término polisémico y polémico, que ha sido objeto de apologías y críticas por parte de muy diferentes tradiciones filosóficas. Por todo ello, es necesario aclarar, en primer lugar, qué entendemos por “naturalismo”. Responder a esa pregunta nos llevará a distinguir entre un naturalismo ontológico y otro ético.

1. Naturalismo ontológico.

“Puede definirse “naturalismo” como la actitud filosófica, o la doctrina filosófica, o ambas a un tiempo, que estiman la Naturaleza, y las cosas en ella, como las únicas realidades existentes.”¹⁸ Esta definición es la más general que puede darse de naturalismo. De hecho, es tan amplia que es más razonable restringir este término para lograr una mayor concreción.

En este sentido, una de las constantes que se pueden observar en las filosofías naturalistas, es la negación de lo que podría llamarse “sobrenaturalismo”, entendiéndolo por este último no la afirmación de que todo lo que hay es sobrenatural, sino simplemente la afirmación de que hay, o puede haber, además de lo natural – de lo que a veces se ha llamado “este mundo” en contraposición con “el otro mundo”- algo sobrenatural. El naturalismo negaría lo sobrenatural pero no necesariamente ciertas realidades tales como el “espíritu”, la “razón”, las “ideas”, etc.. En efecto, estas realidades no necesitan ser propiamente hablando sobrenaturales. Desde este punto de vista, el naturalismo sería decididamente “antiteológico”, pero no “antiespiritualista” o “antiplatónico”¹⁹.

Podríamos hacer aquí también una breve historia del término naturalismo y de todos los intentos de ponerle restricciones para hacerlo más preciso. En esta historia aparecen autores de muy distintas corrientes filosóficas, tales como Dilthey, Dewey o Deleuze, lo que es signo ya de la polisemia del término.

Según Dilthey el naturalismo es una concepción del mundo estrechamente ligada al materialismo en la cual no cabe ningún reino “ideal”. De este modo, contrapone el naturalismo a las concepciones que él llama “idealismo objetivo” e “idealismo de la libertad”.²⁰

También Dewey, por su parte, afirma que es impropio considerar que el espiritualismo metafísico, el idealismo y otras doctrinas afines sean o puedan ser naturalistas. Estas doctrinas podrían ser, a lo sumo, “antisobrenaturalistas”, pero no por ello son todavía naturalistas. Dewey fundamenta su concepción del naturalismo y del sobrenaturalismo en una idea de hombre. Todas las formas de naturalismo o de antinaturalismo, espiritualistas o racionalistas, se basan en la idea de que el hombre es un ser depravado que necesita alguna especie de salvación. Lo que hacen estos “pseudonaturalismos” es afirmar que la salvación en cuestión se halla en la contemplación

¹⁸ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona. 1ª ed. revisada y actualizada en Ariel Referencia., 1994, p. 2507.

¹⁹ Cf. *Loc. cit.*, p. 2507.

²⁰ *Ibid.*

de un mundo inteligible, en la incorporación a la razón universal, etc.. En tal caso, si se admite la premisa indicada, es más franco adherirse al sobrenaturalismo, el cual tiene la ventaja de que explica la salvación por la “redención” y centra el reino de lo no natural en lo personal divino²¹.

En cuanto al naturalismo contemporáneo, hay tantas variedades que se hace difícil apuntar características comunes. No obstante, según propone J. B. Pratt, se podría considerar que la superación del racionalismo tradicional, considerado como una investigación del mundo de las esencias a diferencia de la investigación naturalista del mundo de la existencia, es lo propio del naturalismo. En esta línea, también se encuentra la caracterización de E. Gilson del naturalismo contemporáneo, como una reacción de la “existencia” contra la “esencia”, y en particular, la esencia tal y como fue definida por quienes trataron de reducir la realidad a la razón²².

No obstante, se impone la diversidad de los sentidos del término. Hay naturalismos reduccionistas y no reduccionistas, naturalismos que toman como modelo a las ciencias naturales y otros que conservan un carácter más humanista, etc.. De este modo, habría que concluir arguyendo que el naturalismo tiene más de actitud que de doctrina y que las calificaciones que podemos darle resultan casi siempre insuficientes, si no las especificamos por medio de otras posiciones. Tal y como concluye Ferrater Mora, es forzoso reconocer que el naturalismo es una tendencia muy general y que en todo caso se opone a todo sobrenaturalismo y a toda filosofía de la trascendencia. Además, es propio de esta actitud naturalista mantener que hay una “continuidad” en todas las realidades, y que, desde luego, el hombre con las instituciones sociales y políticas, las creencias y los hábitos y costumbres, son parte integrante de la Naturaleza, de modo que sus actos y las objetivaciones culturales resultantes de ellos no son enteramente separables de las condiciones naturales, aun si no se explican enteramente como derivaciones de tales condiciones²³.

G. Deleuze, por su parte, podría suscribir esta definición mínima de naturalismo, pues él encuentra el sentido del naturalismo en la desmitificación y desmistificación. Deleuze, además, añade otros matices que enriquecen la definición del término en un sentido que, para nuestro propósito, es de suma relevancia. “¿Cómo impedir –pregunta Deleuze– la ilusión sino por la distinción rigurosa del verdadero infinito y la justa apreciación de los tiempos encajados unos en otros, con los pasos al límite que implican? Éste es el sentido del naturalismo. Entonces, los fantasmas mismos devienen objetos de placer, comprendido en el efecto que producen y que al final aparece tal cual es: un efecto de velocidad y de ligereza, ligado a la interferencia exterior de objetos muy diversos, como un condensado de sucesiones y simultaneidades. El falso infinito es el principio de la desazón del alma. El objeto especulativo y el objeto práctico de la filosofía como naturalismo, la ciencia y el placer, coinciden en este punto. Se trata siempre de denunciar la ilusión, el falso infinito, el infinito de la religión y de todos los mitos teológico-erótico-oníricos en los cuales se expresa.”²⁴

Distinguir en el hombre lo que corresponde al mito y lo que corresponde a la naturaleza, y, en la naturaleza misma, distinguir lo que es verdaderamente infinito y lo que no lo es, éste es precisamente el objeto práctico y especulativo del naturalismo. El primer

²¹ *Ibid.*

²² *Loc. cit.*, p. 2509.

²³ *Loc. cit.*, pp. 2509-2510.

²⁴ G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Trad. A. Abad. Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 353.

filósofo es naturalista, discurre sobre la naturaleza en lugar de discurrir sobre los dioses.”²⁵ Y refiriéndose a la dimensión práctica de este naturalismo, afirma Deleuze que “nunca llegó más lejos la empresa de *desmitificación*. El mito es siempre expresión del falso infinito y de la desazón del alma. Una de las constantes más profundas del naturalismo es denunciar todo lo que sea tristeza, todo lo que es causa de tristeza, todo lo que tiene necesidad de tristeza para ejercer su poder. De Lucrecio a Nietzsche, se ha perseguido y alcanzado el mismo fin. El naturalismo hace del pensamiento una afirmación, de la sensibilidad una afirmación. Ataca los prestigios de lo negativo, destituye a lo negativo de toda potencia, niega al espíritu de lo negativo el derecho de hablar en filosofía”²⁶. El naturalismo se dirige, pues, contra aquellos que usan y abusan de la tristeza para dominar, y no tanto contra la tristeza misma. El naturalismo parece avenirse bien con lo trágico en la medida en que puede reconocer que es imposible erradicar la tristeza absolutamente y, al mismo tiempo, pensar qué podemos hacer y qué no con las tristezas que son parte inevitable de la vida. El naturalismo puede ser trágico y jovial. No hay incompatibilidad entre éstos.

En definitiva, puede concluirse que el naturalismo es una actitud filosófica que mantiene que la Naturaleza y las cosas en ella son las únicas realidades existentes, oponiéndose así a todo sobrenaturalismo y a toda ontología de la trascendencia, es decir, a la tesis de que más allá de este mundo natural hay otro mundo trascendente no natural. El naturalismo es, pues, una ontología de la inmanencia, y, tal y como se ha visto a propósito de Deleuze, es una ontología de la inmanencia que lucha contra las mistificaciones que, sean del signo que sean, crean falsos infinitos y se apoyan en la desazón del alma y la tristeza para asentar su poder. El naturalismo también es, en su dimensión práctica, una ética de la afirmación, una ética de la alegría como dirá Deleuze precisamente de la ética spinozista.

2. Naturalismo práctico.

En el ámbito práctico, el naturalismo tiene principalmente dos sentidos. En primer lugar, mantiene que la ética y la política no son posibles para Dios, sino sólo para esos seres de condición intermedia, situados a medio camino entre aquéllos que pueden todo y aquellos otros que no pueden nada, que son los seres humanos. La primera tesis que caracteriza al naturalismo práctico puede enunciarse así: sin finitud, sin vulnerabilidad, sin fragilidad, y en definitiva, sin padecimiento, no hay ética, ni política posibles.

En esta misma línea de pensamiento, y en segundo lugar, el naturalismo práctico arguye que la ética y la política no deben dirigirse a cercenar la parte pasional de la naturaleza del hombre. Y ello porque todo deber ser impuesto desde fuera, esto es, sin tomar en consideración nuestra naturaleza, es inútil y, en realidad, imposible. La ética y la política son resultado de un esfuerzo que realiza la razón, pero tal esfuerzo no coarta, sino que secunda nuestra naturaleza. De este modo, el propósito de la ética y la política no es extirpar nuestras pasiones, sino orientarlas hacia lo mejor.

²⁵ *Loc. cit.*, pp. 353-354.

²⁶ *Loc. cit.*, pp.354-355.

En conclusión, podemos hallar una línea de continuidad en toda filosofía de actitud naturalista, si atendemos a estas dos aspectos, ontológico y ético, del naturalismo. En este sentido, Deleuze se ha referido antes a Lucrecio y a Nietzsche como dos representantes fundamentales del pensamiento naturalista. De Lucrecio a Nietzsche, dice Deleuze; pero, en medio, Spinoza. En el “entre” de Lucrecio y Nietzsche, y de esa línea naturalista, la filosofía de Spinoza supone un hito fundamental. Se trata, pues, de mostrar precisamente esta tesis, esto es, que Spinoza es un filósofo naturalista, tanto en ontología como en ética; y que esto puede corroborarse si atendemos, especialmente, a su teoría de las pasiones.

¿Por qué Spinoza es naturalista? Y ¿qué tipo de naturalismo es el propiamente spinoziano? ¿Qué representa Spinoza en esa historia naturalista? Ésta son algunas de las preguntas que nos planteamos a continuación.

PRIMERA PARTE:
EL NATURALISMO ONTOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Capítulo 1. LA ONTOLOGÍA NATURALISTA DE SPINOZA COMO ONTOLOGÍA DE LA PASIÓN.

En los preliminares hemos tratado de poner de manifiesto qué significa ser naturalista en el campo de la ontología. La conclusión que alcanzábamos allí hace del naturalismo una actitud filosófica que mantiene que la Naturaleza y, las cosas en ella, son las únicas realidades existentes, oponiéndose, de este modo, a todo sobrenaturalismo, es decir, a la idea de que más allá de este mundo, hay otro mundo trascendente. El naturalismo es, pues, una ontología de la inmanencia, y, tal y como apuntaba Deleuze, es una ontología de la inmanencia que lucha contra las mistificaciones que, ya sean de signo teológico, ya político, crean falsos infinitos y se apoyan en la desazón del alma y la tristeza para asentar su poder. Pues bien, el objetivo que se persigue en este capítulo es mostrar, por una parte, que la ontología de Spinoza es naturalista en el sentido antes señalado, y por otra, determinar qué tipo de naturalismo ontológico es el propiamente spinoziano.

Para ello, lo primero que tenemos que hacer es pensar si la ontología de Spinoza satisface la primera condición que define a una actitud naturalista, esto es, hay que preguntarse si Spinoza concibe lo real como Naturaleza. Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, hay que realizar una segunda labor que consiste en sacar a la luz los rasgos o caracteres propios de la *natura* spinoziana. No obstante, no se pretende analizar exhaustivamente el concepto de naturaleza que maneja Spinoza en su obra. Un análisis tal es una empresa que excede los límites de este trabajo²⁷. Nuestra reflexión acerca de la naturaleza spinoziana está limitada o acotada por la pregunta última que nos hacemos en este primer capítulo y que tiene que ver con el fundamento ontológico que este naturalismo puede prestar a la teoría de las pasiones de Spinoza. Nuestro objetivo último es responder a la cuestión de si la pasión forma parte de lo real concebido como Naturaleza, y así, si la filosofía de Spinoza concede una dimensión ontológica a la pasión. De momento, como decimos, lo primero es mostrar precisamente que lo real es Naturaleza.

1. Naturalismo y panteísmo. Todo es Naturaleza

Deus sive Natura afirma Spinoza en el *Tratado Breve*. Pero también la Naturaleza está presente en la ecuación *Deus sive Substantia* de la *Ética*. En este sentido, es muy conocida la tesis según la cual el *Tratado Breve* se basa en la ecuación Dios=Naturaleza, mientras que la *Ética* lo hace en la ecuación Dios=Sustancia²⁸. El motivo fundamental del *Tratado Breve* es que todas las sustancias pertenecen a una sola e igual Naturaleza, mientras que el

²⁷ Para un análisis detallado del concepto de naturaleza spinoziano, véase Collins, J. D., *Spinoza. On nature*. Southern Illinois University Press, Illinois, 1984. En la introducción Collins nos dice precisamente que el estudio de la naturaleza, en el caso de la filosofía de Spinoza, comprende a la filosofía como un todo y que se especifica sistemática y temáticamente. La naturaleza supone el marco de referencia primero a partir del cual se derivan los otros desarrollos, y desde un punto de vista metodológico, es la base de la deducción (*op. cit.*, p. 24). También es muy interesante y relevante para esta cuestión el trabajo de Espinosa Rubio, L., *Spinoza: Naturaleza y Ecosistema*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.

²⁸ Cf. Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, vol I. Aubier, Paris, 1968. Apéndice nº 6, pp. 471-487, especialmente, pp. 473-487.

de la *Ética* es que todas las naturalezas pertenecen a una sola y misma sustancia.”²⁹ Y así, el naturalismo inicial del *Tratado Breve* se transforma en el panteísmo o sustancialismo de la *Ética*. Dicho de otro modo, pasamos de la identificación directa entre Dios y la naturaleza al protagonismo de Dios como Sustancia, que sólo posteriormente se identifica con la Naturaleza.³⁰

Ahora bien, la tesis que nosotros mantenemos es que en la *Ética* el naturalismo no se pierde, sino que se lleva hasta sus últimas consecuencias (o penúltimas, pues en el libro V los fantasmas del “sobrenaturalismo” podrían volver a hacer aparición)³¹. La evolución de la filosofía de Spinoza desde el *Tratado Breve* hasta la *Ética* (con la excepción de los *Principios de la filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*, que merecen una consideración aparte) habría que plantearla, pues, en términos de un creciente naturalismo más que de un panteísmo³²; naturalismo que, además, ve su máxima expresión, en lo que atañe al campo práctico, en la última obra de Spinoza: su *Tratado Político*. Aunque sea más una cuestión de énfasis que de diferencias radicales en la interpretación, y a riesgo de entrar en la discusión prácticamente interminable entre ambos, preferimos el término “naturalismo” al de “panteísmo” por las razones que se aducirán a continuación.

En primer lugar, en la ecuación Dios=Sustancia, que es la aportación de la *Ética*, sigue estando presente la ecuación Dios=Naturaleza, de modo que el naturalismo del *Tratado Breve* se ve realizado más plenamente en la obra de madurez del pensamiento de

²⁹ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Trad. A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 1ª ed. en Fábula 2001, p. 135. Otro autor muy importante que ha mantenido la interpretación panteísta de la ontología spinoziana es A. Matheron. “Dieu n’est pas extérieur à l’Individu infini ; il n’est pas non plus extérieur aux individus finis, même s’il déborde infiniment chacun d’entre eux pris à part : il est ce qui, en eux, les fait être et les fait comprendre. *Deus quatenus* : le panthéisme fonde l’individualisme métaphysique » (Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions Minuit, Paris, 1969, p. 21)

³⁰ Cf. Espinosa Rubio, L., *op. cit.*, p. 19.

³¹ En este sentido se desarrolla el trabajo de G. Deleuze que parte de los escritos de Gueroult. Deleuze reconoce que hay diferencias entre el naturalismo inicial y el panteísmo final, pero subraya que el naturalismo no se pierde. (cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., pp. 135-136).

³² En el apéndice nº 6 del volumen I de su *Spinoza*, Gueroult distingue en la evolución del *Tratado Breve* hasta la *Ética*, tres estadios que tienden a un mayor panteísmo.

En primer lugar, en los *Diálogos entre el Entendimiento, el Amor y la Razón*, el panteísmo no se afirma plenamente. La Naturaleza es Dios porque ella es el modo y Dios su causa inmanente. Pero no hay identidad. Se trata de una doctrina de corte más neoplatónico donde los atributos constituyen la Naturaleza sin constituir a Dios, pues están privados de sustancialidad, esto es, son modos que pertenecen a la Naturaleza naturante.

El *Tratado Breve* propiamente dicho representa el segundo estadio. En este caso la Naturaleza es Dios porque todos sus atributos, ahora sí dotados de verdadera sustancialidad, están integrados en el Ser infinitamente infinito que se causa a sí mismo. Hay, pues, en este caso una cierta identidad entre Dios y la Naturaleza en virtud de la identificación de los atributos constitutivos de Dios con los atributos constitutivos de la Naturaleza. En tercer lugar, en el apéndice geométrico del *Tratado Breve*, el panteísmo es aún más coherente. La Naturaleza se define como ser infinitamente perfecto, existente por sí (*causa sui*) y, de este modo, coincide exactamente con Dios.

No obstante, en ninguna de estas tres fases el *Tratado Breve* es aún la *Ética*. Y ello porque en el *Tratado Breve* hay una doble laguna que es la que viene a colmar la ecuación Dios=Sustancia de la *Ética*. En el apéndice del *Tratado Breve* se ha probado que todas los atributos implican necesariamente la existencia, pero esto no es probar que esa totalidad hace un ser uno y único, existente necesariamente por sí en tanto que ser único. (cf. Gueroult, M., *op. cit.*, p. 487.)

Spinoza. Para apoyar esta tesis, se analizarán algunas de las apariciones del término *natura* en el libro I de la *Ética*.

En general, se pueden distinguir dos usos del término “naturaleza” en el libro I³³. Un primer uso hace referencia a lo real en su totalidad, al conjunto de las cosas. En este sentido, una de las primeras apariciones de este término tiene lugar en la proposición 5, cuando Spinoza afirma que “in rerum natura non possunt dari duæ, aut plures substantiæ ejusdem naturæ, sive attributi.” También el término “naturaleza” se emplea, en segundo lugar, para designar la esencia (de Dios o de las cosas singulares). En este caso, la proposición 7, donde “naturaleza” designa lo que pertenece a la naturaleza de una sustancia, esto es, el existir, nos puede servir de ejemplo. Junto a estos dos casos, podrían citarse una decena más de apariciones de este término a lo largo del libro I, pero siempre dentro de estos dos usos, que son los principales que pueden distinguirse, sin que esto niegue que la “naturaleza” en el pensamiento de Spinoza sea un concepto polisémico de diverso alcance ontológico³⁴. Para el propósito de esta investigación, el uso más relevante, y por tanto, en el que centramos la indagación, es el primero, esto es, el significado de naturaleza como sinónimo de lo real, del conjunto de las cosas que hay. Dentro de este uso, hay que destacar las siguientes proposiciones.

En primer lugar, la proposición 14 establece que no puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios, y, su primer corolario, señala que de ello se sigue muy claramente que “Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non, nisi unam substantiam, dari, eamque absolute infinitam esse.”³⁵ Corrige así la ontología cartesiana, convirtiendo a la sustancia extensa y la sustancia pensante en dos atributos de esta única sustancia³⁶. Pero lo que nos interesa resaltar aquí es que entre la naturaleza y la sustancia única hay una relación de continuidad, e incluso, de cierta identidad. En la naturaleza no hay sino una única sustancia. La naturaleza no es sino una única sustancia. Esa sustancia, nos ha dicho en la proposición 14, es Dios. Luego, entre Naturaleza, Sustancia y Dios hay una relación de identidad. Y así, la ecuación *Natura sive Deus*, sigue estando presente, de manera implícita en la ontología que nos presenta la *Ética*, ahora sí, mediada por otra ecuación que es la de *Natura sive Substantia*.³⁷ De este modo, “naturaleza” sigue siendo uno de los términos, junto con el de “sustancia” y “Dios”, que Spinoza emplea para designar lo real.

Es más, puede mantenerse una segunda tesis más fuerte, arguyendo que el término “naturaleza” goza de cierta primacía, con respecto a los otros dos términos que Spinoza emplea para referirse a la realidad. El concepto de naturaleza es el concepto más comprensivo, más amplio, que Spinoza tiene para denominar lo real³⁸. De hecho, es este

³³ Aunque, como reconoce Collins, la ocurrencia del término naturaleza es bastante indefinida, (cf. *op. cit.*, p. 44.)

³⁴ Cf. Espinosa Rubio, L, *op. cit.*, p. 17.

³⁵ E, I, 14, corol. I (Geb. II, 56) (62). Las referencias a la obra de Spinoza llevan entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt (Geb.), tomo y página correspondiente a la edición Spinoza, *Opera*. Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1972. A continuación, también entre paréntesis, aparece la página correspondiente a la edición castellana de las obras de Spinoza. En el caso de la *Ética* (E), citamos según la edición preparada por Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987, ⁵2006.

³⁶ E, I, 14, corol. II (Geb. II, 56) (62).

³⁷ Esta tesis se corrobora en la demostración de la proposición 30, donde aparece la ecuación de los tres términos de manera expresa. “In natura non nisi una substantia datur, nempe Deus; nec ullæ aliæ affectiones, quam quæ in Deo sunt, & quæ sine Deo nec esse, nec concipi possunt” E, I, 30, dem. (Geb. II, 71) (84).

³⁸ En este sentido es interesante tener en cuenta los trabajos de A. Naess, sobre lo que él denomina panfísicismo activo y no antropocéntrico, y el desarrollo que supone la lectura que L. Espinosa Rubio hace de la filosofía de Spinoza desde del paradigma ecológico y de la complejidad. Desde este punto de vista, se articulan todos los contenidos que tiene la *natura* spinozista, y se hace de la noción de ecosistema la clave

término el que emplea para distinguir las diferentes perspectivas de lo real, que son de lo real mismo y no sólo del sujeto que lo contempla. Y así nos habla de la *Natura naturans* y de la *Natura naturata*, y no de un Dios divinizante y un Dios divinizado, o de la Sustancia sustantivante y de la Sustancia sustantivada. Es en el escolio de la proposición 39 donde aparece de forma más clara que el concepto más omnicomprendivo de lo real es la Naturaleza, que lo real es Naturaleza, naturante y naturada, pero siempre Naturaleza. En este escolio Spinoza elige el concepto de *Natura* para englobar los dos puntos de vista de lo real, el punto de vista de la *Natura naturans*, que se refiere a Dios o la Sustancia en sí misma y sus atributos, y por otra parte, la *Natura naturata*, que se refiere a los modos de la Sustancia. Aunque ambas distinciones no atañen a una distinción real, esto es, no implican dualismo ontológico. Se trata siempre de una y única Naturaleza, que se expresa de formas diversas.

Es cierto como hemos dicho antes que la Naturaleza es Sustancia. Y también sabemos que la Sustancia se expresa en los modos, y que los modos son afecciones de la Sustancia, es decir, sabemos que también la Sustancia es una y única y que tiene una relación tal con los modos que no hay separación ontológica entre ellos. Y entonces, la “Sustancia” o “Dios” ¿podrían ser, al igual que la “Naturaleza”, los términos más comprensivos para denominar lo real? No exactamente. Por supuesto, que lo real es una única Sustancia, que en la naturaleza sólo hay una Sustancia, y que no hay algo así como una Naturaleza por encima o más allá, como si ésta fuese una sustancia distinta de aquella. Por supuesto que los modos no tendrían realidad separados de la Sustancia, y que ésta sólo sería una abstracción, si se la separa de estos modos en los que se expresa. Pero la Sustancia no es propiamente un modo, ni el modo es Sustancia.

En la segunda mitad de este libro I de la *Ética*, cuando Spinoza caracterice a la *Natura naturata*, quedará de manifiesto que los modos no comparten esencia con Dios. Tienen características diferentes. Todo no es Dios. Y, sin embargo, sí se puede decir que todo es Naturaleza; naturante y naturada, pero todo Naturaleza. La Naturaleza es Sustancia. Y la Naturaleza es modo. La Naturaleza una y única se adjetiva de estas dos maneras. Y ello nos lleva a concluir de nuevo que lo real es Sustancia o Dios y modo, pero, sobre todo, lo real es Naturaleza.

También M. Gueroult admite que todo no es Dios. Éste utiliza el término panenteísmo para designar el estar o ser las cosas en Dios (la inmanencia de las cosas en Dios) y el término panteísmo para designar el estar o ser de Dios en las cosas (la inmanencia de Dios en las cosas). El inmanentismo en Spinoza es la suma de la combinación de ambos.³⁹ En este sentido, no tenemos nada que objetar a la propuesta de Gueroult. Sin embargo, lo que sí queremos subrayar es que el término “naturalismo” expresa mejor estos dos aspectos de la filosofía de la inmanencia de Spinoza, pues las cosas y Dios son Naturaleza y ésta engloba este ser de las cosas en Dios y este ser de Dios en las cosas.

Nos decantamos, pues, por el término “naturalismo” como signo propio de la ontología spinozista y no tanto por el de “panteísmo”. Y es que nos parece relevante señalar el aspecto naturalista del pensamiento de Spinoza y mostrar la importancia que

discursiva que evita por igual el holismo organicista y el atomismo mecanicista, reconociendo así, en la línea de argumentación que aquí intentamos desarrollar, que “la naturaleza es pauta de pautas o patrón de patrones en todos los planos y más concretamente como relación de relaciones y forma de formas en el individuo infinito.” (cf. Espinosa Rubio, L., *op. cit.*, p. 23)

³⁹ Cf. Gueroult, M., *op. cit.*, pp. 222-223.

tiene la Naturaleza en él, hasta el punto de que es este amor por la *natura* lo que nos parece más original y rescatable de la ontología spinoziana. Además, el término “panteísmo” puede todavía tener cierto carácter o cierta estela de la metafísica tradicional que combate Spinoza en la *Ética*. Ciertamente es que mantener un panteísmo de carácter trascendente es harto difícil. Pero aunque el panteísmo case bien con la inmanencia, todavía podrá decirse que la idea de que todo es Dios, puede entenderse en el sentido de ese Dios ordenador según fines de la metafísica tradicional, que será objeto de crítica en el apéndice de este libro I. Con el término “naturalismo”, en cambio, se designa con mayor exactitud el matiz genuino o propio de la ontología spinoziana. Aunque, eso sí, habría que precisar qué tipo de naturalismo es el propiamente spinoziano. Y para ello, es necesario analizar las características principales de la *natura*, tal y como ésta aparece en el libro I de la *Ética*. Éste será el propósito del apartado siguiente.

2. La *natura* spinoziana: características.

Una vez establecida la identidad entre Dios, Sustancia y Naturaleza, y una vez demostrada la tesis del monismo ontológico, esto es, la tesis de que en la Naturaleza sólo hay una Sustancia y que esa Sustancia es Dios, se trata ahora de determinar, siguiendo una de las distinciones principales que se establecen en la *Ética*, cuáles son los rasgos que lo real presenta cuando lo concebimos desde el punto de vista de la *Natura naturans* y desde el punto de vista de la *Natura naturata*.

2.1. *Natura naturans*: infinitud, impassibilidad y amoralidad.

En primer lugar, y desde el punto de vista de la *Natura naturans*, lo real aparece como Sustancia o Dios, y por tanto, como *causa sui*, de existencia necesaria, infinito, indivisible, eterno, inmutable. Se puede decir que con ello aparecen las características que tradicionalmente se había atribuido a lo real, a lo que es ser, y no a lo meramente aparente. Ahora bien, junto con estas características más “tradicionales”, empiezan a perfilarse otras más originales, que dan lugar a una nueva visión de la ontología. La primera de estas características, y para nuestro tema, la principal, es aquella que se basa en la potencia como esencia de todas las cosas. “Dei potentia est ipsa ipsius essentia.”⁴⁰ Pero ¿qué entiende Spinoza por potencia?

En primer lugar, la potencia no se concibe en un sentido aristotélico, como lo que se opone al acto, como potencialidad que debe actualizarse. La potencia spinozista se define por referencia a la existencia y a la fuerza. “Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*).”⁴¹ Y “siendo potencia el poder existir se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe

⁴⁰ E, I, 34 (Geb. II, 76) (94).

⁴¹ E, I, 11, dem. (Geb. II, 53) (58). Nótese que esta consideración de la potencia no necesita demostración. Es evidente de por sí, tal y como señala Spinoza.

absolutamente.”⁴² La potencia es, pues, fuerza, y fuerza para existir (que no para dominar). Tiene, pues, una dimensión ontológica insoslayable. La potencia define la esencia de Dios y también, como veremos, la del resto de cosas que son. Lo que ocurre es que cuando consideramos a la realidad desde el punto de vista de Dios en sí mismo, de la Sustancia y sus infinitos atributos, de la *Natura naturans*, lo real es potencia infinita. Y ¿por qué? Porque, como nos ha dicho Spinoza, cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerza tiene para existir por sí; de modo que como Dios es un Ser absolutamente infinito⁴³, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir y por eso existe absolutamente. Entre potencia, fuerza y realidad hay, pues, un vínculo muy estrecho. Hay una relación directamente proporcional, de modo que cuanto más realidad tenga algo, tanta más fuerza o más potencia tendrá también.

Además, esta realidad con la que va asociada de manera idéntica la potencia, también recibe otra denominación: la perfección⁴⁴. Así parece entenderse a lo largo del libro I donde en diversas demostraciones la perfección se entiende en el sentido de realidad, como luego explícitamente establece en la definición VI del libro II de la *Ética*. Pues bien, esta perfección que es sinónimo de realidad también presenta una especial vinculación con la existencia, con el poner existencia. Y así dice Spinoza que “la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por contra, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios.”⁴⁵ En el caso de la *Natura naturans*, de la Sustancia o Dios, de nuevo la infinitud vuelve a marcar una diferencia con respecto a lo que luego serán las cosas singulares. Puesto que Dios es infinito, su realidad también lo es, y por tanto, su perfección y su existencia son absolutas, necesarias como las de ninguna otra cosa. La perfección o realidad de Dios no se debe a causa externa alguna, sino que procede solamente de ella misma. En cambio, la perfección o realidad de las cosas singulares, esto es, de todo aquello que no es sustancia, de la *Natura naturata*, se debe a la perfección y realidad de las causas que las producen. De ahí concluirá Spinoza que la existencia de Dios se sigue de su sola naturaleza, es decir, de su esencia; mientras que la existencia de los modos, se debe a Dios o la Sustancia de la que son modos⁴⁶. Y así, la *Natura naturans*, Dios, o la Sustancia, es causa de sí y libre; mientras que la *Natura naturata*, no lo es. Con ello, pasamos a dilucidar otro de los rasgos más importantes y problemáticos de lo real en el pensamiento de Spinoza: el determinismo y su concepción metafísica de la libertad.

“Solum Deum esse causam liberam”⁴⁷ Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta libertad? En la definición VII del libro I nos dice Spinoza que se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera. La visión de lo real que tiene Spinoza es

⁴² E, I, 11, schol. (Geb. II, 54) (59).

⁴³ E, I, def.VI (Geb. II, 45) (47) .

⁴⁴ Habría que precisar aquí que en la *Ética* aparecen dos nociones de perfección. Por una parte, en los libros I y II se toma la perfección como sinónimo de realidad (noción metafísica de perfección). Pero en el prefacio del libro IV se dice que la perfección y la imperfección son, como el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, etc., modos de pensar (noción ética de perfección). Para la cuestión de la compatibilidad o no de estas dos nociones de perfección, véase el excelente trabajo de J. García Leal, “El naturalismo ético en Spinoza”, *Ágora: papeles de filosofía*, IV (1984), pp. 67-86, especialmente, pp. 70-76. En esta sección nos centramos en la noción metafísica de perfección, aunque tenemos presente siempre esta doble definición.

⁴⁵ Cf. E, I, 11, schol. (Geb. II, 54) (59).

⁴⁶ Cf. E, I, 11, schol. (Geb. II, 54) (59).

⁴⁷ E, I, 17, corol. II (Geb. II, 61)(68).

determinista. Todo está determinado. En la naturaleza, o más precisamente en la *Natura naturans*, no hay nada contingente⁴⁸. Lo contingente o posible, tal y como lo define Spinoza en el libro I, es tan sólo una deficiencia de nuestro conocimiento. Sólo porque desconocemos la esencia de las cosas y sus causas, creemos que son contingentes⁴⁹. Y entonces, ¿qué espacio queda para la libertad? La libertad sólo puede concebirse como autodeterminación. “Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.”⁵⁰ Por eso es causa libre, esto es, porque es y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza. Su determinación procede de sí mismo y no de causas externas.

⁴⁸ “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta y determinada manera” (E, I, 29 (Geb. II 70) (83). No obstante, esta afirmación aparece en el libro I. Sin embargo, a partir del libro II Spinoza elabora otro concepto de contingencia, que ya aparece claramente en el libro IV, y que permite precisar la afirmación anterior diciendo que en la *Natura naturans* no hay nada contingente, pero sí en la *Natura naturata*. La cuestión de la relación entre necesidad y libertad es muy compleja en la filosofía de Spinoza. En este sentido, es conveniente distinguir cuatro pares de oposiciones.

En primer lugar, si tenemos en cuenta la definición VII que Spinoza nos ofrece en el libro I de la *Ética*, necesario se opone a libre como lo determinado por otro se opone a lo determinado por sí.

En segundo lugar, en el escolio I de la proposición 33 del libro I, Spinoza distingue entre dos tipos de necesidad, a saber, en razón de la esencia o en razón de la causa. Y ello porque “la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada” (E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (89-90). Teniendo en cuenta esto, Spinoza opone a continuación lo necesario a lo imposible. Esta oposición podría calificarse de fuerte pues atañe al ser y al no ser. Todo lo que es, es necesario; lo que no es, es imposible. Y, en segundo lugar, opone lo necesario a lo contingente o posible. Esta oposición es débil, pues atañe exclusivamente a nuestro modo de conocer las cosas. De este modo, Spinoza llama contingente o posible a una cosa “de cuya esencia 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 se nos oculta el orden de las causas”. (*Ibid*). Contingente y posible son, pues, sinónimos en el libro I, y ambos atañen a una deficiencia de nuestro conocimiento. De ahí la consecuencia que deduce Spinoza, esto es, que en la naturaleza no hay nada contingente.

Sin embargo, en el libro IV Spinoza va a distinguir entre lo contingente, que atañe a la esencia de las cosas, y lo posible que atañe a las causas y que no es sino un defecto de nuestro conocimiento. Con ello se añaden otros dos pares de oposiciones más. Y así, en la definición III del libro IV, Spinoza señala que contingentes son las cosas singulares, en cuanto que, “atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia” (E, IV, def. III (Geb. II, 209) (288). Lo contingente se opone así a lo necesario como el modo se opone a la sustancia o *causa sui*. Sin embargo, se llama posibles a “esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas (E, IV, def. IV (Geb. II, 209) (288). Lo posible, alude, pues, a nuestra manera de concebir las cosas. Y se opone a lo necesario en la medida en que este término atañe a la esencia de las cosas y a nuestro conocimiento de las mismas. Sin embargo, lo que queremos subrayar es que, si nos atenemos a esta distinción entre lo contingente y lo posible, y a la definición que de lo contingente Spinoza nos ofrece en el libro IV, entonces, en la naturaleza sí hay algo contingente, a saber, el hombre. “La esencia del hombre – señala Spinoza- no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que éste o aquel hombre exista como que no exista. (E, II, axioma I (Geb. II, 85) (111). En conclusión, no hay nada contingente en la *Natura naturans*, pero sí en la *Natura naturata*. El hombre, una vez que existe, es necesario como opuesto a posible, pero no a contingente. Para una relación detallada de estos cuatro pares de oposiciones, véase el excelente trabajo de R. Ávila, “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”. *Anales del Seminario de Metafísica*, XX (1985), pp. 24-25). A esta cuestión volveremos cuando analicemos las características de la *Natura naturata* y, especialmente, en el capítulo 2 que está dedicado a la antropología spinoziana.

⁴⁹ E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (90).

⁵⁰ E, I, 17 (Geb. II, 61) (68).

Pero esto no quiere decir que Dios puede producir las cosas que ha producido de otra manera y en algún otro orden que como lo han sido.⁵¹ Dios no tiene una voluntad libre. “Deum non operari ex libertate voluntatis.”⁵² Atribuir a Dios una libertad entendida como voluntad absoluta, no sólo es algo fútil sino también un obstáculo para la ciencia⁵³. Es más, no es que Dios no tenga una voluntad libre, es que ni siquiera puede atribuírsele voluntad, ni entendimiento. Tanto una como otro son modos de pensar. Y como tales modos, no deben atribuirse a la *Natura naturans*, sino a la *Natura naturata*⁵⁴. Dios no es sujeto. La Sustancia no es sujeto. La Naturaleza o lo real contemplado desde esta perspectiva no es sujeto.

Sólo desde el prejuicio del antropomorfismo y la superstición se puede concebir a un Dios dotado de una voluntad que tiende a un fin libremente elegido. Todos los prejuicios que provocan una mala comprensión de la naturaleza de Dios dependen de uno solo, a saber, “de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.”⁵⁵ La concepción teleológica de la naturaleza y de Dios mismo, son resultado de una proyección antropomórfica. Son el resultado de una mala comprensión, de un mal punto de vista, de una mala perspectiva de la Naturaleza y, por tanto, de Dios, y también del hombre mismo. ¿Cuál es la causa de este prejuicio?

La ignorancia y el conocimiento al mismo tiempo. Todos los hombres, señala Spinoza, son ignorantes de las causas de las cosas y, sin embargo, conscientes de sus apetitos⁵⁶. Esto explica dos cosas. Una, que los hombres saben lo que quieren, pero no por qué lo quieren; e ignorantes de las causas que les llevan a apetecer lo que apetecen, imaginan que son libres de querer esto más bien que aquello. Así se origina la ilusión de la libertad, o mejor, de la voluntad humana libre, es decir, de la acción orientada a un fin libremente elegido y no impulsada por una causa. La otra ilusión que se deriva es el antropocentrismo. Los hombres creen actuar con vistas a un fin, que es su propia utilidad, y esto les lleva a buscar solamente las causas finales de las cosas, de manera que cuando las encuentran, no buscan nada más. Y como ven, dentro y fuera de sí mismos, muchos medios que les sirven para conseguir lo que les es útil, creen que todas las cosas de la naturaleza son medios para su utilidad. Además, como saben que ellos no lo han dispuesto así, creen que ha sido Dios el que ha creado las cosas de esa forma. Pero como los hombres no han tenido noticia del carácter de “ese rector”, han juzgado su índole a partir de la propia, y lo mismo que los hombres creen actuar libremente en función de fines, así imaginan que Dios actúa con libertad y que dispone todo para los hombres con el fin de atraerlos y ser tenido por ellos en el más alto honor. A partir de aquí puede entenderse que los hombres hayan desarrollado las más diversas formas de dar culto a Dios, es decir, puede explicarse que hayan hecho esto para que Dios los ame y gobierne todo de manera que redunde en su provecho. De este modo ha surgido el prejuicio de la finalidad y su fiel acompañante: el antropocentrismo, o mejor, el antropomorfismo. Y así es también como tales prejuicios se han convertido en supersticiones difícilmente erradicables, que se mantienen, incluso, a pesar de ser inútiles para, por ejemplo, justificar la existencia del

⁵¹ E, I, 33 (Geb. II, 73) (89).

⁵² E, I, 32, corol. I (Geb. II, 73) (88).

⁵³ E, I, 33, schol. II (Geb. II, 74-75) (91).

⁵⁴ E, I, 31 (Geb. II, 71) (85).

⁵⁵ E, I, Appendix (Geb. II, 78) (96).

⁵⁶ Cf. *Loc. cit.*, (Geb, II, 78) (96 -97) .

mal. De este modo, a pesar de que la experiencia muestra constantemente que las desgracias recaen indistintamente en piadosos y en impíos, se sigue creyendo que ello se debe a la voluntad divina y al enfado de Dios por las ofensas de los hombres.

Ahora bien, Spinoza utiliza tres argumentos para mostrar la falsedad de la teleología y el antropomorfismo. En primer lugar, este prejuicio trastoca la naturaleza, pues considera lo que es efecto como causa y como causa lo que es efecto. Además, convierte en anterior lo que es posterior y lo que es perfecto en imperfecto. Desde este prejuicio tiene sentido, pues, que los hombres consideren la virtud como causa de felicidad, en vez de reconocer que la felicidad es la virtud misma, o que crean que apetecen algo porque es bueno, en vez de darse cuenta de que ese algo se considera bueno porque lo apetecen. En segundo lugar, esta doctrina priva de perfección a Dios, pues si Dios actuase con vistas a un fin, apetecería algo de lo que carece. Y en tercer lugar, “los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla.”⁵⁷ Así, si por ejemplo cayese una piedra sobre la cabeza de un hombre y lo matase, demostrarían que la piedra ha caído para matar a ese hombre. Y lo harían preguntándose por las causas de las causas hasta llegar a “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia.”⁵⁸ Por ello, quien procura entender las cosas naturales como sabio y no admirarlas como necio es acusado de hereje e impío.

El último aspecto es muy relevante para el tema que nos ocupa, pues la consecuencia principal que se deriva de mantener una concepción finalista, antropocéntrica y antropomórfica de la realidad es la formación de los conceptos de Bien/Mal, Orden/Confusión, Bello/Feo, para explicar la naturaleza de las cosas. La idea es que los hombres juzgan el valor de las cosas de acuerdo con su utilidad y a partir de ahí conciben el Bien, como todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios, y el Mal, como lo contrario. Ahora bien, como piensan que todas las cosas están hechas con vistas a la satisfacción del hombre, aplican erróneamente esos conceptos a la naturaleza en sí misma y piensan así que el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, son cualidades o propiedades intrínsecas de ésta. Sin embargo, tales nociones “tampoco son otras cosas que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras,”⁵⁹ es decir, el bien y el mal tienen por objeto la relación que nosotros mantenemos con la naturaleza y no la naturaleza en sí misma. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la *Natura naturans*, todo es como tiene que ser. No hay imperfección, ni vicio alguno que atribuir a la naturaleza pues “la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana.”⁶⁰ Desde esta perspectiva, no hay, pues, bien ni mal alguno. La *Natura naturans* está más allá de las valoraciones morales, pues en ella todo ocurre con necesidad e independientemente de los dictados de nuestra utilidad. Y así, que la naturaleza no obedezca a nuestra conveniencia no significa que nos sea hostil. Significa tan sólo que es inocente, es decir,

⁵⁷ *Loc. cit.* (Geb. II, 80) (100).

⁵⁸ *Loc. cit.* (Geb. II, 81) (101).

⁵⁹ *Loc. cit.* (Geb. II, 82) (103).

⁶⁰ *Loc. cit.* (Geb. II, 83) (104).

que no hay culpa en ella, que no puede ser juzgada, ni castigada, porque la necesidad que la recorre excluye toda posible virtud y todo posible vicio⁶¹.

Esta crítica de Spinoza a la “metafísica de la llamada de los valores,”⁶² a saber, aquella que mantiene que hay unos valores superiores (orden, belleza, armonía) que son objetivos y que actúan como motores inmóviles de nuestro amor, llamando a nuestros deseos, tendrá unas consecuencias teóricas y prácticas que son de suma relevancia para este trabajo. En concreto, desmota toda la alienación ideológica que se teje en torno a esta metafísica y que reside en la elaboración de una versión inversa del mundo en la que se reflejan las grandes líneas del cosmos tradicional que aquí son criticadas por Spinoza (finalidad universal, jerarquía de los seres según el Bien) y que, la mayoría de las veces, dan lugar a la creencia en otro mundo, trascendente al nuestro, que sería su modelo⁶³. De momento lo que conviene señalar es que el Dios de Spinoza, convertido en Naturaleza, es, según el razonamiento antes desarrollado, amoral. Y esta característica suya es especialmente relevante, porque va asociada con otra, que es de especial importancia para nosotros: la impasibilidad de Dios.

“Sic etiam, qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur.”⁶⁴ Ya desde el comienzo del libro I aparece, pues, la crítica a la proyección antropomórfica dirigida, en este caso, al retrato de un Dios afectivo. De igual modo, al final de este libro I, se muestra indirectamente que Dios no padece nunca. En este sentido, Spinoza señala que “Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.”⁶⁵ Esta tesis, además, se mantiene hasta el final de la *Ética*. En el libro V Spinoza vuelve a repetir que “Deus expers est passionum, nec ullo Lætitiaë, aut Tristitiaë affectu afficitur.”⁶⁶ Y ello porque, según explica el filósofo, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección. Dios es inmutable⁶⁷. Su existencia y su esencia son uno y lo mismo. Ambas son verdades eternas. Y así, si Dios pudiese cambiar por razón de la existencia, también debería hacerlo por razón de esencia, lo cual es absurdo. Sería lo mismo que decir que lo verdadero puede transformarse en falso. Dios no está sujeto, pues, a la transición hacia una mayor o menor perfección en la que consisten las pasiones⁶⁸. Dios es un ser absolutamente infinito, con una realidad infinita y una perfección infinita, y, por tanto, el ascenso a una mayor perfección, o el descenso a una menor, no son posibles⁶⁹.

⁶¹ Cf. Ávila, “Finalidad, deseo y virtud...”, ed. cit., pp. 27-28. Es uno de los puntos en común entre Nietzsche y Spinoza.

⁶² La expresión “llamada de los valores” la toma A. Matheron de M. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*. P.U.F., Paris, 1947; cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., nota 65, p. 105. Matheron piensa en la filosofía platónica en particular y cree que Spinoza podría estar pensando en los valores superiores del *Filebo* de Platón. (*Loc. cit.*, p. 111).

⁶³ En este sentido, Matheron se refiere a la alienación ideológica, y a la alienación mundana, por la que sacralizamos ciertos bienes a cuya persecución consagramos nuestra existencia. Tanto la alienación mundana como la ideológica dirigen, de cierto modo, nuestra vida pasional. (cf. Matheron, A. *Individu...*, ed. cit., pp. 90-112.)

⁶⁴ E, I, 8, schol. II (Geb. II, 49) (52).

⁶⁵ E, I, 31 (Geb. II, 71) (85).

⁶⁶ E, V, 17 (Geb. II, 291) (402).

⁶⁷ Cf. E, I, 20, corol. II (Geb. II., 65) (75).

⁶⁸ Así consta en las definiciones que de la alegría y la tristeza nos ofrece Spinoza en el libro III de la *Ética*. Cf. E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

⁶⁹ Sin embargo, tal y como trataremos de mostrar, en el hombre esto no ocurre, es decir, precisamente porque su esencia no es igual a su existencia, su esencia o realidad podría permanecer invariable y esto no

De este modo, negar que Dios sea pasivo, esto es, que tenga pasiones, es algo incuestionable en el pensamiento de Spinoza⁷⁰. Puede admitir, y de hecho no sólo admite sino que concibe, un Dios extenso o material, con tal de que no padezca, con tal de que no se lo antropomorfice y teleologice⁷¹. “Confieso – reconoce el filósofo- que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien, pues éstos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como a un fin determinado. Y ello, sin duda, no significa sino el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que puede afirmarse de Dios.”⁷² Si Dios actuase en función de fines, necesariamente apetecería algo de lo que carece; algo que fuera de él, actuaría como modelo (el Bien o el Destino) y a lo que Dios estaría sometido. Pero esto es absurdo porque Dios no carece de nada. Es sumamente perfecto⁷³. No puede querer, no puede apetecer nada.

No obstante, esto no quiere decir que Spinoza no conceda un espacio ontológico para las pasiones, y aún más todavía, para los afectos. Hemos visto antes que el entendimiento, sea infinito o finito, así como la voluntad, el deseo, el amor y otros modos del pensar son precisamente eso, modos, y como tales, deben atribuirse a la *Natura naturata* y no a la *Natura naturans*, esto es, no pueden atribuirse a Dios, pero sí a los modos. Y así, los afectos y, con ellos, las pasiones, tendrán también una dimensión ontológica. Pero ésta sólo atañe a esa respectividad de lo real que es la Naturaleza naturada. Sólo cuando lo real se expresa desde este punto de vista aparece coloreado de afectos y de pasiones.

De momento, sin embargo, conviene retener esta tesis de Dios como ser impassible. Dios no puede padecer. En esto Spinoza está de acuerdo con la mayor parte de la tradición filosófica. Y sin embargo, el Dios de Spinoza, como venimos mostrando, no es el Dios de la metafísica tradicional. Otro signo de ello se encuentra en la tesis spinoziana de la Extensión o materia como atributo divino.⁷⁴ Es una de las diferencias más relevantes entre la ontología de Descartes y la de Spinoza. La *res extensa* cartesiana se convierte en un atributo divino en la filosofía de Spinoza y ello tendrá consecuencias de mucho alcance.

imposibilita que el hombre esté sujeto a variaciones existenciales. Este argumento que Spinoza esgrime aquí para mostrar la impassibilidad divina, no es válido para el caso del hombre.

⁷⁰ No obstante, es cierto que en el libro V de la *Ética* se encuentran ciertas afirmaciones acerca de un “Dios amante” que, en principio, parecen poner en entredicho la impassibilidad de Dios. Sin embargo, tal expresión, como veremos, no es sino el modo en el que la tradición ha concebido el amor intelectual de los hombres hacia Dios, de nuevo, proyectando antropomórficamente sus afectos en Dios.

⁷¹ E, I, 15, schol. (Geb. II, 60) (67).

⁷² E, I, 33, schol. II (Geb. II, 76) (93-94).

⁷³ E, I, Appendix (Geb. II, 80) (100).

⁷⁴ En este sentido, precisa Ch. Jaquet que Spinoza no habla tanto de materia cuanto de extensión porque Spinoza, como Descartes, reduce la primera a la segunda. (cf. Jaquet, Ch., *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 212). También, en este sentido, es relevante el trabajo de Giacotti sobre el materialismo en la filosofía de Spinoza y que, salvo por la referencia a Descartes, está de acuerdo con la tesis de Jaquet. Giacotti afirma que la extensión como atributo divino tiende a identificarse más con la materia que con el espacio inteligible de la tradición de ascendencia judaica. (cf. Giacotti, E. “Sulla questione del materialismo in Spinoza”, en *Íd.*, *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis, Napoli, 1995, p. 100).

“Todos cuantos han examinado de algún modo la naturaleza divina – advierte Spinoza- niegan que Dios sea corpóreo (...). Sin embargo, al mismo tiempo se esfuerzan por demostrar con otras razones, y manifiestan claramente, que ellos consideran la sustancia corpórea o extensa como separada por completo de la naturaleza divina, y la afirman creada por Dios. Pero ignoran totalmente en virtud de qué potencia divina haya podido ser creada; lo que claramente muestra que no entienden lo que ellos mismos dicen. Yo, al menos, he mostrado con bastante claridad a mi juicio que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además he demostrado que excepto Dios, no puede darse ni concebirse sustancia alguna; y de ello hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios.”⁷⁵ Aún así Spinoza dedica un largo escolio a refutar los argumentos de tales adversarios. Y a lo largo de esta refutación, y esto es en lo que quisiéramos hacer hincapié, aparecen dos nociones de cantidad o materia, y, al menos en uno de estos sentidos, se puede decir que Dios es material. Dios es materia; no sólo materia, pero es materia.

La materia, o la cantidad, que es la misma en todo lugar, puede concebirse de dos formas: o con la imaginación o con el entendimiento. En el primer caso, la materia aparecerá finita, divisible y compuesta de partes. En el segundo caso, cuando concebimos a la materia, en cuanto atributo (en tanto *Natura naturans*), entonces necesariamente aparecerá infinita, única e indivisible. En este caso, es decir, cuando concebimos a la materia con el entendimiento, puede ser atribuida a Dios. Es más, incluso aunque no fuese así, y la materia fuese divisible y se compusiese de partes (que es el argumento en el que se amparan los adversarios para negar que pueda atribuirse a Dios), “no sé por qué - señala Spinoza- la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que pueda padecer.”⁷⁶ Es decir, que lo que a Spinoza le parece una condición irrenunciable para atribuir materialidad a Dios, es que la materia sea infinita y eterna. Puede renunciar a la condición de la divisibilidad, pero no a éstas. Y así, lo que sí excluye necesariamente de la naturaleza divina es, una vez más, la pasión.

Ello nos parece especialmente relevante porque, además de poner de manifiesto de otra forma que Dios no padece y que esto le parece a Spinoza una verdad tan firme que es el único argumento que él consideraría lo suficientemente fuerte como para excluir la materia de la naturaleza de Dios, muestra, al mismo tiempo, otra tesis que es importante para entender qué tintes tiene el naturalismo spinoziano. Nos referimos al vínculo profundo que existe entre pasión y finitud en la filosofía de Spinoza y que se expresa aquí, indirectamente, a través de la relación que Spinoza establece entre infinitud y ausencia de padecimiento. Es la infinitud de la Sustancia la que le imposibilita padecer. Si la materia es infinita, Dios no puede padecer. Ésa es la idea que está en el trasfondo del argumento de Spinoza en el escolio antes citado.

No obstante, el hecho de que la materia infinita excluya el padecimiento no quiere decir que entre materia y pasión no haya relación posible. La cuestión es que hay una materia que, en virtud de su infinitud y eternidad, no padece nunca. Pero hay otra materia, la finita, la que tiene que ver con el cuerpo propiamente dicho, que no sólo no excluye la pasión, sino que encuentra en ella una expresión fundamental. Tal y como comprobaremos

⁷⁵ E, I, 15, schol. (Geb. II, 57) (62-63).

⁷⁶ *Loc. cit.* (Geb. II, 60) (67).

más adelante, Spinoza se da cuenta de que tenemos pasiones porque tenemos cuerpo; y somos pasión, porque somos cuerpo⁷⁷.

Hasta aquí hemos intentado esclarecer las características de la *Natura naturans* que son más relevantes desde el punto de vista del objeto de nuestra investigación. No obstante, ya sabemos que la Naturaleza naturante es una de las dos perspectivas de lo real como Naturaleza. Hay que analizar, pues, también los rasgos que presenta lo real cuando se expresa como *Natura naturata*. Antes, sin embargo, es conveniente hacer una referencia precisamente a la relación que existe entre estos dos aspectos de la Naturaleza, pues ello pondrá de manifiesto un cambio fundamental en la manera tradicional de concebir a Dios, que ya no será el Creador, y a los modos, que ya no serán criaturas.

2.2. Entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*:

Inmanencia, expresión y no creación.

“Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.”⁷⁸ Del monismo ontológico se sigue que todo lo que es tiene que ser en la Sustancia. Todo se da en ella y se sigue de ella. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar este “darse en” o este “seguirse de”? La causalidad es la clave definitoria de ese proceso, pero se trata de una causalidad peculiar. En primer lugar, es causalidad eficiente y no final. También es causalidad libre, en el sentido determinado en que se ha dicho que puede ser libre la Naturaleza, la Sustancia o Dios. Pero entre todas las características de la causalidad, hay algunas que nos parecen especialmente relevantes para el propósito de nuestro estudio, esto es, nos parece especialmente digno de mención que se trate de una causalidad inmanente y expresiva de la potencia.

Spinoza señala sin ambages que “Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens.”⁷⁹ De la unidad ontológica absoluta, de la tesis de que solo hay una Sustancia, que esa Sustancia es Dios y que ese Dios es Naturaleza se sigue que Dios ya no puede crear las cosas desde fuera, como si fuese una entidad trascendente, ni puede constituir otro mundo, separado del nuestro, que serviría de modelo para el más acá de las criaturas. Dios se ha vuelto inmanente. Es Naturaleza, y, entonces, no crea, sino que se expresa. Produce, pero lo hace expresándose de forma inmanente en el resto de cosas, que son expresiones suyas y no criaturas. El proceso de expresión es, además, y éste es el segundo de los rasgos que queremos subrayar, un proceso de expresión de la propia naturaleza de Dios, y, puesto que ésta no es otra cosa que potencia, aquél no es sino un proceso de expresión de potencia. Así lo confirma la demostración de la proposición 36 donde se dice claramente que “todo cuanto existe expresa la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es, todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas”⁸⁰.

⁷⁷ Es cierto, sin embargo, que esto no excluye la existencia de pasiones del alma. También tenemos pasiones porque tenemos alma, y sobre todo, porque tenemos alma y cuerpo. A esta cuestión nos referiremos en el capítulo 3.

⁷⁸ E, I, 15 (Geb. II, 56) (62).

⁷⁹ E, I, 18 (Geb. II, 63) (73).

⁸⁰ E, I, 36, dem. (Geb., II, 77).

De este modo, se puede concluir arguyendo que la característica clave del proceso de producción reside en ser un proceso de expresión inmanente de la potencia de Dios. Los modos serán una expresión de la potencia divina. “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur.”⁸¹ De hecho, la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata* es la distinción que se establece entre lo que se está expresando y lo expresado. La *Natura naturans* se refiere a la Naturaleza que se está expresando, a la Naturaleza como flujo continuo. Eso es lo que señala el participio de presente “*naturans*”. La *Natura naturata*, en cambio, se refiere a lo expresado, a aquello en que se va plasmando aquel flujo continuo. Así lo muestra el participio “*naturata*” como participio pasado. Entre *Natura naturans* y *Natura naturata* no hay, pues, hiato, sino prolongación. Y tal prolongación, el punto de encuentro entre lo que se expresa y lo expresado, reside en la potencia. En conclusión, Spinoza concibe la relación entre la Naturaleza naturante y la Naturaleza naturada como un proceso de expresión inmanente de potencia.

G. Deleuze ha sido uno de los spinozistas que ha puesto de manifiesto con mucho acierto la relevancia de esta defensa de la inmanencia. “Ya no se trata —escribe Deleuze— de la afirmación de una sustancia única, se trata del despliegue de un plan común de inmanencia, en el que son todos los cuerpos, almas, individuos.”⁸² Este plan no es un plan en el sentido de designio en el espíritu, proyecto o programa, se trata de un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama. De este modo, Deleuze distingue dos concepciones por completo opuestas de la palabra “plan”. En primer lugar, se llama plan teológico a toda organización que procede de arriba y que se refiere a una trascendencia, aunque esté oculta. Desarrollo de formas y formación de sujetos: éste es el rasgo esencial de este primer tipo de plan. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo. Por eso será siempre un plan de trascendencia. Implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado. Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de una dimensión suplementaria. El proceso de composición debe captarse en sí mismo, a través de lo que da. Es un plan de composición, no de organización ni desarrollo. Eso es lo que caracteriza a la Naturaleza spinoziana. El plan de la Naturaleza es un plan de composición musical, donde la Naturaleza es el individuo más intenso y más amplio. Tal y como señala Deleuze, “no vivimos ni pensamos ni escribimos de la misma manera sobre uno y otro plan. Por ejemplo, Goethe, o incluso Hegel, bajo determinados aspectos, han podido pasar por spinozistas. Pero no lo son realmente, porque siguieron vinculando el plan a la organización de una Forma y a la formación de un Sujeto. Los spinozistas son más bien Hölderlin, Kleist, Nietzsche, porque piensan en términos de velocidades y de lentitudes, catatonías petrificadas y movimientos acelerados, elementos no formados, afectos no subjetivados,”⁸³ estados afectivos individuales de la fuerza anónima.

Hemos recogido aquí esta reflexión de Deleuze porque creemos que ella muestra por qué es tan relevante que la expresión de Dios en las cosas y de las cosas en Dios tenga lugar de forma inmanente. En este sentido, nos gustaría subrayar, en primer lugar, que, tal y como se deja ver en las palabras de Deleuze, esta filosofía de la inmanencia abre el campo de la ontología para los afectos. En esta cuestión incidiremos más adelante. En segundo lugar, esta ontología de la inmanencia supone una ruptura con la metafísica creacionista. Dios no es ya el Dios creador del judeo-cristianismo. No hay aquí creación propiamente dicha porque ésta implica la existencia de dos sustancias distintas, una de

⁸¹ E, I, 25, corol. (Geb. II,68) (80).

⁸² Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 149.

⁸³ *Loc. cit.*, p.156.

ellas trascendente a la otra. Dios no es trascendente, sino inmanente a las cosas y, por tanto, más que de creación hay que hablar de expresión.

En suma, se ha subvertido el concepto tradicional de Dios creador (crítica a la trascendencia), personal (crítica al antropomorfismo) y juez (crítica a la concepción absolutista del Bien/Mal), corrigiendo ese *largo error* que compromete a la ontología entera⁸⁴, a través de un nuevo concepto, el propiamente spinoziano, de un Dios que se ha vuelto Naturaleza. De ahí que el naturalismo vuelva a aparecer como un buen concepto para calificar a la ontología spinoziana en lo que tiene de más original.

Además, si se subvierte el concepto de Dios, también ha de haber una transformación o revolución correspondiente en el ámbito de la *Natura naturata*. Y así, ya no se trata de “criaturas” sino de expresiones o afecciones o modos de Dios, que constituyen otro aspecto de la *Natura* spinoziana. A analizar las características de estas afecciones de Dios que son los modos dedicamos la sección siguiente.

2.3. *Natura naturata*: la condición de ser parte.

En cuanto a la naturaleza de los modos, ésta será de una manera o de otra, dependiendo de aquello en virtud de lo cual se sigan de Dios. Así se establece la distinción entre modos infinitos y modos finitos, ambos “productos” de la Sustancia, ambos afecciones de su naturaleza. La distinción entre los modos es cualitativa y no cuantitativa como en principio puede parecer. En cuanto a los modos infinitos, Spinoza señala que “todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita”⁸⁵. En cambio, los modos finitos y de duración determinada, han tenido que seguirse necesariamente de los atributos de la Sustancia en cuanto afectados por una modificación finita y de existencia determinada. Ahora bien, esto no quiere decir que la Sustancia sea causa próxima de los modos infinitos y causa remota de los finitos, pues por causa remota “entendemos una causa tal que no está de ninguna manera ligada con su efecto”⁸⁶. Y, sin embargo, esto no ocurre aquí, pues, en virtud de la unidad ontológica absoluta, todo lo que es, es en Dios y depende de Él de forma que sin Dios no puede ser ni concebirse⁸⁷.

Ahora bien, a pesar de que los modos son afecciones de la Sustancia por las cuales ésta expresa su naturaleza de cierta y determinada manera⁸⁸, las características de ambos son bastante diferentes. Ésta es otra de las razones que pueden esgrimirse para preferir el uso del término “naturalismo” al término “panteísmo” para caracterizar la concepción del mundo que nos presenta Spinoza. Todo no es Dios. Los modos no son Dios, no son Sustancia. No comparten todas sus propiedades o rasgos. Los modos no tienen una esencia que implique necesariamente su existencia, es decir, no son *causa sui*. En este sentido, los

⁸⁴ *Loc. cit.*, p. 35.

⁸⁵ E, I, 23 (Geb. II, 66) (77). Así distingue Spinoza los modos infinitos inmediatos y mediatos.

⁸⁶ E, I, 28, schol. (Geb. II, 70) (82).

⁸⁷ Esta ligazón parece incompatible con el hiato que han querido ver algunos intérpretes de Spinoza entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*. Así lo señala, por ejemplo, Vidal Peña en la nota 16 a la edición castellana de la *Ética*, Ed. cit., p. 81.

⁸⁸ E, I, 25, corol. (Geb. II, 68) (80).

modos son contingentes. Ya hemos señalado en nota a pie que Spinoza distingue dos sentidos de contingencia en la *Ética*. En el libro I identifica lo contingente con lo posible y opone a éstos lo necesario. Esta oposición es débil, pues atañe exclusivamente a nuestro modo de conocer las cosas. De este modo, Spinoza llama contingente o posible a una cosa “de cuya esencia 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 se nos oculta el orden de las causas”⁸⁹. Contingente y posible son, pues, sinónimos en el libro I, y ambos atañen a una deficiencia de nuestro conocimiento. De ahí la consecuencia que deduce Spinoza, esto es, que en la naturaleza no hay nada contingente⁹⁰.

Sin embargo, en el libro IV Spinoza va a distinguir entre lo contingente, que atañe a la esencia de las cosas, y lo posible que atañe a las causas y que no es sino un defecto de nuestro conocimiento. Y así, en la definición III del libro IV, Spinoza señala que contingentes son las cosas singulares, en cuanto que, “atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia.”⁹¹ Lo contingente se opone así a lo necesario como el modo se opone a la sustancia o *causa sui*. Sin embargo, se llama posibles a “esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas”⁹². Lo posible, alude, pues, a nuestra manera de concebir las cosas. Y se opone a lo necesario en la medida en que este término atañe a la esencia de las cosas y a nuestro conocimiento de las mismas. Sin embargo, lo que queremos subrayar es que, si nos atenemos a esta distinción entre lo contingente y lo posible, y a la definición que de lo contingente Spinoza nos ofrece en el libro IV, entonces, en la naturaleza sí hay algo contingente, a saber, los modos finitos. La *Natura naturans* o Dios no es contingente en ningún sentido; en cambio, la *Natura naturata* o los modos sí son contingente en el sentido de que no son *causa sui*, es decir, su esencia no implica necesariamente su existencia.

Otra de las diferencias entre la Sustancia y los modos consiste en que la determinación a obrar de los modos no depende de ellos mismos, sino de Dios⁹³, es decir, los modos no son libres. Siguiendo la definición de la libertad que Spinoza nos ofrece al principio de la *Ética*, se podría decir que el modo se opone a la Sustancia como lo compelido o determinado por otro se opone a lo libre o determinado por sí. Con ello, además, queda planteado el problema de la posibilidad de la libertad humana en el sistema de Spinoza, pues el hombre, como modo, está determinado a existir y a obrar por la Sustancia, y, al menos en ese sentido, no es libre. La cuestión estará, sin embargo, en si el hombre puede conquistar esa libertad de la que carece al principio⁹⁴.

Los modos son dependientes. En este sentido, A. Matheron habla del contrato existencial de las esencias singulares.⁹⁵ Sólo en virtud de este contrato, pueden existir. El estado “naturado” de las esencias se caracteriza por la contradicción que les afecta entre la necesidad de ser y la dificultad de ser. Esta contradicción se puede resolver. Pero es necesario recurrir a un nuevo tipo de causalidad. Lo que le falta para existir a la esencia

⁸⁹ E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (89-90).

⁹⁰ “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta y determinada manera” E, I, 29 (Geb. II 70) (83).

⁹¹ E, IV, def. III (Geb. II, 209) (288).

⁹² E, IV, def. IV (Geb. II, 209) (288).

⁹³ E, I, 26 y 27 (Geb. II, 68) (80).

⁹⁴ En este sentido, ya hemos señalado en nota a pie que Spinoza a partir del libro II elabora otro concepto de contingencia, que si bien no deja de oponerse a lo necesario, permite afirmar que el hombre es contingente, es decir, que su esencia no implica necesariamente la existencia. cf. E, II, axioma 1 (Geb. II, 85) (111).

⁹⁵ Matheron A., *Individu...*, ed. cit., p. 20.

singular, lo va a recibir del exterior; también de Dios, pero esta vez indirectamente, esto es, de Dios, no en tanto que se manifiesta en ella como su naturante interna, sino en tanto que se manifiesta en las otras esencias singulares.⁹⁶

Una doble conclusión se impone. Para las cosas singulares resultan vitales las relaciones con los otros modos, a diferencia de la Sustancia que es autosuficiente. Esta característica de los modos es especialmente relevante para el objetivo de este trabajo, es decir, es especialmente relevante para conceder una dimensión ontológica a las pasiones, como veremos luego. Los individuos singulares no pueden existir más que en comunidad, a título de partes de un Universo infinito en el seno del cual todo actúa sobre todo. Sólo esta interacción universal por la cual se compone mutuamente un contexto favorable – explica Matheron- puede permitir a cada uno de ellos, aportándole desde fuera la infinidad de determinaciones que no posee por naturaleza, llenar el vacío lógico que le impedía actualizarse. Es cierto, no obstante, que esta operación tiene su contraparte negativa. Los modos finitos existen condicionadamente. Las cosas singulares, en la medida en que pueden ser concebidas como inexistentes, no son necesariamente eternas. Tienen una duración limitada. Cada una desaparece para dejar el lugar a otras cuando su entorno la excluye.⁹⁷

Otra de las características de la *Natura naturata*, que no comparte con la *Natura naturans*, y que es de especial interés, tiene que ver específicamente con la cuestión de las pasiones. Antes se ha citado la proposición 31 del libro I de la *Ética* que afirma que el entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante.⁹⁸ Sólo a nivel del modo puede, por tanto, hablarse de afectos, y aún más, de pasiones. Las pasiones tendrán que ver fundamentalmente con los modos finitos. Sólo el hombre, en tanto modo finito, puede desear, alegrarse y entristecerse. Dios no puede padecer⁹⁹. Sólo en lo finito hay padecimiento. De nuevo, vuelve a ponerse de manifiesto el vínculo tan estrecho que Spinoza encuentra entre finitud y pasión.

Estrictamente relacionado con el padecimiento, está también la moral. Sólo en lo finito tendrá sentido la moral. El Bien y el Mal, tal y como veíamos antes, no son propiedades de la Naturaleza en cuanto *Natura naturans*. Dios es inocente, es decir, es amoral. No hay Bien ni Mal en él. Ahora bien, en el ámbito de la *Natura Naturata*, y en relación al hombre, no todo está bien como está. Las cosas, no en sí mismas, sino en relación con ese modo finito que es el hombre, pueden ser buenas o malas, mejores o peores. Será, pues, en el ámbito de la *Natura naturata*, y, en particular, en el ámbito humano, donde habrá espacio para la reflexión sobre las pasiones y para la moral. A esta cuestión nos referiremos en la segunda parte de este trabajo. Antes, sin embargo, es necesario realizar una reflexión acerca de las características que pueden atribuirse a la ontología de Spinoza, sobre la base de este análisis de los diferentes aspectos de la *Natura* que acabamos de realizar. Y ello con el objeto de abordar de nuevo la cuestión de en qué medida es la ontología de Spinoza una ontología naturalista y qué tipo de naturalismo es el

⁹⁶ Cf. *Loc. cit.*, p. 18.

⁹⁷ Cf. *Loc. cit.*, pp.19-20.

⁹⁸ Cf. E, I, 31 (Geb. II, 71) (85).

⁹⁹ “Sunt, qui Deum instar hominis corpore, et mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed, quam longe hi a vera Dei cognitione aberrant, satis ex jam demonstratis constat.” E, I, 15, schol. (Geb. II, 57) (62). También en este sentido es relevante la proposición 17 del libro V ya citada:” Deus expers est passionum, nec ullo Lætitia, aut Tristitia affectu afficitur” E, V, 17 (Geb. II, 291) (402).

propriadamente spinoziano. Concluiremos con un intento de responder a la cuestión de si tal ontología puede o no ser una ontología de la pasión.

3. Naturalismo y pasión en la ontología de Spinoza.

En este último apartado perseguimos un triple objetivo. En primer lugar, trataremos de dilucidar con mayor claridad y desarrollo la cuestión de si la ontología de Spinoza es naturalista. Para ello retomaremos la definición de naturalismo de la que partíamos y trataremos de aplicar sus condiciones al planteamiento spinozista. En segundo lugar, se trata de determinar qué tipo de naturalismo es el propriadamente spinoziano, esto es, intentaremos poner de manifiesto ciertos rasgos propios de la ontología de Spinoza que nos permitirán adjetivar su naturalismo, volviendo así más precisa nuestra interpretación. Y en tercer lugar, el objetivo es responder a la cuestión de si la Naturaleza, que se dice en muchos sentidos en el pensamiento de Spinoza, puede decirse también en un sentido pasional.

3.1. Spinoza naturalista

La definición mínima de naturalismo de la que partíamos establecía una serie de condiciones para que pudiese hablarse de actitud naturalista. El primero de estos requisitos fundamentales es que una filosofía conciba lo real como Naturaleza y que, en esa medida, se oponga a toda otra concepción de lo real como algo sobrenatural, trascendente a la naturaleza misma. Naturalismo, decíamos, se opone a transcendentismo y sobrenaturalismo y, además, va especialmente ligado a lo que Deleuze llamaba una “empresa de desmistificación”, esto es, de desengaño y crítica con respecto a todos los mitos que, independientemente de su signo, se han valido de los falsos infinitos y de la desazón del alma y la tristeza para lograr y conservar su poder.

Pues bien, después de este recorrido por la ontología de Spinoza, tal y como ésta queda expuesta en el libro I de su *Ética*, se puede concluir que Spinoza es naturalista en la medida en que satisface esta primera condición. Su ontología es naturalista porque mantiene que lo real es Naturaleza. Podría objetarse que más que Naturaleza, lo real es Dios, o es Sustancia. Pero una vez abordada la disputa entre naturalismo y panteísmo, ya hemos mostrado por qué pensamos que es el término “Naturaleza” el que expresa de manera más completa lo real spinoziano. A diferencia de Dios, que es lo real en tanto infinito, *causa sui*, libre, etc., pero no *es*, propriadamente, lo real en tanto finito, compellido, etc. aunque se exprese en ello, la Naturaleza es también lo real en tanto modo, esto es, es también aquel otro aspecto de lo real que no es necesariamente infinito, que no es de existencia necesaria, ni causa de sí mismo, que es heterónimo, pasional, moral, etc.. Es el término “Naturaleza” el que elige Spinoza para expresar, adjetivando este nombre, los dos aspectos que se pueden distinguir en la realidad. Es cierto que los modos, sin la Sustancia, no tienen ninguna realidad. Y que la Sustancia, considerada independientemente de sus modos, es solo una abstracción. Tal y como acertadamente observa A. Matheron, es

contradictorio hipostasiar la actividad separándola de sus estructuras.¹⁰⁰ Ahora bien, sigue siendo cierto que aunque los modos no sean sin la Sustancia, y ésta sólo sea una abstracción sin los modos, no comparten su ser. Los modos son en la Sustancia; pero no son Sustancia. Y la Sustancia se expresa en los modos, pero no es un modo. Sin embargo, sí se puede decir que la Naturaleza es Sustancia y que la Naturaleza es modo, pues ésta es tanto naturante como naturada. La Naturaleza se adjetiva de estas dos formas. Es una y múltiple. En virtud de su plenitud, contiene la diversidad en su seno.

Además, la Naturaleza no se define expresamente en ninguna de las partes de la *Ética*. No hay definición explícita de Naturaleza, como sí la hay de Dios o de la Sustancia. Tampoco la Naturaleza aparece definida en algunas de las proposiciones o demostraciones. Y, sin embargo, ella está presupuesta en casi todas ellas. Sólo se nos ofrece una definición de la Naturaleza adjetivada, de la naturante y la naturada, pero no de la Naturaleza tal cual. De este modo, podría decirse que la Naturaleza es, como decía Deleuze, a propósito de la expresión, un término trascendental en la ontología de Spinoza. Ella misma no se define y no se demuestra, pero está presupuesta en la mayoría de las demostraciones. Atraviesa proposiciones, escolios y corolarios de todas las partes de la *Ética*, sean de carácter ontológico o práctico. También desempeña un lugar destacado en las primeras obras de Spinoza y sigue jugando un papel importante en sus obras políticas. Por todo ello el término “naturalismo” parece bastante adecuado para caracterizar la visión del mundo que nos presenta Spinoza.

El segundo de los rasgos que atribuíamos al naturalismo, su carácter antitrascendentista o antisobrenaturalista, también se observa en la reflexión spinoziana. La defensa radical de la inmanencia es una de las características más destacables de la ontología de Spinoza. Dios es causa inmanente y no trascendente de las cosas. Así lo afirma claramente el filósofo. Los modos están en Dios y Dios está también en los modos. La inmanencia es doble y no hay exterioridad ninguna. Dios no es exterior a los modos, ni a los infinitos ni a los finitos, aunque los desborde si los tomamos aisladamente; ni los modos son exteriores a Dios. No hay aquí instancia trascendente alguna. Ni Dios está más allá de los modos, ni los modos más acá de Dios. No hay un mundo más allá de este mundo. Ese más allá, es una ficción, una ilusión alienante.

Y así también, y, en último lugar, encontramos en el pensamiento de Spinoza aquel tercer rasgo propio de la actitud naturalista, que tiene que ver con la empresa, filosófica por excelencia, de la desilusión, del desengaño o de la desmistificación. Numerosos son los desengaños que provoca la filosofía spinoziana. A propósito del libro I de la *Ética*, hemos visto cómo se combaten todos aquellos prejuicios que se esconden tras una mala comprensión de la Naturaleza y que son fundamentalmente el teleologismo y el antropomorfismo¹⁰¹. Hemos visto también cómo Spinoza subvierte el concepto tradicional de Dios, personal, creador y trascendente, a través de un nuevo concepto de Dios, de un Dios que se ha vuelto Naturaleza. La ilusión del Bien y del Mal como propiedades de la

¹⁰⁰ Cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., p. 21.

¹⁰¹ Tal y como ha señalado M. L. De la Cámara, asociados con estos prejuicios se hallan otros, como el fatalismo y el providencialismo en la concepción de la historia, que también son objeto de crítica en la filosofía de Spinoza. (Íd., “La *Ética*, ¿una filosofía de la historia?”, en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca, 2008, pp.301-317, especialmente, pp. 310-314.)

naturaleza y, así, como valores objetivos y absolutos, u otras como la de la voluntad libre, quedan corregidas cuando son contempladas con la lente de Spinoza¹⁰².

Así pues, se puede concluir que la ontología de Spinoza es naturalista porque satisface los tres requisitos para ser tal, a saber, mantiene que lo real es Naturaleza, y desde esta concepción, combate toda forma de mistificación, y fundamentalmente aquella que nos presenta lo real como algo sobrenatural, sea cual sea el rostro que esto sobrenatural presente. Ahora bien, dentro de esta actitud naturalista general, caben muchas variedades. Todo materialismo es naturalista, pero la inversa no es cierta, por ejemplo. Y así, es conveniente, en favor de la concreción y precisión, plantear la cuestión de qué tipo de naturalismo es el propiamente spinoziano. ¿Qué adjetivo lo delimita mejor? ¿Cuáles son los rasgos propios de este naturalismo ontológico?

3.2. Naturalismo dinámico y de carácter materialista

La primera característica que se pone de manifiesto cuando reflexionamos sobre las observaciones que Spinoza hace en la primera parte de la *Ética* sobre la *causa sui*, la Sustancia, los atributos y los modos, y, en definitiva, sobre la Naturaleza, es el dinamismo¹⁰³. La ontología de Spinoza es una ontología dinámica, y de este modo, también su naturalismo. Y ello resulta bastante novedoso porque no se renuncia en ella al concepto de Sustancia. Sin embargo, ésta ha sido una de las categorías que tradicionalmente ha usado la metafísica para concebir la realidad de modo fijo y estático. Spinoza, en cambio, conserva el término, pero le da un nuevo sentido.

En lo referente a la Sustancia, ya sabemos que es lo único que es *causa sui* y que en el mismo sentido en que es causa de sí, es causa de todo lo que hay. La Sustancia, y con ella la Naturaleza, produce como existe. La producción es un proceso espontáneo que le es natural. Por eso dice Spinoza que Dios es causa por sí y no por accidente de todas las cosas.¹⁰⁴ Pero la fórmula más adecuada para entender este proceso de expresión no es la clásica e inerte ecuación $A=A$, sino más bien la relación que se representa con la expresión “A hace que a llegue a ser a”¹⁰⁵. Esta relación ya no es estática, sino dinámica. Además, si

¹⁰² En este mismo sentido, señala Espinosa Rubio que el naturalismo es negador de toda una visión de mundo, de una red de quimeras y palabras sustantivadas, de prejuicios y supersticiones, de efectos y racionalizaciones. El naturalismo “se opone al apoyo capital que la figura de Dios sigue prestando al antropomorfismo en la filosofía moderna y a todas sus consecuencias de heteronomía teórica y práctica.” (*op. cit.* p. 20).

¹⁰³ En este aspecto, destacan, entre otros, los trabajos de J. García Leal y A. Matheron. La tesis de García Leal es que la ontología de Spinoza corrige su propia teoría física, rompiendo con el estatismo de los cuerpos a que aboca el modelo mecanicista, y considerando la materia dinámicamente, animada internamente por un movimiento del que se derivan todos los cuerpos, no como seres estancos y quietos, sino como efectos necesarios de un dinamismo común, partícipes ellos mismos de tal dinamismo. (cf. García Leal, J., “Física y ontología en Spinoza”, *Revista de Filosofía*, VIII (1985), pp. 253-280.) También Matheron reconoce el dinamismo propio de la ontología spinoziana y, en este sentido, señala que todo individuo debe presentarse realmente bajo dos aspectos complementarios y recíprocos: una actividad productora y el resultado de esta actividad. La productividad pura sería la Sustancia; las estructuras que se dan en su desarrollo, los modos; y la manera en que la Sustancia produce sus propias estructuras, los atributos. (Cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., p. 11).

¹⁰⁴ E, I, 16, corol. II (Geb. II, 61) (68) (52).

¹⁰⁵ Seguimos aquí la explicación de E. Fernández, pero hemos modificado levemente la ecuación que él propone. Y así, en lugar de “A pone a A”, o bien, “A hace que A llegue a ser A”, escribimos “A hace que a llegue a ser a” para reflejar la diferencia que siempre hay y habrá entre la *Natura naturans* y la *Natura*

la producción así entendida es algo propio de la Sustancia, ésta no es ya un sustrato fijo que soporta firmemente el peso de la realidad, ni un sujeto del que se prediquen todas las cosas. La Sustancia es fundamento, pero no estático sino dinámico, y su consistencia reside en su capacidad para emerger y hacer emerger¹⁰⁶.

Así pues, como muchos intérpretes de la filosofía de Spinoza han puesto de manifiesto, la radicalización de la Sustancia que lleva a cabo el filósofo pone fin al sustancialismo¹⁰⁷. Éste es un engaño de quienes en vez de concebir la naturaleza de la Sustancia, la imaginan al modo de las cosas. A los ojos de la razón, en cambio, ese fenómeno de cosificación es resultado de una confusión de imágenes que da lugar a los términos trascendentales “ente” y “cosa”. La crítica spinozista de los trascendentales, tal y como aparece en el escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, es también una crítica al sustancialismo, es decir, una crítica por la que se disuelve la ontificación de la Sustancia y se descubre su auténtica naturaleza móvil, dinámica y activa.¹⁰⁸

Otra forma de demostrar este carácter de la Sustancia tiene que ver con la forma verbal que utiliza Spinoza para referirse a ella. En la correspondencia con J. Hudde¹⁰⁹ Spinoza usa el infinitivo verbal *esse* para hablar de la Sustancia. En la *Ética* ya hemos visto que los participios *naturans* y *naturata* configuran una de las distinciones básicas de la ontología spinoziana¹¹⁰. Pues bien, el uso de una forma verbal para referirse a la Sustancia o a la Naturaleza confirma que ésta, más que un sustantivo, es como un verbo, más que algo estático, es algo dinámico, que se ejercita y modula al conjugarse. No obstante, el argumento central que puede esgrimirse para probar el carácter dinámico del naturalismo spinoziano se basa en la consideración de la potencia de existir y obrar como esencia de la Naturaleza, y del proceso de producción como un proceso de expresión de esa potencia.

La potencia, como ya se advirtió en el análisis de la primera parte de la *Ética*, hay que entenderla en el sentido de vigor y de fuerza, de *dynamis* y de *vis*, para existir y no para dominar. Y así la potencia no es equivalente al poder. Ahora bien, lo que interesa resaltar aquí es que la potencia define no sólo a la *Natura naturans*, donde tiene lugar en grado sumo, sino también a la *Natura naturata*. Y así, tal y como veremos en el capítulo siguiente, el *conatus* con el que toda cosa singular, incluido el hombre, se esfuerza por

naturata. Cf. Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1987, p. 253.

¹⁰⁶ Cf. *Loc. cit.*, p.254.

¹⁰⁷ Véanse a este respecto Currás, A., “La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador”. *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975), pp. 7-62; Fernández, E. *op. cit.*; Mísráhi R., *Spinoza*. Trad. F. L. Castre, E.D.A.F., Madrid, 1975; Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974. Por *sustancialismo* entendemos la concepción de la realidad como una sustancia hierática, fija y estática. Ferrater Mora distingue dentro del sustancialismo, como doctrina según la cual todo lo real es de carácter sustancial, el *cosismo*. Es a éste último al que nos referimos. (Cf. *Diccionario de Filosofía*, “sustancialismo”, vol.4, Alianza Editorial, Madrid, 1979).

¹⁰⁸ Cf. Fernández, E., *op. cit.*.

¹⁰⁹ Ep. 35 y 36 (Geb. IV, 183-187) (250-255). En el caso de *Correspondencia* (Ep), citamos según la edición preparada por A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

¹¹⁰ Esta distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* puede interpretarse en el sentido de la diferencia óntico-ontológica entre el Ser y el ente de la que luego nos habla Heidegger. Las afinidades entre ambas filosofías son mayores de lo que en principio puede parecer. De este modo, al igual que Heidegger responde a ciertas objeciones afirmando que su ética está en su ontología, Spinoza podría decir lo mismo. La ontología está trabada con la ética y a la inversa. Spinoza se ve obligado a responder no sólo a la acusación de que la ética es inviable en su filosofía, sino también a la pregunta por su ontología. Y también en este caso responde que la ontología está en su ética. Ontología y ética están trabadas en su pensamiento.

perseverar en su ser, es también potencia; aunque en este caso, potencia finita. La potencia es, pues, el verdadero constitutivo de lo real.¹¹¹ En conclusión, la ontología de Spinoza es una ontología dinámica en tanto que ontología de la potencia. Además, la elevación de la potencia al rango de *ser* tiene una serie de consecuencias que hay que considerar para completar la caracterización de la reflexión ontológica de Spinoza y así de su naturalismo.

En primer lugar, la potencia guarda una relación muy estrecha con la actividad, pues es potencia, como ya sabemos, de existir y de obrar. Así, la actividad se convierte en principio ontológico, aunque ésta deja de tener algunos de los rasgos distintivos propios de la acción, como por ejemplo, la existencia previa de un sujeto agente, la función motriz de los fines, la subordinación del proceso a la obra resultante, y, lo que es más importante, la oposición a la pasión. La actividad pensada como principio ontológico no es aquella actividad que se opone a la pasividad, sino aquella otra en el seno de la cual tiene sentido la oposición acción/pasión. Y así, teniendo en cuenta estas salvedades, puede decirse que la Naturaleza, o lo real es, según Spinoza, actividad. Una actividad que no sólo genera obras, hechos, o productos, sino también nuevas potencias, nuevos *conatus*, nuevos deseos.

En segundo lugar, la ontología de la potencia es también una ontología de la razón. En este sentido, E. Fernández señala que “hablar de potencia y de razón es una reduplicación; pero eso significa no que la razón sea el doble, el reflejo narcisista de la potencia, sino que es su desenvolvimiento, la capacidad de mirar y reconocer a los otros que acompaña a su dinámica de multiplicación y que permite a cada uno actuar de forma espontánea, pero ya no ciega ni excluyente, sino lúcida, coordinada y mutuamente potenciadora.”¹¹²

Y en tercer lugar, la ontología de la potencia abre el espacio también para la pasión, pues también las pasiones son potencia. El deseo, que es el afecto primero por excelencia, es una forma de *conatus*, esto es, del esfuerzo, esto es, de la fuerza con la que cada cosa persevera en su ser. La alegría y la tristeza son, además, expresión o represión de potencia, *conatus* favorecido o coartado. A esta cuestión le dedicamos el capítulo 4. Sin embargo, es conveniente dejar patente ya desde aquí este vínculo que existe entre potencia y pasión.

Por otra parte, del dinamismo y de la potencia como propiedades de la ontología de Spinoza se deduce que ésta es una ontología de la expresión. El proceso de producción que lleva a cabo la Sustancia es un proceso, tal y como se vio en su momento, expresivo de la potencia divina. La expresión tiene lugar en dos niveles: el nivel del atributo y el nivel del modo¹¹³. En cuanto a éste último, la idea de expresión está estrechamente relacionada con la de afección. Y así los modos no son sino afecciones de algún atributo de Dios, en los que se expresa su naturaleza de cierta y determinada manera. La idea de afección, además, nos sirve para poner de manifiesto otros dos rasgos de la ontología de Spinoza.

En primer lugar, ésta es una ontología relacional. El dinamismo expresivo de la Sustancia en atributos y modos hace de la *Natura naturans* “un juego de relaciones”¹¹⁴. Y en el plano de los modos, y, en concreto, del hombre, la importancia que para ellos cobra el afectar y el dejarse afectar por otros, hace del relacionarse una necesidad vital.

¹¹¹ Cf. Fernández, E., *op. cit.*, pp. 454-457.

¹¹² *Loc. cit.*, p. 502.

¹¹³ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. H. Vogel, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 9-19, especialmente, 9-10.

¹¹⁴ Fernández, E., *op. cit.*, p. 267.

En segundo lugar, la afección tiene un aspecto extenso o material que hay que considerar. La Sustancia tiene sus afecciones: los modos. Y los modos mismos son modos del atributo Pensamiento y también del atributo Extensión. En este sentido, si nos fijamos en la Extensión de la Sustancia y, en segundo lugar, en los modos de este atributo, se puede encontrar cierto materialismo en la ontología de Spinoza. Y así, algunas de las interpretaciones más actuales, pero también más antiguas de su filosofía han coincidido en señalar este rasgo¹¹⁵.

Uno de los primeros en poner de manifiesto, en un sentido crítico, el carácter materialista de la filosofía de Spinoza, fue P. Bayle. En el artículo *Spinoza*, de su *Dictionnaire historique et critique*, Bayle afirma que es absurdo hacer de la Extensión un atributo divino, pues la materia, según arguye, es el más bajo de todos los seres. Quien dice materia dice el teatro de toda suerte de cambios, sujeto de todas las corrupciones y generaciones; “en un mot l’être dont la nature est la plus incompatible avec l’immuabilité de Dieu”¹¹⁶. De este modo, Spinoza, al hacer de la Extensión un atributo divino, subvierte de tal forma el concepto de Dios, que termina por negarlo. Y así, a partir de ese momento, la filosofía de Spinoza será el “sistema del ateísmo”, interpretación que pasa, a la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert, sin corrección¹¹⁷.

Más tarde, L. Feuerbach encuentra en Spinoza la verdadera expresión filosófica de la tendencia materialista de la edad moderna. La filosofía spinoziana es el materialismo teológico¹¹⁸. Finalmente, en los estudios de las últimas décadas, se ha hecho hincapié en que si bien no hay en la filosofía de Spinoza exclusividad materialista, sí pueden hallarse en ella elementos para la construcción de una concepción materialista del mundo y del hombre¹¹⁹. Estos “elementos” materialistas están en el interior de una línea de desarrollo

¹¹⁵ Véanse a este respecto Ávila, R., “Finalidad, deseo, virtud...”, ed. cit.; Giacottti, E., *op. cit.*; Gurméndez, C., *Ontología de la pasión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; Jaquet, Ch., *op. cit.*; Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos, Barcelona, 1993; Vidal Peña, *op. cit.*

¹¹⁶ Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*. 3ª ed., Rotterdam, 1715, vol II., p. 618.

¹¹⁷ Cf. Giacottti, E., *op. cit.*, p. 98. Para una interesante reflexión en torno a Spinoza como patrón del ateísmo moderno, véase De la Cámara, M. L., “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario”, *Cuadernos del seminario Spinoza*, XI (2000), pp.1-25).

¹¹⁸ Cf. Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 23. Junto a estas interpretaciones materialistas, habría que mencionar las no materialistas. Así, por ejemplo, Marx ve todavía en Spinoza un vestigio de la metafísica y un lenguaje teológico que vuelve difícil liberar la verdad que en Spinoza puede estar contenida. Esto justifica el juicio severo expreso de Marx y Engels en la *Sagrada Familia*, y en la *Ideología alemana*, y según el cual Spinoza está entre los representantes de la metafísica del siglo XVII contra los cuales han luchado el Iluminismo y el materialismo francés del XVIII. (cf. Giacottti, E., *op. cit.*, pp.57-58).

¹¹⁹ En este sentido, es especialmente relevante la obra E. Giacottti, a la que ya hemos referencia antes. También Ch. Jaquet considera que es legítimo asimilar la concepción spinozista del cuerpo a un materialismo a condición de entender este concepto como un principio de inteligibilidad de lo real fundado sobre el atributo extensión. Y a condición también de que “el discurso materialista no se erija en norma exclusiva de inteligibilidad de lo real, puesto que la Sustancia una y única tiene una infinidad de expresiones (Cf. Jaquet, Ch. *op. cit.*, pp. 211-215, especialmente, p. 213). En este sentido, la objeción que plantea Gueroult para interpretar en un sentido materialista el naturalismo de Spinoza no es válida. Gueroult afirma que no hay naturalismo materialista en la filosofía de Spinoza porque la Naturaleza, con la cual Dios se identifica, no es la materia, sino que comprende en su unidad indivisible, además de la Extensión, una infinidad de otros géneros de ser. (cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 223.) sin embargo, ya hemos visto, que esto no supone un problema

teórico que, pasando a través del materialismo francés del siglo XVIII, encuentra su cumplimiento en el materialismo histórico y dialéctico. No obstante, la presencia de estos elementos materialistas, no elimina la presencia de elementos de signo opuesto, que han hecho posible una interpretación del spinozismo, en la dirección idealista y romántica.¹²⁰

De estos elementos “materialistas” del spinozismo, destaca, sobre todo, la concepción de la Extensión como atributo divino con la misma dignidad ontológica que el Pensamiento¹²¹. Es cierto que no puede afirmarse absolutamente que la ontología spinoziana y, con ella, el naturalismo, sea materialista porque la Extensión es sólo uno de los infinitos atributos de Dios, mientras que el materialismo mantiene que la materia es toda la realidad y cada fenómeno es, incluido el conocimiento, reconducible a ella como a su causa. Para el materialismo es el ser material el que determina el pensamiento, mientras que para el spinozismo es el Ser, cuya realidad supera la materia, el que se autodetermina determinando toda la actividad del pensamiento y de la extensión según un orden idéntico.¹²² Pero a pesar de que el materialismo no es norma exclusiva de inteligibilidad de lo real, sí se puede afirmar que, a partir de la atribución de igual dignidad ontológica a la Extensión y al Pensamiento, la filosofía de Spinoza combate ciertos prejuicios espiritualistas que habían llevado a cierta tradición filosófica, a la cartesiana más recientemente¹²³, a una condena de la materia como ser indigno de la naturaleza divina, y que, en esa medida, puede encontrarse en la ontología spinoziana cierto materialismo. Lo que nos viene a decir Spinoza es que la materia tiene, como mínimo, el mismo valor ontológico que el pensamiento, que el Ser es tan material como ideal. De este modo, puede decirse que el naturalismo de Spinoza encuentra en este elemento materialista de su pensamiento un asociado fundamental, de manera que puede afirmarse que es un naturalismo materialista, aunque no reduccionista.

Tanto es así que tal “dignidad ontológica” alcanza también al cuerpo propiamente dicho, es decir, a un modo finito de la Extensión. Es cierto que Spinoza crítica a todos aquellos que, alejados de un verdadero conocimiento, se representan a Dios como un compuesto de cuerpo y alma. Dios no tiene cuerpo al modo de los hombres; aunque lo mismo puede decirse del alma. Al cuerpo le ocurre lo mismo que a la voluntad y al entendimiento, es decir, que es un modo y no un atributo de Dios. De este modo, si el cuerpo, lo mismo que el entendimiento y la voluntad, perteneciese a la esencia de Dios considerada en sí misma, entonces habría de entenderse por cuerpo algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. La Extensión debería concebirse, pues, más que como cuerpo, como materia indivisible e indisolublemente unida a la infinitud, a la eternidad y a la ausencia de padecimiento. El cuerpo, en cambio, como materia, pero divisible, compuesta de partes, e indisolublemente unida a la finitud y al padecimiento¹²⁴.

para defender que hay ciertos elementos materialistas en la filosofía de Spinoza y que ésta es, al menos, tan materialista como idealista.

¹²⁰ Giacotti, E., *op. cit.*, pp. 95-96.

¹²¹ Junto con este elemento materialista sobre el que aquí hacemos hincapié, E. Giacotti destaca otros tres más: en primer lugar, la independencia de los atributos, de modo que puede decirse que la materia es independiente del pensamiento; en segundo lugar, la concepción del hombre como parte de la Naturaleza; y el tercer elemento materialista, que consistiría en la concepción de la libertad como comprensión de la necesidad. (cf. Giacotti, E., *op.cit.* pp.95-120.)

¹²² *Loc. cit.*, p. 114.

¹²³ Hobbes sería una excepción porque consideró a Dios como un ser corpóreo.

¹²⁴ “No sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que pueda padecer.” (E, I, 15, schol. (Geb. II, 60) (67). En cuanto al vínculo entre

No obstante, el cuerpo no pierde su valor ontológico, y, en todo caso, goza de la misma relevancia ontológica que el alma. Y si esto es así, es precisamente porque la *Natura naturans* es extensa.

Así pues, este elemento materialista de la ontología es condición de posibilidad de lo que luego va a desarrollar Spinoza en los libros II y III de la *Ética*, y que podría denominarse su “filosofía del cuerpo”. En los libros II y III se señala en repetidas ocasiones que conocer la naturaleza de los cuerpos es un requisito indispensable para conocer el alma y, en definitiva, para conocer la realidad¹²⁵; y que determinar lo que puede un cuerpo por sí mismo es una tarea, hasta ahora no lograda en la historia de la filosofía, y que, sin embargo, es urgente realizar¹²⁶. De este modo, Spinoza, en la línea después seguida por Schopenhauer, Nietzsche, y Merleau-Ponty, devuelve al cuerpo su valor filosófico. Pues bien, esta importancia concedida al cuerpo, es también importancia concedida a la pasión. Y ello porque, como hemos tratado de poner de manifiesto, la materia que es cuerpo se define precisamente por la finitud y, junto con ella, por la pasión.

En conclusión, el naturalismo que es propio de la ontología de Spinoza es de carácter dinámico y materialista. Y, como trataremos de mostrar a continuación, en virtud de estas dos características, establece las condiciones de posibilidad para pensar desde un punto de vista ontológico las pasiones. El naturalismo de Spinoza es dinámico porque, como hemos visto, la Naturaleza, o lo real, es fundamentalmente potencia, esto es, *dynamis* y *vis*. A nivel de la *Natura naturans*, esa potencia es absolutamente infinita. La Naturaleza naturante tiene una potencia absoluta de existir y de obrar, y, por tanto, no padece en ningún sentido. Dios no puede padecer. Atribuir afectos y pasiones a Dios sólo es fruto de una ficción, de una ilusión antropomórfica. En cambio, la *Natura naturata*, que también es potencia, es, al menos en parte, potencia finita. Y para los modos finitos, de potencia limitada, el padecimiento no es sólo posible, sino inevitable.

En los elementos materialistas del naturalismo spinoziano encontramos una argumentación similar. La Extensión, como materia infinita, es un atributo de Dios. Sólo desde el punto de vista de la *Natura naturata* la materia es finita. Y entonces aparece el cuerpo propiamente dicho, y, con él, las pasiones y los afectos. Éstos, tal y como Spinoza los define en el libro III son, aunque no sólo, afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye su potencia de obrar. En definitiva, el naturalismo ontológico spinoziano cuenta con dos características, el dinamismo y el materialismo, que lo hacen especialmente propicio para albergar en su seno una reflexión ontológica sobre la pasión. Y así, el naturalismo spinoziano va acompañado de un último adjetivo que tiene que ver con lo afectivo y con lo pasional.

cuerpo, finitud y pasión, es especialmente significativo el libro V de la *Ética*. “El alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo.” E, V, 34 (Geb. II, 301) (417).

¹²⁵ Jaquet, sin embargo, precisa que la primacía gnoseológica no es jamás primacía ontológica. Según Jaquet es tan verdadero presentar al spinozismo como un materialismo que como un idealismo. Sólo por una suerte de antropomorfismo grosero nos encerramos en la alternativa materialista o idealista, cuando, en realidad, ni siquiera el materialismo y el idealismo tomados conjuntamente pueden agotar las redes de la inteligibilidad de lo real, cuya sustancia una, única e infinita tiene una pluralidad ilimitada de expresiones (Jaquet, Ch., *Les expressions...*, ed. cit., p. 213) Sin embargo, nuestra tesis es que, a pesar de ello, Spinoza sí combate explícitamente el prejuicio espiritualista de un alma que dirige al cuerpo o la opción idealista que considera que lo real es ideal única y exclusivamente. En este sentido, incide en la opción materialista, y ello es un signo de que su naturalismo tiene cierto carácter materialista, no reduccionista desde luego, pero que es conveniente subrayar.

¹²⁶ Cf. E, II, 13, schol. (Geb. II, 98) (128-129); E, III, 2, schol. (Geb. II, 142) (197).

3.3. ¿Es la ontología naturalista de Spinoza una ontología de la pasión?

La pasión, ¿es parte de lo real?, ¿es objeto de estudio de la ontología y, por tanto, hay que añadir su consideración a las características antes señaladas? O, al menos, ¿posibilitan esas características el desarrollo de una ontología de la pasión?

Si empezamos por esto último, la respuesta es afirmativa. Una ontología naturalista que, al modo de la de Spinoza, estima que el dinamismo y la expresión de la potencia son dos rasgos básicos de lo real, no excluye, en principio, la pasión, elemento móvil donde los haya, de su reflexión. Además, la pasión tiene una estructura temporal finita¹²⁷ y, por tanto, un estudio que quiera albergarla en su seno tiene que contar con la finitud como una categoría, no necesariamente única, pero sí básica. Así hemos visto que lo hace la ontología spinoziana.

Por otra parte, la importancia que concede a la afección, y, por tanto, a la relación y a la corporalidad, hace de la filosofía de Spinoza una reflexión especialmente propicia para la consideración de la pasión como modo de ser. En este sentido, uno de los mayores prejuicios contra los que tiene que luchar una ontología de la pasión es el prejuicio del “espiritualismo” o “intelectualismo”, es decir, la idea de que el cuerpo es un obstáculo para la filosofía y que ha de eliminarse, consecuentemente, de su reflexión. Y es que hay que reconocer que tenemos pasiones porque tenemos cuerpo; porque somos, entre otras cosas, cuerpo. De este modo, un requisito básico, quizá el principal, para un estudio ontológico de la pasión reside en suscribir una visión del mundo en cierto sentido materialista, esto es, estriba en reconocer que el cuerpo es un medio fundamental de trato con el mundo¹²⁸. Y así lo hace la filosofía de Spinoza.

Por último, la ontología de éste es una ontología de la razón, y esto, a primera vista, puede llevar al error de eliminar la pasión de su objeto de estudio. Sin embargo, como veremos en los siguientes capítulos, razón y pasión no son términos opuestos para Spinoza. De hecho, una de las labores que emprende en la *Ética* consiste en realizar una genealogía de las pasiones que pone de manifiesto cuáles se avienen naturalmente con la razón y cuáles no.

De este modo, puede concluirse que la ontología naturalista, de carácter dinámico y materialista, que nos presenta Spinoza en el libro I de su *Ética* sienta las bases para el desarrollo de una reflexión ontológica sobre la pasión. No obstante, hay que matizar el sentido que esta ontología de la pasión puede tener en el sistema de Spinoza. Los hombres, afirma el filósofo, han atribuido erróneamente cuerpo y pasión a Dios. Pero Dios no padece. Ahora bien, Dios es Sustancia, Naturaleza, Ser, y si no puede padecer, ¿es que la pasión no pertenece de ninguna manera a éste? La respuesta es negativa. Y ello porque hay una esfera de lo real, o de la Naturaleza, en la que el padecimiento no sólo puede darse, sino que tiene lugar necesariamente. Ese ámbito es el ámbito de la *Natura naturata*, y, en

¹²⁷ Para una discusión desarrollada de la relación entre pasión y tiempo puede verse Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Trad. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2000, capítulo 6, pp. 247-301. En este sentido, la autora afirma que “la amistad, el amor, la justicia y las diversas formas de acción moralmente virtuosa adquieren su sentido y valor dentro de la estructura del tiempo humano, como relaciones y actividades que se extienden sobre un tiempo finito.” (*Loc. cit.*, p. 287).

¹²⁸ Cf. Gurméndez, C., *op. cit.*; Merleau-Ponty, *op. cit.*; Schopenhauer, A., *op. cit.*, entre otros.

concreto, de los modos finitos, y, así, del hombre. El hombre, afirma claramente Spinoza, está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones.¹²⁹ Por tanto, no es exacto afirmar que lo real no tenga nada que ver con ellas. La ontología naturalista de Spinoza es, pues, una ontología de la pasión. Pero esta ontología es siempre regional, porque la pasión es un elemento ineliminable de esa parte del ser que es el hombre, y nunca general o absoluta, porque es imposible que Dios padezca. La pasión no es, pues, el Ser, pero sí es un modo suyo, un modo finito, humano, de ser¹³⁰.

¹²⁹ “Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturæ ordinem sequi, et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.”E, IV, 4, corol. (Geb. II, 213) (294).

¹³⁰ Con ello lo que queremos decir es que la pasión singulariza al hombre frente a Dios, esto es, singulariza y define ontológicamente a los modos finitos y no a la Sustancia infinita. En ese sentido, la pasión define al hombre, pero no de manera exclusiva. Hay otros modos finitos que no son humanos y que, sin embargo, también están necesariamente sometidos a las pasiones. En los capítulos 3 y 5 tendremos ocasión de explicitar qué es lo que singulariza y define ontológicamente al hombre frente a otros modos finitos que, a veces, Spinoza llama “brutos”, esto es, tendremos que diferenciar no sólo al hombre de Dios, sino de la bestia.

Capítulo 2. LA ANTROPOLOGÍA NATURALISTA DE SPINOZA.

EL HOMBRE: CUERPO, ALMA Y AFECTO.

El capítulo anterior concluía con la afirmación de que es en el campo de la *Natura naturata* y, en concreto, de los modos finitos, donde la pasión encuentra su *habitat* natural. Hay que analizar, pues, este campo, y, en particular, este modo finito que es el hombre, porque ello nos dará las coordenadas ontológicas y antropológicas desde las que parte la reflexión spinoziana sobre las pasiones. En este sentido, se analizarán tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, se tratará de determinar qué concepción del hombre nos presenta Spinoza y, en concreto, cuál es su posición en la *Natura*. En segundo lugar, se tratará de dilucidar la concepción spinoziana del cuerpo y del alma y de la relación entre ambos. Y en tercer lugar, analizaremos la cuestión del conocimiento, y, en especial, aquello que atañe a la imaginación, y, por último, al entendimiento y la voluntad.

1. El hombre como naturaleza finita.

La filosofía de Spinoza rechaza junto con la concepción teleológica de la Naturaleza, la visión antropocéntrica de la realidad. Y, de este modo, considera la Naturaleza no desde el hombre, sino, al contrario, al hombre desde la Naturaleza, es decir, desde el ser. Así pues, en el sistema de Spinoza la antropología se inscribe dentro de la ontología. Es un parte de ella, aquella parte que se refiere a lo expresado por la Sustancia, es decir, aquella parte que se refiere a la *Natura naturata*, y, más concretamente, al hombre. La antropología trata, pues, de “explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios”, aunque no todas ellas, sino sólo aquéllas que conducen al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad¹³¹, lo cual, por otra parte, muestra no sólo que la antropología forma parte de la ontología, sino que también tiene una orientación ética fundamental.

Hay que pensar, pues, al hombre desde la Naturaleza. Pero, ¿qué es exactamente el hombre? ¿Cómo lo concibe Spinoza? Y ¿qué relación exacta guarda con la Naturaleza en tanto *Natura naturans*, esto es, qué relación guarda con la Sustancia o Dios?

“Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiæ, sive substantia formam hominis non constituit.”¹³². Ésta es una de las primeras afirmaciones donde Spinoza nos ofrece algunos trazos de su concepción del hombre. El hombre no es, pues, sustancia, y esto implica que el hombre no es un ser de existencia necesaria, no es causa de sí mismo, no es infinito por naturaleza, ni inmutable, ni indivisible, su potencia no es idéntica a la potencia infinita divina, y, en definitiva, no tiene aquellas propiedades que sí tiene la Naturaleza en cuanto Sustancia. Pero puesto que todo lo que hay es Naturaleza, y la Naturaleza o es Sustancia o es afección de esa Sustancia, el hombre necesariamente será una afección, un modo, uno de los modos que conforman la *Natura naturata*: un modo finito.

¹³¹E, II (Geb. II, 84) (109).

¹³²E, II, 10 (Geb. II, 92) (123).

Tal y como Spinoza advierte en el escolio de la proposición 10 antes citada, el hombre no es, por naturaleza, infinito. No tiene la infinitud propia de la Sustancia o Dios. Pero ¿podría tener la infinitud propia de los modos infinitos? La respuesta a esta pregunta no es simple. A lo largo de este libro II y, sobre todo, de los libros III y IV de la *Ética*, Spinoza nos presenta al hombre como modo finito. La infinitud de una parte del hombre, o mejor de una parte de esa parte del hombre que es el alma, se planteará, sin embargo, en el libro V. De momento, Spinoza subraya, aunque de manera indirecta, el carácter finito del hombre. Varios argumentos lo señalan así.

En primer lugar, el hombre es contingente, y como tal, es un modo finito. En el capítulo 1 ya nos hemos referido a los dos significados que el término “contingencia” tiene en la filosofía de Spinoza. Lo hicimos al hilo de un problema relevante para nuestra interpretación naturalista del pensamiento de Spinoza, a saber, la distinción entre Dios o la Sustancia y los modos. La cuestión es que si tenemos en cuenta el sentido que la contingencia tiene en el libro I, entonces ni Dios ni los modos son contingentes. En el escolio I de la proposición 33 Spinoza llama contingente o posible a una cosa “de cuya esencia 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 se nos oculta el orden de las causas”¹³³. Contingente y posible son, pues, sinónimos en el libro I, y ambos atañen a una deficiencia de nuestro conocimiento y no al ser de las cosas. De ahí la consecuencia que deduce Spinoza, esto es, que en la naturaleza no hay nada contingente¹³⁴. Todo es necesario porque todo se sigue o bien de su esencia, o bien de una causa eficiente dada.

Sin embargo, si nos atenemos a la definición de contingencia que Spinoza nos ofrece en el libro IV, entonces entre los modos y Dios hay una diferencia fundamental, y es precisamente que los modos son contingentes, mientras que Dios no lo es en ningún sentido. Spinoza distingue en el libro IV entre lo contingente, que atañe a la esencia de las cosas; y lo posible, que atañe a las causas y que no es sino un defecto de nuestro conocimiento. De este modo, en la definición III del libro IV, Spinoza señala que contingentes son las cosas singulares, en cuanto que, “atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia”¹³⁵. Lo contingente es, pues, aquí lo que no es *causa sui*. Y así, lo contingente se opone ahora a lo necesario como se opone el modo a la Sustancia o *causa sui*. Sin embargo, Spinoza llama posibles a “esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas”¹³⁶. Lo posible, alude, pues, a nuestra manera de concebir las cosas. Y se opone a lo necesario en la medida en que este término atañe a la esencia de las cosas y a nuestro conocimiento de las mismas. Sin embargo, lo que queremos subrayar, en primer lugar, es que, si nos atenemos a esta distinción entre lo contingente y lo posible, y a la definición que de lo contingente Spinoza nos ofrece en el libro IV, entonces, en la naturaleza sí hay algo contingente, a saber, los modos finitos. La *Natura naturans* o Dios no es contingente en ningún sentido; en cambio, la *Natura naturata* o los modos sí son contingente en el sentido de que no son *causa sui*, es decir, su esencia no implica necesariamente su existencia. Y esto es precisamente lo que nos dice Spinoza del hombre en el axioma I del libro II, a saber, que “la esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, en virtud del orden de la naturaleza,

¹³³ E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (89-90).

¹³⁴ “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta y determinada manera” E, I, 29 (Geb. II, 70) (83).

¹³⁵ E, IV, def. III (Geb. II, 209) (288).

¹³⁶ E, IV, def. IV (Geb. II, 209) (288).

tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista”¹³⁷. El hombre, una vez que existe, es necesario como opuesto a posible, pero no a contingente.

Ahora bien, si el hombre es contingente, entonces es finito. Éste es el vínculo que aquí queremos poner de manifiesto. El hombre es contingente. Pero contingentes son las cosas singulares, es decir, las cosas que son finitas. Reconociendo, pues, el carácter contingente del hombre y la diferencia que esto implica con la Sustancia o *causa sui*, Spinoza muestra indirectamente el carácter finito del hombre. El hombre es, pues, como decíamos, un modo finito¹³⁸.

También en los libros III y IV aparece esta imagen del hombre como ser finito. Por una parte, en el libro III nos dirá Spinoza que la esencia del hombre es deseo¹³⁹. Pero el deseo es un afecto y en cuanto tal, una cosa singular, esto es, finita y de existencia limitada¹⁴⁰. Y, en lo que respecta al libro IV, Spinoza afirma rotundamente que la fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada y resulta infinitamente superada por la fuerza o la potencia de las causas exteriores¹⁴¹. Su *conatus* es limitado, su ser finito. Su potencia puede ser superada por la potencia de otras causas exteriores, esto es, otros modos finitos, que pueden afectar al hombre de manera negativa o triste. Los modos finitos sólo afectan a otros modos finitos. Éstos, según señala Spinoza en el libro I, no pueden deducirse de la naturaleza divina en tanto afectada por una modificación infinita, pues, todo lo que se deduce de este modo, es necesariamente infinito. La trama causal en la que está inmerso el hombre es la trama causal de los modos finitos.¹⁴² Y ésta es otra forma de mostrar la condición finita del hombre.

El hombre es, pues, un modo finito. Pero, ¿un modo finito de la Extensión? o ¿un modo finito del Pensamiento? Ambos a la vez. La esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.¹⁴³ Esas ciertas “modificaciones” finitas son el cuerpo y el alma¹⁴⁴. De esta forma, para obtener unos trazos más del retrato spinoziano del hombre hay que abordar la cuestión de cómo concibe Spinoza el cuerpo y el alma humanos. Esta pregunta ontológica, además, es clave para entender cómo concibe Spinoza las pasiones, que es el tema principal de esta investigación.

2. Cuerpo y alma

¹³⁷ E, II, axioma I (Geb. II, 85) (111).

¹³⁸ Otras proposiciones del libro II donde se muestra implícitamente que el hombre es una cosa singular y, por tanto, finita, son la 8, donde Spinoza considera cosas singulares y modos prácticamente sinónimos dando a entender que la perspectiva dominante de este libro II dedicado al hombre es la de los modos finitos; y la proposición 10 que muestran explícitamente que a la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia. cf. E, II, 8 (Geb. II, 90) (119); 10 (Geb. II, 92) (123).

¹³⁹ Cf., E, III, 9, schol (Geb. II, 147-148) (205-206).

¹⁴⁰ E, II, axioma III, (Geb. II, 85) (112). En este axioma se reconoce implícitamente que los modos del pensar incluyen los afectos del ánimo.

¹⁴¹ Cf. E, IV, 3 (Geb. II, 212) (292).

¹⁴² “La condición humana conlleva que el hombre forma parte de la trama del universo modal finito: las causas exteriores- los otros modos finitos- introducen modificaciones en el hombre a través de su cuerpo.” (cf. García, R. “La *Ética* como doctrina y técnica de la salvación” en Domínguez, A.(ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, p. 179.)

¹⁴³ E, II, 10, corol. (Geb. II, 93) (124).

¹⁴⁴ E, II, 1, dem (Geb. II, 86) (112); 2, dem. (Geb. II, 87) (113); 13, corol. (Geb. II, 96) (128); E, II, 21, schol. (Geb. II, 109) (146). La finitud del cuerpo es incuestionable. La del alma será objeto de reflexión en el libro V.

2.1. Primera aproximación: El alma como idea del cuerpo.

Un *cuerpo*, dice Spinoza, es un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa¹⁴⁵. Los pensamientos singulares son modos que expresan esa misma naturaleza de Dios, pero concebida bajo el otro de los atributos que el hombre conoce: el Pensamiento. Cuerpos e ideas son modos o afecciones de la Naturaleza, concebida ya bajo el atributo Extensión, ya bajo el atributo Pensamiento. ¿Y el alma?

Del alma (*mens*), a diferencia del cuerpo, no se nos da una definición explícita al principio del libro segundo. En su lugar, Spinoza habla de ideas, y a través de éstas, del alma. Las ideas, nos dice en la definición III, son los conceptos del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante. Y el caso es que “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.”¹⁴⁶ El alma es, pues, una idea; una idea del cuerpo, como veremos. Pero lo primero que hay que subrayar es que si el alma es una idea, entonces no es ni una sustancia, ni una facultad, sino un modo del pensar, el primero, por naturaleza, de todos los otros modos del pensar.¹⁴⁷

Pero, ¿qué idea es ésta que constituye al alma? No la idea de una cosa inexistente, ni la idea de una cosa infinita, sino la idea de una cosa singular, esto es, de una cosa finita y de existencia limitada, existente en acto. Esa idea es la idea de un cuerpo. “El objeto de la idea que constituye el alma humana – afirma claramente Spinoza- es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto.”¹⁴⁸ El alma, en consecuencia, es una manera de pensar el cuerpo, de formarse una idea, más o menos adecuada, en función de la naturaleza clara o confusa de las afecciones que lo modifican.¹⁴⁹ Ahora bien, si el alma es una idea del cuerpo es necesario conocer primero y adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo, para poder entender qué es lo propio del alma humana sobre las demás y también qué relación exacta guarda con el cuerpo¹⁵⁰.

En este sentido, Pierre François Moreau señala pertinentemente que la experiencia del yo, que es constitutiva de la filosofía moderna, está presente en Spinoza, pero, a diferencia de Descartes, esa primera forma de la experiencia del yo, no será la evidencia del “yo pienso”. En la *Ética* el alma humana es un todo complejo que no puede dar ciertamente una experiencia única e inmediata. La experiencia del yo tiene que ver con la experiencia, en principio opaca, del cuerpo¹⁵¹. La fórmula axial la encontramos en la proposición 13 del libro II que dice que el cuerpo existe tal y como lo sentimos. Ahora bien, lo que en principio es una experiencia confusa puede transformarse en conocimiento claro. Conozcamos, pues, el cuerpo. Pensemos, pues, el cuerpo.

¹⁴⁵ Cf. E, II, def. I (Geb. II, 84) (110).

¹⁴⁶ E, II, 11 (Geb. II, 94) (125).

¹⁴⁷ Cf. E, II, 11, dem. (Geb. II, 94) (125-126). Ésta es la tesis que pone de manifiesto Ch. Jaquet en su trabajo sobre la unidad del cuerpo y del alma vista desde el punto de vista de los afectos. Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, Paris, 2004, p. 7.

¹⁴⁸ E, II, 13 (Geb. II, 96) (127). Ésta es una de las tesis que destaca Damasio, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Trad. J. Ros, Crítica, Barcelona, 2005.

¹⁴⁹ Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., pp. 7-8.

¹⁵⁰ E, II, 13, schol. (Geb. II, 96) (128). No obstante, hay otra manera de entender el alma, a saber, como modo de Dios. Cf. E, II, 11, corol (Geb. II, 94) (126).

¹⁵¹ Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF, Paris, 1994, pp. 516-517.

2.2. Segunda aproximación: el aspecto cinético y dinámico de los cuerpos.

Spinoza nos ofrece toda una teoría de los cuerpos para arribar, en su segundo momento, a lo que es lo propio del cuerpo humano. En su física, Spinoza define un cuerpo cualquiera simultáneamente de dos maneras¹⁵²:

- 1) Cinéticamente, un cuerpo simple se distingue de los demás por su movimiento o reposo, por su velocidad o lentitud.¹⁵³
- 2) Dinámicamente, un cuerpo afecta a otros cuerpos distintos o es afectado por ellos; este poder de afectar o de ser afectado define también un cuerpo en su individualidad¹⁵⁴. También esta doble dimensión define al cuerpo cuando se trata de cuerpos compuestos.

La relevancia de estas proposiciones cinética y dinámica es fundamental. Cuando definimos un cuerpo de esta manera nos damos cuenta de que lo que importa es, cinéticamente, concebir cada individualidad vital como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Los cuerpos son, entonces, composición de velocidades y lentitudes en el plan inmanente de la Naturaleza. La importancia de la proposición dinámica no es menor, e incluso para el objetivo de nuestra investigación, es mayor. Desde el punto de vista dinámico, se introducen cambios significativos. Se definirá a un animal o a un hombre por los afectos de que es capaz. Capacidad de afectos con un umbral máximo y un umbral mínimo es una noción corriente en Spinoza. “En resumen, -concluye Deleuze- si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como sustancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por su longitud y por su latitud”¹⁵⁵. Deleuze llama *longitud* de un cuerpo al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento que lo caracterizan. Llama *latitud* al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una fuerza anónima. De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades.¹⁵⁶ Se trata, en este caso de la *Natura naturata* extensa, concebida como “un solo individuo cuyas partes- esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras sin cambio alguno en el individuo total.”¹⁵⁷ Dentro de esta naturaleza extensa, ¿qué lugar ocupa el cuerpo humano? ¿Qué es lo que lo caracteriza?

El cuerpo del hombre es, en primer lugar, un compuesto de individuos compuestos. Además, el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y también tiene la capacidad de afectar él mismo a otros cuerpos, moviéndolos¹⁵⁸. La capacidad de afección resulta, de nuevo, fundamental. En tercer lugar, se subraya una característica que, al igual que la anterior, resulta especialmente relevante para el tema de las pasiones. En el postulado IV se afirma que el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente. Afección y relación resultan, pues, propiedades fundamentales del cuerpo

¹⁵² Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed.cit., p. 150.

¹⁵³ Cf. E, II, lem. 1 (Geb. II, 97) (130).

¹⁵⁴ Cf. E, II, post. 3 (Geb. II, 102) (137).

¹⁵⁵ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 155.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ E, II, lem. 7, schol. (Geb. II, 102) (136).

¹⁵⁸ E, II, post. 3, (Geb, II, 102) (137).

humano, no sólo para que el cuerpo sobreviva, sino para vivirlo; no sólo para su persistencia, sino para su vivencia. Son de suma importancia para la constitución de las pasiones. Y también lo son para entender la naturaleza de la unión entre cuerpo y alma. De este modo, Spinoza señala que cuanto mejor conocemos la naturaleza de nuestro cuerpo, en mejor disposición estamos para entender la relación entre nuestro cuerpo y nuestra alma, y para entender también la excelencia del alma humana sobre las demás.

2.3. Tercera aproximación: el problema mente-cuerpo.

En cuanto al denominado actualmente problema mente-cuerpo, Spinoza nos dice que “Corporis ideam, et Corpus, hoc est Mentem, et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur”¹⁵⁹. Y por tanto, que no se trata aquí, como quería Descartes, de pensar la conjunción de dos sustancias, la extensa y la pensante, sino de pensar una unidad, la que forman dos modos, el corporal y el mental, de un solo y mismo individuo. De esta forma, el problema mente-cuerpo, tal y como lo plantea Descartes es un problema irresoluble porque está mal planteado. La pregunta que debemos hacernos es sobre qué base se debe pensar la unidad que forman cuerpo y mente; unidad que no se deduce *a priori*, sino que captamos en la propia experiencia, por la que sentimos el cuerpo y sus afecciones. Se trata, pues, de dilucidar esta unidad captada en un primer momento por la experiencia.

En este sentido, lo primero que nos dice Spinoza es que esa unidad hay que pensarla sobre el modelo de la relación entre una idea (el alma) y su objeto (el cuerpo).¹⁶⁰ El alma es una idea del cuerpo. Y éste se define por su capacidad para ser afectado y para afectar a otros cuerpos. La capacidad de afección pasiva y activa resulta, pues, fundamental, pero no sólo para definir un cuerpo, sino para entender cómo éste se relaciona con el alma. Y ello porque lo que piensa Spinoza es que a las afecciones del cuerpo le corresponden en el alma ciertas ideas, esto es, ideas de esas afecciones e incluso ideas de estas ideas cuando alcanzamos la conciencia (como *idea ideae*)¹⁶¹. En este sentido, Spinoza nos dice que “todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el

¹⁵⁹ E, II, 21, schol. (Geb. II, 109) (146). Vidal Peña explica en su nota 15 a la edición castellana de la *Ética* que el “paralelismo” implica irreductibilidad del alma al cuerpo, pero, al mismo tiempo, implica que el alma no va por otros caminos que los del cuerpo. No hay en Spinoza “grosero materialismo”, pero tampoco se puede decir que haya “espiritualismo.” Cf. Nota 15 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 146.

¹⁶⁰ “Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo a partir del hecho de que el cuerpo es el objeto del alma” E, II, 21, dem. (Geb. II, 109) (145).

¹⁶¹ Según señala Spinoza, a través de las ideas de las afecciones del cuerpo, el alma conoce el cuerpo propio y los cuerpos exteriores. Y, como el alma humana, no sólo tiene ideas de las afecciones del cuerpo, sino también ideas de estas ideas, puede conocerse a sí misma, a través de éstas, es decir, que “el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” Cf. E, II, 23 (Geb. II, 110) (147).

alma humana.”¹⁶² De toda afección del cuerpo hay, pues, una idea, más o menos clara, en el alma¹⁶³.

Ahora bien, esta forma de plantear el problema de la relación mente-cuerpo, esto es, diciendo que el cuerpo tiene una serie de afecciones, de las que el alma se hace una idea, no implica posterioridad del alma con respecto al cuerpo. De este modo, cuando Spinoza emplea algún término que denota futuro para referirse a las ideas que el alma se forma de las afecciones del cuerpo, no expresa con ello posterioridad de las ideas con respecto a las afecciones, sino *correlación* entre ambos modos de expresión. Es un indicativo de lo que se debe encontrar en el alma como *equivalente* de lo que ocurre en el cuerpo. Pues “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, -afirma el filósofo- ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).”¹⁶⁴ Spinoza rechaza toda forma de interaccionismo causal entre el cuerpo y el alma. Lo que hay es correspondencia y simultaneidad entre el orden causal que encontramos en la mente y el orden causal que encontramos en el cuerpo. Las relaciones causales del mundo ideal son equivalentes a las que se dan en el mundo material¹⁶⁵. Pero ni el cuerpo es causa de las ideas del alma, ni el alma es causa de las afecciones del cuerpo. Detengámonos, pues, en este punto, porque estamos ante lo distintivo del problema mente- cuerpo, tal y como es concebido por Spinoza, a diferencia de Descartes.

3. El rechazo del interaccionismo causal cartesiano y la apuesta por el paralelismo psicofísico.

De este modo, para la mayoría de los intérpretes de la filosofía de Spinoza, desde Leibniz hasta el neurobiólogo A. Damasio en nuestros días, lo peculiar de la forma spinoziana de plantear el problema mente-cuerpo, reside en lo que comúnmente se denomina la tesis del “paralelismo psicofísico”. La base de esta interpretación se encuentra en la importante proposición 7 del libro II de la *Ética*. Allí afirma Spinoza que “ordo, et conexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum”¹⁶⁶. Ya que ideas y cuerpos son modos de los respectivos atributos de una única Sustancia, ya concibamos a la naturaleza bajo el atributo de la Extensión, ya la concibamos bajo el atributo del Pensamiento, hallaremos un solo y mismo orden; una misma conexión de causas; las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Éste es el razonamiento de Spinoza.

Ahora bien, la tesis del paralelismo psicofísico tiene un campo de aplicación limitado, de modo que hay que emplear el término “paralelismo” con cautela para no pensar la unidad que forman cuerpo y alma como uniformidad¹⁶⁷. Spinoza se ampara, en

¹⁶² E, II, 12 (Geb. II, 95) (127).

¹⁶³ El razonamiento de Spinoza consiste en decir que “si hubiese también otro objeto del alma además del cuerpo, dado que nada existe de lo que no se siga un efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma una idea de ese efecto. Ahora bien, no hay idea alguna de él. Por consiguiente, el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente en acto y no otra cosa.” Cf. E, II, 13, dem. (Geb. II, 96) (128).

¹⁶⁴ E, III, 2 (Geb. II, 141) (196).

¹⁶⁵ Cf. Trilles Calvo, K. P., “El problema mente-cuerpo en Spinoza. Algunos apuntes.” en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca, 2008, p. 266.

¹⁶⁶ E, II, 7 (Geb. II, 89) (116).

¹⁶⁷ Es lo que observa críticamente Ch. Jaquet. Spinoza no usa ni en la proposición 7, ni en otras, el término “paralelismo” para caracterizar la relación cuerpo-mente. De este modo, es más acorde con la letra

este sentido, en su tesis de la independencia de los atributos de la Sustancia¹⁶⁸ para hacer hincapié en la otra tesis fundamental que caracteriza su forma de concebir la relación entre el cuerpo y el alma. El razonamiento es el siguiente: si los atributos de la Sustancia, y así, el Pensamiento y la Extensión, pueden concebirse por sí, esto es, uno sin intervención del otro, “en tanto las cosas se consideran como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideran como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el sólo atributo de la Extensión.”¹⁶⁹ El paralelismo que tiene lugar entre el cuerpo y el alma se circunscribe a las relaciones causales que podemos encontrar en uno y en otro. Sin embargo, esta correspondencia y equivalencia en el orden de las causas no implica que alma y cuerpo sean idénticos ni intercambiables en otros aspectos, ni implica tampoco que haya interacción causal entre ellos.

En cuanto a lo primero, Spinoza nos dice que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar y de ahí que “el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar.”¹⁷⁰ Pero la potencia de pensar y de obrar son iguales en cuanto al orden y encadenamiento de las causas que presiden su existencia. Esta constante no implica que ellas sean idénticas en todos los aspectos fuera de esta correlación necesaria. Y así, Spinoza deja claro que esta igualdad de potencia no se confunde con la uniformidad, sino que puede nacer, al contrario, de la diversidad y ser compatible con ella. En este sentido, Spinoza afirma en el capítulo XXVII del libro IV de la *Ética*, que “el cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza, que precisan de un alimento continuo y variado, a fin de que el cuerpo íntegro sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza y, por consiguiente, para que el alma sea también igualmente apta para concebir muchas cosas distintas”¹⁷¹. A partir de esta reflexión, puede concluirse que la igualdad entre la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar del alma supone una igualdad de aptitudes que expresa, en realidad, toda la diversidad contenida en la naturaleza de cada uno.¹⁷²

En segundo lugar, ya hemos señalado que tampoco hay interacción causal entre cuerpo y alma. Ni el cuerpo causa las ideas del alma, ni el alma causa las afecciones del cuerpo. Spinoza rechaza toda forma de interaccionismo causal entre ambos. Y esto es lo que a nosotros nos interesa subrayar, primero, porque creemos que en ello reside lo más original y propio del planteamiento spinoziano. Spinoza rompe con una larga tradición que había concebido la relación entre cuerpo y alma no como una relación entre iguales, sino más bien como una extraña combinación en la que uno de los dos elementos siempre estaba a merced del otro y no le permitía alcanzar su plenitud. Con el chamanismo, el orfismo, el pitagorismo y el platonismo el ánima se sentía presa en una corporeidad objetiva que la sometía al infortunio del dolor, de la necesidad o de los placeres carnales¹⁷³. El dualismo encuentra un fundamento onto-gnoseológico con Descartes. Éste se enfrenta al

spinozista pensar esa unión sobre la base de la igualdad y la simultaneidad. El argumento principal está basado en el empleo reiterado de Spinoza del adjetivo *aequalis* y del adverbio *simul* para comparar la potencia de pensar del alma y la potencia de obrar del cuerpo. (cf. *L'unité du corps...*, ed. cit., pp. 10-15).

¹⁶⁸ E, I, 10 (Geb. II, 51) (55).

¹⁶⁹ E, II, 7, schol (Geb. II, 90) (119).

¹⁷⁰ E, III, 28, dem. (Geb. II, 162) (225).

¹⁷¹ E, IV, cap. XXVII (Geb. II, 274) (377).

¹⁷² Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 20.

¹⁷³ Cf. Trilles Calvo, K. P., “El problema mente-cuerpo en Spinoza...”, ed. cit., pp. 261-262.

problema de la relación entre dos sustancias que se caracterizan por su mutua exclusión y halla en el interaccionismo una solución. La *res cogitans* interactúa con el cuerpo por la mediación del cerebro, órgano en el que se encuentra la glándula pineal o lugar físico donde el alma encuentra cobijo.¹⁷⁴ Ahora bien, Spinoza no está de acuerdo ni con el planteamiento del problema ni con la solución.

Por una parte, ya nos ha dicho que el alma y el cuerpo no son dos sustancias distintas, sino dos modos de una única Sustancia. Y por otra parte, la relación entre esos dos modos, no es de interacción causal, sino de correspondencia entre el orden de las causas que encontramos en el cuerpo y el orden de las causas que encontramos en el alma. Y así, en segundo lugar, hemos querido hacer hincapié en este rechazo del interaccionismo causal cartesiano porque tiene una significación práctica fundamental para la teoría de las pasiones de Spinoza. Tal y como señala Deleuze, el modo en que Spinoza entiende la relación entre el cuerpo y el alma transforma el principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía. Y el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez. Según la *Ética*, por el contrario, lo que es acción y pasión en el cuerpo, es también necesariamente acción y pasión en el alma. Ninguna primacía de una serie sobre la otra.¹⁷⁵ Spinoza afirma claramente que “*ordo actionum, et passionum Corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum, et passionum Mentis.*”¹⁷⁶

Lo que es afección activa o pasiva en el cuerpo es, pues, idea adecuada o inadecuada en el alma. En cuanto a esta relación entre afección e idea, es conveniente hacer un par de observaciones. Ya sabemos de esta relación que no hay posterioridad de la idea con respecto a la afección, que no hay interacción causal entre ambas y qué consecuencias tiene este rechazo del interaccionismo causal para la teoría de las pasiones. Sin embargo, es conveniente dilucidar algo más acerca de la relación entre afección e idea, de modo que se muestre por qué ambas son tan importantes en la ontología de Spinoza, pues ello nos permitirá determinar lo propio del alma humana sobre las demás, esto es, nos conducirá hasta la teoría spinoziana del conocimiento, y en último término, a su vinculación con las pasiones.

“No obstante, -advierte Spinoza- tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano”¹⁷⁷. Esta naturaleza del cuerpo humano ya sabemos que se define, no sólo pero sí fundamentalmente, por su capacidad de afección. De esta manera, “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más

¹⁷⁴ *Loc. cit.*, p. 263.

¹⁷⁵ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 28. Deleuze se refiere al comienzo de *Las pasiones del alma*. En el artículo 2 Descartes afirma que no hay “ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida; y, por consiguiente, debemos pensar que lo que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción.” (cf. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, I, art. 2. (AT, XI, 328) (57-58). Citamos según la edición castellana preparada por J. A. Martínez Martínez & P. Andrade Boué. Tecnos, Madrid, 1997, 2006. Pero incluimos, en primer lugar, también entre paréntesis, el volumen y la página correspondiente a las *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam & P. Tannery (AT), Vrin, Paris, 1967.

¹⁷⁶ E, III, 2, schol. (Geb. II, 141) (196-197).

¹⁷⁷ E, II, 13, schol. (Geb. II, 97) (129).

dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente.”¹⁷⁸ En este mismo sentido, la proposición 14 nos dice que el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo. En definitiva, cuanto más apto sea un cuerpo para obrar o padecer, (aunque sobre todo para obrar, eso es lo que especifica el segundo de los criterios), tanta más realidad y excelencia tendrá. Cuanta más realidad o perfección o potencia tenga un cuerpo, mayor será la realidad o perfección o potencia de su alma, y, así, mayor excelencia tendrá. Y puesto que el cuerpo humano goza de una gran capacidad de afección, ya que es un cuerpo compuesto de cuerpos, cada uno de los cuales puede verse afectado y afectar a otros de diferente manera, también el alma humana gozará de una mayor capacidad de percepción. Éste es el razonamiento de Spinoza. Es, pues, a través de las ideas de las afecciones, sin olvidar su equivalente corporal, que se abre para el alma humana la posibilidad del conocimiento. Y de ahí que tanto las afecciones del cuerpo como la ideas de estas afecciones resulten fundamentales para comprender qué es el alma humana y en qué se distingue de las demás.

A través de las ideas de las afecciones del cuerpo, el alma, según nos dice Spinoza, conoce el cuerpo propio y los cuerpos exteriores¹⁷⁹. Y como el alma humana no sólo tiene ideas de las afecciones del cuerpo, sino también ideas de estas ideas, puede conocerse a sí misma, a través de éstas, es decir, que “el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.”¹⁸⁰ Es pues, a través de las ideas de las afecciones (ideas de primer o de segundo orden) que tiene lugar el conocimiento del alma. Ahora bien, estas ideas pueden ser inadecuadas o adecuadas¹⁸¹. Spinoza precisa que las ideas de las afecciones del cuerpo humano no implican el conocimiento adecuado de ese cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, ni del alma humana misma. Y tampoco de la idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano se deduce necesariamente el conocimiento adecuado del alma humana.¹⁸² No necesariamente de las ideas de las afecciones se sigue que nuestro conocimiento sea adecuado. Y entonces, ¿es necesariamente inadecuado? O ¿cuándo es adecuado y cuándo no?

4. La realidad de lo inadecuado y la contrapartida corporal del conocimiento: la excelencia del hombre a la luz de los afectos.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ E, II, 19 (Geb. II, 107) (144); 26 (Geb. II, 112) (150).

¹⁸⁰ E, II, 23 (Geb. II, 110) (147).

¹⁸¹ Independientemente del conocimiento o no que nos puedan dar estas ideas de las afecciones del cuerpo y las afecciones corporales de las que son ideas, hay que subrayar la importancia del cuerpo y de la afección misma para tener conciencia de nuestra existencia y de nuestras relaciones con el mundo. A diferencia del planteamiento cartesiano, Spinoza podría decir “yo siento, luego existo”. En este sentido, señala muy acertadamente Moreau que gracias a mi cuerpo, yo sé que el cuerpo existe, que siento, que tiene relaciones con el mundo exterior; sé también que yo existo, que yo me percibo y que yo percibo el mundo. Pero los conocimientos que se derivan por estos contactos son, a menudo, inadecuados. Sin embargo, esto que es inadecuado en tanto que conocimiento, es un testimonio en tanto que experiencia: tengo siempre ya conciencia de existir y de entrar, a través de mi cuerpo, en relación con el mundo. (Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., pp. 522-523).

¹⁸² Cf. E, II, 27 (Geb. II, 112) (151); 29 (Geb. II, 113) (152).

“El alma –explica el filósofo- no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno – a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.”¹⁸³ Cuando el alma está determinada internamente tiene ideas adecuadas. En cambio, cuando está determinada externamente sus ideas son inadecuadas. ¿En qué consiste esta determinación interna y externa? O mejor ¿cuándo las ideas del alma son adecuadas y cuándo son inadecuadas?

Las ideas inadecuadas, como contrapunto de las ideas adecuadas, no son ni claras ni distintas, sino mutiladas y confusas¹⁸⁴. La parcialidad, junto con la confusión, son, pues, sus principales rasgos. Las ideas confusas son “como consecuencias sin premisas”¹⁸⁵, lo que confirma su pertenencia al conocimiento de primer género.

Spinoza distingue tres géneros de conocimiento¹⁸⁶. El conocimiento de primer género, es decir, de opinión o imaginación, es aquél que parte o bien de la experiencia vaga, mutilada y confusa que nos proporcionan nuestros sentidos, o bien de signos, pero en cualquier caso es un conocimiento inadecuado porque ignora el por qué de los hechos. El segundo género de conocimiento, o de razón, parte de nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas, y, por tanto, sabe no sólo de hechos sino también de su razón de ser. Todas las ideas que se corresponden con este segundo género de conocimiento son adecuadas. La parcialidad se ha abandonado en favor de una perspectiva más completa y más clara de las cosas, en virtud de la cual, podemos conocer sus causas, conocer lo que es común a un cuerpo y a otro cuerpo, y, así, formarnos nociones comunes. Por último, el tercer género de conocimiento, o “ciencia intuitiva”, parte de ideas adecuadas y llega al conocimiento de la esencia de las cosas. También en este caso todas las ideas que pertenecen a este tercer género de conocimiento son adecuadas. La parcialidad y la oscuridad de las ideas inadecuadas ya no tienen lugar aquí, pues somos capaces de conocer incluso la esencia. De este modo, al primer género de conocimiento le pertenecen todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas, y por ello, este tipo de conocimiento es la única causa de la falsedad. En cambio, al conocimiento del segundo y del tercer género le corresponden las ideas adecuadas y, de este modo, son verdaderos necesariamente.

Ahora bien, aquí hay que hacer dos observaciones importantes. Por una parte, no es exactamente lo mismo imaginar que errar, advierte Spinoza. No es exactamente lo mismo una idea inadecuada que una idea falsa. Por otra parte, lo inadecuado goza de cierta realidad en la filosofía de Spinoza, y ello es de suma relevancia para la dimensión ontológica de las pasiones, ya que, como veremos en el capítulo siguiente, las pasiones son ideas inadecuadas.

¹⁸³ E, II, 29, schol (Geb. II, 114) (153-154).

¹⁸⁴ Cf. E, II, 35 (Geb. II, 116) (156).

¹⁸⁵ E, II, 28, dem. (Geb. II, 113) (152).

¹⁸⁶ E, II, 40, schol. II (Geb. II, 122) (164).

En cuanto a lo primero, Spinoza señala que la falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas.¹⁸⁷ “En las ideas – explica el filósofo en la proposición 33- no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas. Si lo negáis, concebid si es posible un modo positivo del pensar que revista la forma del error, o sea, de la falsedad. Tal modo del pensar no puede darse en Dios, pero fuera de Dios tampoco puede darse ni ser concebido. Y de esta suerte, nada positivo puede haber en las ideas en cuya virtud se digan falsas.”¹⁸⁸ La falsedad es una carencia de conocimiento implícita en las ideas inadecuadas. Pero “no consiste en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas.”¹⁸⁹ La falsedad consiste en una privación de certeza.¹⁹⁰

En resumen, la falsedad, es una privación de conocimiento relativa y no absoluta. Y no tiene nada de real, esto es, en las ideas no hay nada positivo en función de lo cual podamos decir que son falsas. Y tampoco hay nada falso en los cuerpos. El equivalente corporal de las ideas, la afección misma, que es positiva o real, no es falsa. Los cuerpos, advierte Spinoza, no se equivocan. Se equivocan las almas.

Por otra parte, Spinoza afirma claramente que “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes.”¹⁹¹ Para explicar esto último Spinoza nos propone un par de ejemplos. Uno de ellos se refiere a la imaginación que acerca de su propia libertad tienen comúnmente los hombres y que se debe al hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. El segundo ejemplo, en el que Spinoza se extiende algo más, tiene que ver con el hecho de que cuando miramos al Sol, imaginamos que se aleja de nosotros doscientos pies, “error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro.”¹⁹²

Ahora podemos responder a aquella pregunta que nos hacíamos antes. Las ideas inadecuadas o las imaginaciones no son exactamente ideas falsas. En la imaginación o idea inadecuada en sí misma no reside el error. La falsedad consiste en aquello que le falta a la idea inadecuada, esto es, en la carencia de ciertos conocimientos, por ejemplo, el de la causa que explica por qué queremos lo que queremos, en el caso de la libertad; o el de la causa de que imaginemos que el Sol está cerca de nosotros.

La idea inadecuada es parcial y confusa, pero no es una nada. No es un no-ser como la falsedad¹⁹³. En nuestra idea inadecuada de libertad no sólo está la ignorancia de lo que

¹⁸⁷ E, II, 35 (Geb. II, 116) (156).

¹⁸⁸ E, II, 33, dem. (Geb. II, 116) (156).

¹⁸⁹ E, II, 35, dem. (Geb. II, 117) (157).

¹⁹⁰ E, II, 49, schol. (Geb. II, 131) (179).

¹⁹¹ E, II, 17, schol. (Geb. II, 106) (142).

¹⁹² E, II, 35, schol. (Geb. II, 117) (157-158).

¹⁹³ “Nam quod ad differentiam inter ideam veram, et falsam attinet, constat ex Propositione 35 hujus, illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens” E, II, 43, schol (Geb. II, 124) (169).

nos determina a querer, sino también algo positivo: el conocimiento de eso que queremos. Y en nuestra imaginación de la cercanía del Sol no sólo falta algo, a saber, el conocimiento de una causa, sino que también hay una realidad: la afección misma. Hay algo positivo en lo inadecuado. A las ideas inadecuadas les falta algo, esto es, el conocimiento de ciertas causas, y, por ello, pueden ser falsas; pero eso no significa que les falte todo. Con ello, entramos en la segunda cuestión que nos planteábamos: la realidad de lo inadecuado.

“Las ideas inadecuadas y confusas –advierte Spinoza- se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”¹⁹⁴. Esta proposición indica, según Vidal Peña¹⁹⁵, que lo inadecuado es un elemento necesario de la realidad, lo cual es una afirmación muy relevante para el tema que aquí nos ocupa porque significa que las ideas inadecuadas, y, con ellas, las pasiones no son “apariencias”. Además, en el caso de la pasión puede argüirse con más fuerza que no es una mera apariencia, sino una realidad, puesto que la pasión no es sólo una idea, sino también una afección del cuerpo. Y el cuerpo, tal y como nos ha explicado Spinoza, no yerra.

Otro argumento en apoyo del carácter real de lo inadecuado, en la línea de la proposición antes citada, tiene que ver con la cuestión de la expresión de la Naturaleza de la que hablamos en el capítulo 1. La idea inadecuada no es una idea inexpressiva de la Naturaleza, sino parcial y oscuramente expresiva o inadecuadamente expresiva. Luego sigue habiendo ese *quid positivum*, aunque sea sólo parcial, en lo inadecuado.¹⁹⁶

No obstante, también hay que decir algo más sobre las ideas adecuadas, puesto que así entendemos mejor el carácter de lo inadecuado. En este sentido, Spinoza afirma que el fundamento del segundo género de conocimiento o razón reside en lo común a todas las cosas¹⁹⁷, que no puede ser concebido sino adecuadamente. Y de ahí que el alma sea tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos.¹⁹⁸

Podemos recordar ahora el escolio de la proposición 29 del que partía nuestra reflexión sobre las ideas adecuadas e inadecuadas, esto es, la tesis de que cuando el alma está determinada de modo interno, “a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones,” entonces, concibe las cosas adecuadamente. Esto quiere decir que el alma adquiere conocimiento de segundo género o de razón, esto es, que sus ideas son adecuadas, cuando adquiere una perspectiva más completa, cuando forma nociones comunes, de lo que es común a un cuerpo y a otro cuerpo. Las nociones comunes son ya ideas adecuadas. Ahora bien, no tenemos nociones comunes del dominio del pensamiento, porque el reconocimiento de una propiedad común

¹⁹⁴ E, II, 36 (Geb. II, 117) (158).

¹⁹⁵ Nota 12 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 133.

¹⁹⁶ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 336. Deleuze mantiene que las ideas inadecuadas son inexpressivas. Aquí se intenta demostrar que más que inexpressivas son mal expresivas. Y por eso en la demostración de la proposición 29 no se dice que el conocimiento inadecuado no exprese la naturaleza de aquello que conoce, sino que se afirma que no la “expresa adecuadamente”. Cf. *Ethica* II, 29, dem. (Geb. II,113-114) (152).

¹⁹⁷ E, II, 40, schol. I (Geb. II,120) (161). Spinoza reconoce que los hombres pueden formar nociones comunes porque todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente. Cf. E, II, 38, corol. (Geb. II,119) (160).

¹⁹⁸ Cf. E, II, 39, corol. (Geb. II, 119-120) (161).

supone el reencuentro de dos individuos, es decir, un atributo en el que las cosas existen *partes extra partes*.¹⁹⁹

Un paso adelante en esta misma línea de amplitud de perspectiva supone el tercer género de conocimiento. “Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, -afirma Spinoza- son verdaderas,”²⁰⁰ es decir, que cuando tenemos en cuenta a la Naturaleza como un todo, nuestro conocimiento deja de ser parcial, mutilado y confuso para hacerse completo y adecuado. Conocemos la esencia; no sólo las relaciones entre cuerpos, sino la esencia que explica incluso estas relaciones. En este contexto, Spinoza señala que del conocimiento de la esencia infinita de Dios y de su eternidad, que podemos tener todos y que es un conocimiento adecuado y perfecto, se deducen “muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, formando así ese tercer género de conocimiento”²⁰¹. Así, pues el conocimiento supremo implica conocer a Dios, es decir, conocer la Naturaleza o la Sustancia. Implica adquirir la perspectiva más amplia posible para el alma humana. No obstante, Spinoza es consciente de los límites del conocimiento humano y, por eso, sabe que siempre tenemos en alguna medida ideas inadecuadas²⁰². De lo que se trata es de considerar el mayor número de cosas y de hacerlo bien para que esa parte inadecuada sea ínfima²⁰³.

En todo este razonamiento lo que queremos subrayar es que, al menos en lo que se refiere al conocimiento de segundo género o de razón, y las ideas adecuadas que pertenecen a este género, hay un equivalente corporal que no puede pasarse por alto²⁰⁴. Este equivalente corporal, como hemos mencionado antes, es un cuerpo que concuerda con otros cuerpos en ciertas cosas. De modo que cuantas más cosas tiene en común un cuerpo con otros cuerpos, más capacidad tendrá el alma de ese cuerpo para percibir adecuadamente muchas cosas. Tal es el principio que recoge Spinoza en el corolario de la proposición 39 que ya citamos antes.

Y así, podemos concluir retomando la cuestión de la excelencia del alma humana sobre las demás, y volviendo a poner de manifiesto, de otro modo, que tal excelencia reside en el conocimiento, que, sin embargo, tiene una contrapartida corporal que no puede obviarse. Las afecciones del cuerpo tienen una importancia fundamental en la ontología de Spinoza y en su teoría del conocimiento. Lo distinto o propio del alma humana con respecto a las demás está vinculado con esa afección. La excelencia del alma humana reside en su mayor capacidad para tener ideas, y sobre todo, ideas adecuadas. Pero ello tiene una equivalencia corporal que no puede desconsiderarse²⁰⁵. Hace falta un cuerpo con

¹⁹⁹ Cf. Moreau, P. -F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 521.

²⁰⁰ E, II, 32 (Geb. II, 116) (155).

²⁰¹ E, II, 47, schol. (Geb. II, 128) (173-174).

²⁰² Como se verá en el capítulo siguiente esto significa que siempre padecemos en alguna medida.

²⁰³ Cf. E, II, 29, schol., (Geb. II, 114) (153-154).

²⁰⁴ También el conocimiento de tercer género estará asociado a un cuerpo cuyas afecciones son dichas activa, según nos explica Spinoza en el libro V de la *Ética*.

²⁰⁵ Haciéndose eco de la importancia que el cuerpo tiene en la filosofía de Spinoza para la experiencia del yo, señala Moreau, en la misma línea de argumentación que estamos desarrollando, que el sentimiento del alma se funda sobre el sentimiento del cuerpo. La experiencia del alma tiene una estructura memorial. El alma tiene, en efecto, conciencia de su pasado en la medida en que tiene conciencia de las modificaciones del cuerpo. Su relación imaginativa consigo misma supone la presencia de un correlato corporal, aunque no es necesario que conozca lo que constituye ese correlato. La tesis de Moreau es, pues, que el sentimiento de individualidad está ligado, al menos a nivel de la imaginación, a la existencia del cuerpo y de sus afecciones. Aunque nada nos dice que ésta sea la única marca posible de la individualidad. (cf. *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., pp. 531-532).

una gran capacidad de afección tanto pasiva como activa para tener un alma capaz de muchas cosas. Pues bien, de esta tesis se pueden extraer dos reflexiones importantes.

Por una parte, la relevancia de la afección en la ontología de Spinoza es muy pertinente para el objetivo de este estudio, en la medida en que la importancia concedida aquí a la afección y a la idea de la afección, y que hemos visto sobre todo referida a la realidad y perfección del cuerpo y a la equivalente realidad y perfección del alma humana, es también un reconocimiento del valor ontológico que tienen los afectos. Y es que los afectos, tal y como los define Spinoza en el libro III, son afecciones del cuerpo y, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Los afectos y las pasiones constituyen un discurso psicofísico que es expresión de esta relación entre el cuerpo y el alma que aquí ha sido objeto de análisis. Además, y en esa medida, ellos nos permiten contemplar el problema de la relación cuerpo y alma bajo una nueva perspectiva, permitiéndonos distinguir lo común a ambos y lo que se debe a cada cual²⁰⁶. Los afectos son, pues, modos de ser de esos modos que son el cuerpo y el alma, y, así, son modos de esa unidad de cuerpo y alma que es el hombre. Los afectos son, pues, como decíamos al final del capítulo 1, modos de ser, modos humanos de ser. Lo propio humano por lo que nos preguntamos a lo largo de este capítulo tiene que ver con el conocimiento, pero también con el cuerpo y, de este modo, tiene que ver también, y quizá principalmente, con los afectos.

Por otra parte, la segunda consecuencia que se extrae de esta manera de entender la excelencia del alma humana es que ésta no reside, como a veces se ha supuesto, en que el alma tenga un poder absoluto concebido éste como voluntad libre, o incluso como entendimiento absoluto. “In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quæ etiam ab alia determinata est, et hæc iterum ab alia, et sic in infinitum.”²⁰⁷ El alma humana es un modo del pensar, y, como tal modo, no puede ser causa libre de sus acciones, es decir, que no puede tener una facultad absoluta de querer, sino que debe estar determinada a querer esto o aquello por una causa. Sólo la *Natura naturans* es causa libre, nos ha advertido Spinoza. Y del mismo modo se demuestra que tampoco hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc.. Estas facultades u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares, pero que, en realidad, no se distinguen en nada de éstos.²⁰⁸

Spinoza entiende por voluntad, la facultad de afirmar o negar lo verdadero o lo falso, y no el deseo por el que el alma apetece o aborrece las cosas. De esta definición pueden destacarse, al menos, dos cosas. En primer lugar, la voluntad es una misma cosa con el entendimiento.²⁰⁹ Y ambos no son sino voliciones e ideas singulares.²¹⁰ Esta noción de voluntad, además, permite a Spinoza explicar el error de una forma no cartesiana, es decir, como una privación de conocimiento, y no como una falta de sometimiento de la

²⁰⁶ Y ello porque habrá afectos referidos más que nada al cuerpo y otros referidos más que nada al alma, así como afectos referidos al cuerpo y al alma al mismo tiempo. Éste es uno de los grandes logros de la antropología de Spinoza que la ha hecho especialmente interesante para la filosofía de la mente y la neurobiología actual, que encuentra en las emociones una nueva herramienta metodológica para estudiar la mente y su relación con el cuerpo.

²⁰⁷ E, II, 48 (Geb. II, 129) (176).

²⁰⁸ E, II, 48, schol. (Geb. II, 129) (176).

²⁰⁹ E, II, 49, corol. (Geb. II, 131) (179).

²¹⁰ E, II, 49, corol., dem. (Geb. II, 131) (179).

voluntad al entendimiento. En la cuestión de la voluntad, como en la cuestión del alma y del cuerpo en general, Spinoza se distancia de Descartes²¹¹.

En segundo lugar, y tal y como señala Vidal Peña²¹², hay que destacar que Spinoza excluye del alma la voluntad libre, pero no el deseo, que será la esencia del hombre. Somos deseo, dirá Spinoza, en el libro III. No somos voluntad libre. Si se plantea el problema del “asno de Buridán” y nos preguntáramos “¿acaso tal hombre no debe ser estimado más bien como un asno que como un hombre?”, respondo – afirma Spinoza- que no lo sé, como tampoco sé cómo ha de ser estimado el que ahorca, o cómo han de ser estimados los niños, los necios, los locos, etc.”²¹³ No es, pues, la voluntad libre lo que define a un ser humano en lo que tiene de tal. El ser humano es apetito o deseo, y, éste puede ser apetito consciente. Esta doctrina spinoziana acerca de la voluntad nos introduce, pues, en el ámbito de los afectos, y señala, aunque indirectamente, la importancia que tendrán éstos, para bien o para mal, en su filosofía.

Además, esta manera de entender adecuadamente la voluntad tiene muchas ventajas para la teoría y para la práctica. Pero quizá sea la utilidad que para la vida tiene el conocimiento de esta doctrina lo más relevante para el tema principal que aquí nos ocupa: el de las pasiones.

En primer lugar, esta doctrina acerca de la voluntad es “de conocimiento absolutamente obligado, tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida.”²¹⁴ Y precisamente es a este “ordenar sabiamente la vida” a lo que están dedicadas las páginas finales del libro II de la *Ética*. Esta doctrina, en cuanto nos enseña que obramos determinados por Dios y que somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más, cuanto más conocemos a Dios y más perfectas son nuestras acciones, “nos enseña – observa Spinoza- en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan.”²¹⁵ Por ello yerran en la estimación de la virtud aquellos que la consideran un pago que Dios les da en recompensa por sus buenas acciones, pues “la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad.”²¹⁶

Otra ventaja de esta filosofía es que confiere al ánimo un completo “sosiego”, pues nos hace ver que todas las cosas se siguen con necesidad de Dios y así enseña a contemplar y soportar con “ánimo equilibrado” las dos caras de la fortuna. Además, tal filosofía no

²¹¹ Para comprender la relevancia y la importancia de la doctrina spinoziana acerca de la voluntad, véase el excelente trabajo de P. Cristofolini “El mal gobierno de los afectos: la superstición”. Allí se muestra que “la unidad de intelecto y voluntad es el fundamento positivo, la *pars construens*, que impregna las tres críticas que hacen del spinozismo una propuesta novedosa y original, a saber, la crítica a la doctrina del libre albedrío, considerada, sobre todo, en su versión filosófica moderna, la cartesiana; la crítica al dogma judeo-cristiano del pecado original, expresada en la narración bíblica del pecado de Adán; y la crítica a cualquier tipo de moral (religiosa o no) que esté fundada en el temor” (Cristofolini, P. “El mal gobierno de los afectos: la superstición”, en Fernández, E. & De la Cámara, M.L. (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. ed. cit., p. 57). Además, Cristofolini también señala las implicaciones que para la teoría de las pasiones tiene la doctrina spinoziana de la voluntad. Y en este sentido, observa que la oposición de Spinoza a la teoría del libre albedrío con la que se distancia de la psicología y de la ética cartesianas, supone la oposición a todas las teorías de las pasiones, antiguas y modernas, que sitúan el problema del dominio de estas pasiones bajo el control y guía de la voluntad.” (*Loc. cit.*, p. 58).

²¹² Nota 24 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed.cit., p. 177.

²¹³ E, II, 49, schol. (Geb. II, 135) (185).

²¹⁴ E,II, 49, schol. (Geb. II,132) (180).

²¹⁵ E, II, 49, schol. (Geb. II, 135-136) (185-186).

²¹⁶ *Ibid.*

sólo es útil para la vida personal, sino también para la social, pues no llama al odio, ni al desprecio, ni a la burla, ni a la envidia, sino que invita a que cada uno se contente con lo suyo y trate de ayudar al otro guiándose sólo por la razón y no por compasión. Y para la política también es conveniente en la medida en que enseña “de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor.”²¹⁷ Con todo ello, Spinoza ha abierto las puertas para la consideración de los afectos y las cuestiones en ellos implicadas, que será de lo que se encarguen las restantes partes de la *Ética*.

5. Naturalismo antropológico y filosofía de las pasiones.

En el capítulo 1 se pusieron de manifiesto dos tesis fundamentales. En primer lugar, que la ontología de Spinoza es naturalista; y, en segundo lugar, que esta ontología naturalista, de carácter dinámico y materialista, satisface los requisitos para desarrollar una reflexión ontológica sobre la pasión. En este capítulo, se han abordado otra serie de cuestiones ontológicas, de especial relevancia para el estudio de las pasiones, y que tienen que ver con el ámbito propiamente antropológico. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es el cuerpo y el alma? ¿Qué relación se establece entre ellos? Un primer balance sobre las respuestas que Spinoza da a estas preguntas, muestra que también la antropología spinoziana es naturalista y que su naturalismo está especialmente vinculado con la reflexión sobre las pasiones.

En concreto, se puede decir que hay tres enfoques que son propiamente naturalistas. En primer lugar, el hombre se contempla desde la Naturaleza, es decir, como parte de esa Naturaleza, como modo finito suyo. En un segundo lugar, Spinoza contempla al alma desde el cuerpo, sin que ello implique reducción de uno al otro, ni reciprocidad causal entre ambos. Y en tercer lugar, se han dado ciertas indicaciones para contemplar al alma y al cuerpo desde los afectos, inaugurándose así un discurso mixto desarrollado luego en el libro III de la *Ética*²¹⁸.

De este modo, y en la línea de la argumentación desarrollada en el capítulo 1, se puede hablar de un naturalismo creciente en la filosofía de Spinoza, que se refleja en el transcurrir de las partes de su *Ética*. Así pues, es precisamente en su filosofía de las pasiones, tal y como ésta se expone en el libro III y se desarrolla en el libro IV, donde puede observarse el naturalismo en su más alta, precisa y profunda expresión.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ La expresión “discurso mixto” la tomamos de Ch. Jaquet. La autora observa que lejos del ser monolítico, el discurso mixto al que da lugar el estudio de los afectos admite una pluralidad de formas y expresa las variaciones de la relación entre el cuerpo y el alma. La famosa igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de actuar del hombre admite paradójicamente tratamientos no igualitarios del cuerpo y del alma en función del principio constitutivo de los afectos. Eso es lo que nos enseña el estudio de los afectos. (Cf. *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 139)

SEGUNDA PARTE:
LA TEORÍA DE LAS PASIONES DE SPINOZA

Capítulo 3. AFECTOS Y PASIONES: DEFINICIÓN, TAXONOMÍA Y MÉTODO.

La pasión tiene una estructura temporal finita. Es algo cambiante y arraigado en el cuerpo, aunque también es una idea del alma. Y es, tal y como hemos puesto de manifiesto en los dos capítulos anteriores, un modo de ser. Sin embargo, aún queda por determinar cuál es la naturaleza de la pasión, qué fuerza tiene, y qué fuerza tenemos con respecto a ella. Sólo cuando hayamos hecho esto, estaremos en condiciones de precisar qué significa que la pasión es objeto de la ontología y de establecer qué papel puede jugar en el campo de la ética, es decir, podremos comprender la pasión en su dimensión teórica y en su dimensión práctica. Pero primero es necesario realizar una labor previa. Hay, pues, que determinar qué concepto de afecto es el propiamente spinoziano, qué distinción hay entre afecto y pasión, cuáles son los afectos principales y con qué método pueden estudiarse. Y para ello, hay que empezar por pensar la definición III del libro III de la *Ética*, esto es, la definición de afecto.

1. Definición de afecto. Primera aproximación

1.1. Afectos del cuerpo y del alma. Sentido conjuntivo y disyuntivo de la expresión *et simul*.

“Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.”²¹⁹ Ésta es la primera parte de la definición que de los afectos nos ofrece Spinoza. En cuanto a ella, hay que hacer una serie de observaciones.

Por una parte, está la originalidad de una definición tal, que se manifiesta, en primer lugar, a nivel del vocabulario. En Spinoza, no es el concepto de emoción (*commotio*) el que es central, sino el de afecto (*affectus*). Este cambio terminológico, sin embargo, no debe ser comprendido ni como un rechazo radical, ni como una innovación total, pues en la obra de Descartes, también es habitual el uso del término *affectus*.²²⁰ Además, y tal y como ha puesto de manifiesto P. Cristofolini, Spinoza prioriza el término “afecto” al término “sentimiento” porque le interesa subrayar el aspecto objetivo y no tanto subjetivo de la afectividad. Esta distinción entre afecto y sentimiento es uno de los signos más característicos de la filosofía de Spinoza, de modo que ella nos conduce, tal y como afirma Cristofolini, al corazón mismo del spinozismo²²¹.

²¹⁹ E, III, def. III, (Geb. II, 139) (193).

²²⁰ Cf. Jaquet, Ch. *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 67. Descartes, R., IV, art. 190 (AT, VIII 1ª, 317) (398). Citamos según la edición castellana preparada por G. Quintás. Alianza, Madrid, 1995. También en este caso, incluimos, en primer lugar, y también entre paréntesis, el volumen y la página correspondiente a las *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam & P. Tannery (AT). Vrin, Paris, 1964-1976; *Las pasiones del alma*, II, art. 83 y 137 (AT, XI, 390 y 430) (155-156 y 204-205).

²²¹ “Nella trattazione dei tre principali affectus (*cupiditas*, *laetitia* e *tristitia*) il latino dei Spinoza rifugge costantemente da ogni espressione che possa suggerire richiami alla vita emozionale e sentimentale” (Cristofolini, P. “Spinoza e la gioia”, en Giacotti, E., (ed.), *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*. Bibliopolis, Nápoles, 1985, p. 197. En *Spinoza edonista*, Cristofolini arguye, en este sentido que Spinoza considera la alegría y la tristeza como transiciones o pasos hacia una mayor o menos perfección y éstos no se identifican en sentido estricto con el sentimiento subjetivo de placer o desagrado. De este modo, la vida del

En segundo lugar, y a nivel de contenido, aunque Spinoza no forja la palabra *affectus*, sí se puede decir que la enriquece con un significado original. Tradicionalmente, el *affectus* designaba en los filósofos sobre todo una disposición, un estado del alma. Así ocurre en las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón.²²² Por otra parte, fue también empleado en medicina para designar una disposición del cuerpo, una afección. Sin embargo, Spinoza toma las dos acepciones bajo la unidad de un concepto que comprende, a la vez, una afección corporal y una modificación mental²²³. En esto reside una de sus novedades con respecto a la tradición, tomada ésta en un sentido amplio.

En lo que respecta al siglo XVII, las grandes doctrinas filosóficas deben describir y explicar al mismo tiempo las pasiones. Pero la filosofía no se encuentra delante de simples perturbaciones del alma, sino de potencias ligadas a la imaginación y al cuerpo, al lenguaje y al temperamento de la multitud, en un mundo físico, en principio reductible a las leyes matematizables, pero donde las observaciones de la historia y la literatura son relevantes, sobre todo, cuando se trata de las pasiones mismas.²²⁴ En este contexto, cuando casi todos los filósofos deben integrar en su doctrina una teoría de las pasiones, Spinoza no es original al consagrar a este tema tres partes de la *Ética*, ni numerosas páginas de sus tratados políticos. Sin embargo, tal y como P.- F. Moreau ha puesto de manifiesto, Spinoza innova sobre tres puntos al menos. En primer lugar, en su concepción de la genética de las pasiones, que ofrece un lugar central a la imitación; en segundo lugar, en su esfuerzo por fundar la política sobre esta constitución pasional; y por último, en su escritura narrativa, que viene a reforzar la demostración geométrica²²⁵. A estas cuestiones iremos haciendo referencia en los siguientes capítulos.

De momento, hay que volver a la definición spinoziana del afecto, pues la cuestión de la doble dimensión corporal y mental que ésta le atribuye, es objeto de controversia. De este modo, cabe preguntarse acerca de si los afectos suponen necesariamente ambas dimensiones, o si, en cambio, la afección corporal en sí misma y la idea de esta afección en sí misma, son también afectos. Tal y como bien plantea Ch. Jaquet, es necesario dilucidar el sentido de la expresión *et simul* que aparece en la definición de afecto para comprender la naturaleza de éstos. Y es que esta expresión puede interpretarse en un sentido copulativo o disyuntivo, o en ambos sentidos a la vez²²⁶. De este modo, se podrá mantener que existen afectos del cuerpo y afectos del alma (sentido disyuntivo), o bien, que el afecto es el conjunto que forman ambos (sentido copulativo), o bien, tanto una como otra cosa, esto es, afectos son tanto las afecciones corporales en sí mismas, como las ideas de estas afecciones que tiene el alma, y también el conjunto que forman ambas (sentido disyuntivo y copulativo).

En cuanto a la relevancia de toda esta discusión, atiende a dos objetivos. El primero de ellos tiene que ver exclusivamente con el intento de saber con precisión qué es un afecto para Spinoza, y cuál es la novedad y originalidad de su concepción. El segundo objetivo, tiene que ver con la cuestión de la raigambre ontológica de la afectividad. Ya en el capítulo

sabio que se caracteriza por la alegría activa es extremadamente ardua, y, por el contrario, la vida del tirano es triste, porque su poder se impone contra la razón, y, sin embargo, el tirano puede sentirse satisfecho. (Cf. Cristofolini, P., *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa, 2002, pp. 75-76.)

²²² “Mas, la disposición de ánimo (*affectus*) de un hombre bueno merece el elogio”. Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 16, 47. Trad. A. Medina González. Gredos, Madrid, 2005, pp. 415-416.

²²³ Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 68.

²²⁴ Cf. Moreau, P.-F. (ed.), *Les passions à l'âge classique*. PUF, Paris, 2006, p. 2.

²²⁵ Cf. Moreau, P.-F., “Spinoza et les problèmes des passions” en (Íd.), *Les passions à l'âge classique*, ed. cit., p. 147.

²²⁶ Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit p. 112-113.

2, nos referimos a la relación entre cuerpo y alma como el problema ontológico de base para la cuestión de los afectos. En este sentido, para saber con precisión cuál es la dimensión ontológica de los afectos, hasta dónde llega, a qué aspecto se refiere, hay que saber exactamente qué relación existe entre cuerpo y afecto, y entre alma y afecto. Y ello porque alma y cuerpo, aunque formen una unidad y tengan igual dignidad ontológica, no son lo mismo en todos los aspectos. Por ejemplo, en el libro V nos dice Spinoza que el cuerpo no es eterno, mientras que una parte del alma sí. Preguntarnos sobre el sentido de la expresión *et simul* de la definición de afecto nos permitirá, pues, conocer algo más acerca de la relación entre los afectos y los modos finitos que conforman la *Natura naturata*, a saber, entre el afecto y el hombre.

Nuestra tesis, en esta cuestión, es que la expresión *et simul* de la definición spinoziana de afecto puede entenderse en un sentido conjuntivo y disyuntivo al mismo tiempo. Que el afecto es el conjunto que forman la afección del cuerpo y la idea de esta afección (sentido conjuntivo) es algo que parece bastante razonable, teniendo en cuenta lo que nos ha dicho Spinoza en el libro II, esto es, que entre cuerpo y alma no hay oposición sino correspondencia. A toda afección del cuerpo, le corresponde una idea en el alma²²⁷. Y no tenemos ideas de otra cosa más que de las afecciones del cuerpo²²⁸. Los afectos, tal y como nos advierte la definición III, son las afecciones del cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así lo prueba la referencia de Spinoza a lo largo del libro III a los afectos, como la alegría y la tristeza, referidos al cuerpo y al alma al mismo tiempo²²⁹.

Ahora bien, lo que sí es más problemático es que el afecto sea la afección corporal y la idea de esa afección consideradas independientemente (sentido disyuntivo). Aquí empiezan las discusiones entre las interpretaciones dualistas e intelectualistas, que convierten al afecto en una idea, y las interpretaciones dualistas y materialistas, que consideran que el afecto es meramente una afección del cuerpo.

La interpretación intelectualista se basa en la tesis de la estructura reflexiva del afecto. El afecto es una idea, que puede ser idea de una idea. De este modo, la vida afectiva se caracteriza por la conciencia. Sin ésta no hay afecto alguno posible. El corolario de la proposición 4 del libro V de la *Ética* donde Spinoza afirma que el afecto es la idea de una afección del cuerpo y la definición del deseo como apetito consciente, respaldan esta tesis²³⁰. Tal y como mantiene R. Misrahi, el afecto concierne al alma consciente del cuerpo, a diferencia de la afección que tiene que ver con el cuerpo meramente²³¹.

No obstante, los argumentos más fuertes que pueden esgrimirse a favor de esta interpretación intelectualista de la definición spinoziana del afecto se basan en los siguientes tres importantes textos de la *Ética*:

²²⁷ Cf. E, II, 12 (Geb. II, 95) (127).

²²⁸ Cf. E, II, 13, dem. (Geb. II, 96) (128).

²²⁹ Cf. E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

²³⁰ Cf. E, V, 4, corol. (Geb. II, 283)(390); III, 9, schol. (Geb. II, 148) (206)

²³¹ “Si retomamos la definición de los afectos – señala R. Misrahi- constatamos la presencia de la idea en la naturaleza misma del afecto: el afecto es la idea de una modificación (*affectio*) del cuerpo. El afecto implica una estructura de reflexividad. No decimos de reflexión. La reflexividad del afecto se refiere al hecho de que, por esencia y por definición, el afecto es una presencia a sí, una “idea”, es decir, una conciencia. (...) Es porque el afecto es por definición una “idea”, es decir, una conciencia, por lo que puede convertirse en una *idea ideae*, es decir, en una reflexión y un conocimiento”. (Misrahi R., “La reflexividad de los afectos y la libertad”, en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (ed.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. cit., p. 125.)

En primer lugar, el axioma III del libro II, donde Spinoza señala que los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados “afectos del ánimo”, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar”²³²

En segundo lugar, el final del libro III, donde Spinoza advierte de que en su explicación de los afectos por sus primeras causas ha dejado de lado “a las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con el alma.”²³³

Y en tercer lugar, la definición general de afecto con la que concluye el libro III, donde Spinoza afirma que “un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.”²³⁴

Nuestro objetivo es mostrar lo inadecuado de esta interpretación dualista e intelectualista, sin incurrir en el otro extremo igualmente reduccionista, esto es, sin defender por ello una interpretación dualista y materialista de la definición de afecto. Nuestra tesis, como ya hemos señalado, es que el sentido de la expresión *et simul* es tanto copulativo como disyuntivo, de modo que el afecto es tanto el conjunto que forman las afecciones corporales y las ideas de estas afecciones, como las afecciones corporales mismas (a diferencia de lo que dice la interpretación intelectualista), y las ideas de esas afecciones (a diferencia de lo que mantiene la interpretación materialista).²³⁵

Para mantener esta tesis, en primer lugar, hay que explicar los textos antes citados que respaldan la interpretación dualista e intelectualista; y, en segundo lugar, habría que añadir otros argumentos que apoyen esta interpretación no reduccionista mostrando que es más acertada que la anterior.

En cuanto a lo primero, hay un grupo de argumentos que se centran como hemos visto antes en la definición spinoziana del deseo como apetito consciente. Frente a ello, puede argüirse lo siguiente. Al final del libro III, Spinoza aclara que, en realidad, no hay prácticamente diferencias entre el apetito humano y el deseo. “Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, -señala Spinoza- el mismo, y por eso, para que no parezca que incurro en una tautología, no he querido

²³² E, II, axioma 3 (Geb. II, 85-86) (112)

²³³ E, III, 59, schol (Geb. II, 189) (261-262)

²³⁴ E, III, affectuum Generalis Definitio (Geb. II, 203) (278).

²³⁵ Entre los intérpretes que defienden esta tesis destacan los trabajos de Beyssade J. M., “*Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be “of the body”?*”, in Yovel Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999; y Jaquet, Ch., *L’unité du corps...*, ed. cit. Esta última afirma que “la locution adverbiale *et simul* dans la definition III de la *Éthique* III peut revêtir un sens non seulement conjonctif, mais également disjonctif. Il peut renvoyer au corps et à l’esprit ensemble, ou bien tantôt à l’un, tantôt à l’autre” (*Loc. cit.*, p. 118). Su tesis, es por tanto, que la definición de afecto spinoziana invita a pensar los afectos como una realidad donde los estados corporales y mentales son pensados conjuntamente y también separadamente, teniendo siempre en cuenta que a todo afecto del cuerpo corresponde una idea, y que a todo afecto del alma, una determinación del cuerpo. De este modo, el afecto puede dar lugar a tres tipos de discurso: el psicofísico, el físico y el psíquico. También Vidal Peña ha defendido con argumentos plausibles la tesis de acuerdo con la cual la ontología de Spinoza es trimembre. Aunque Vidal Peña no se refiere, en concreto, a los afectos, su interpretación respalda nuestra tesis acerca de la triple dimensión del afecto en la filosofía de Spinoza: el mental, el físico, y el psicofísico. (cf. Vidal Peña, *El materialismo...*, ed. cit.).

explicar el deseo por el apetito sino que he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de “apetito”, “voluntad”, “deseo”, “impulso”, quedaran comprendidos conjuntamente en la definición.”²³⁶ De este modo, Spinoza afirma que bajo la denominación de “deseo” entiende “cualesquiera esfuerzos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él”²³⁷. Y si esto es así, es decir, si el deseo en sentido amplio comprende todos los esfuerzos, entonces incluye también las determinaciones del cuerpo que no implican, por definición, conciencia. Y ello deja abierta la posibilidad de que haya afectos corporales²³⁸.

En esta misma línea de argumentación, puede argüirse que la conciencia no es lo más genuino de una vida guiada por el solo afecto. En este sentido, encontramos, al final de la *Ética*, una referencia importante. Spinoza señala que el ignorante vive casi inconsciente²³⁹. De este modo, la conciencia no es lo principal de una vida afectiva, sobre todo, cuando ésta es pasiva como la del ignorante. Y si se objeta que éste tiene aún una conciencia mínima, se puede responder que esta conciencia es más constituida que constituyente, pues ésta surge a través de las ideas de las afecciones del cuerpo. “El hombre –advierde Spinoza– es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar.”²⁴⁰ Tal y como señala muy acertadamente E. Fernández, “lejos de ser el templo en el que el alma se recoge, la conciencia implica apertura, se produce en las relaciones con todo aquello que nos afecta, pasa por las afecciones y, por eso, posibilita incidir en ellas.”²⁴¹

También en el escolio de la proposición 57 del libro III, encontramos otro argumento que respalda la tesis de que la conciencia no es condición necesaria del afecto. En esta proposición Spinoza señala que el gozo del ebrio y el gozo del filósofo son distintos, y más distintos aún los afectos humanos y los afectos de los llamados animales irracionales. Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia de uno de la esencia de otro. Y de ahí, se deriva, según nos dice Spinoza, que “*affectus animalium, quæ irrationalia dicuntur (bruta enim sentiré nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt.*”²⁴² Los animales irracionales y los hombres están contentos con su naturaleza, pero esa vida con la que cada cual se complace, arguye Spinoza, no es otra cosa que la idea o el alma de cada uno, y, por tanto, la complacencia de los animales irracionales difiere de la complacencia de los hombres, tanto cuanto difieren sus esencias respectivas. “Denique ex præcedenti Propositione sequitur, non parum etiam interesse, inter gaudium quo ebrius ex. gr. Ducitur et inter gaudium quo potitur Philosophus, quod hic in transitu monere volui.”²⁴³ No hay pequeña distancia entre el gozo del ebrio y el gozo del filósofo porque las ideas del ebrio y del filósofo son diferentes. Sin embargo, lo que queremos subrayar es que es difícil mantener que los animales irracionales y sus afectos, pues así los llama Spinoza, o el gozo de un ebrio, se

²³⁶ Cf. E, III, affectuum definitiones I, explicatio (Geb. II, 190) (262)

²³⁷ *Loc. cit.* (Geb. II, 190) (263).

²³⁸ Este argumento lo señala también Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, p. 116.

²³⁹ E, V, 42, schol. (Geb. II, 308) (428).

²⁴⁰ E, III, 30, dem. (Geb. II, 163) (226).

²⁴¹ Cf. Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.). *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit., pp. 147-148. También señalan el carácter derivado de la conciencia Beyssade, J.M., “*Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be of the body?*”, ed. cit. y Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit.)

²⁴² E, III, 57, schol. (Geb. II, 187) (258). La cursiva es nuestra.

²⁴³ *Ibid.*

definan por la conciencia. Y sin embargo, Spinoza no duda en llamarlos *affectus*, *gaudium*, etc.²⁴⁴. De este modo, podemos concluir, de nuevo, que la conciencia no es lo definitorio de los afectos.

Ahora bien, aún nos queda por responder a los otros textos citados donde Spinoza confiere a la idea un carácter fundamental en la definición del afecto. Estos textos son el axioma III del libro II, donde según decíamos, Spinoza afirma que los modos de pensar que son denominados *affectus animi*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.; el final del libro III, donde Spinoza señala que en su explicación de los afectos por sus primeras causas ha dejado de lado a las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los afectos; y, por último, la definición general de afecto con la que concluye el libro III. Estos fragmentos, como hemos señalado antes, constituyen el mayor apoyo para la tesis de que sin conciencia, o al menos, sin idea, no hay afecto. En este sentido, lo primero que hay que aclarar es que una cosa es la conciencia y otra la idea.

Antes hemos dicho que la conciencia es más constituida que constituyente, que el ignorante, que guía su vida sólo por la pasión, vive casi inconsciente, y, que, por tanto, la conciencia no es la característica principal del afecto. Pero la conciencia es una propiedad reflexiva de la idea, una idea de idea, una idea que se forma a través de las ideas de las afecciones del cuerpo.²⁴⁵ Pero, ¿qué hay de estas ideas mismas? ¿Son ellas condición de posibilidad del afecto?

En primer lugar, hay que tener en cuenta que los textos en los que se apoya la interpretación dualista e intelectualista, se presentan a la luz del objetivo que se propone Spinoza en el libro III. El objetivo del filósofo es “determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos” y para esto, aunque los afectos sean distintos en función del objeto que nos afecta y del sujeto afectado, basta con tener una definición general de cada afecto. Es decir, nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos”²⁴⁶ Dado este objetivo, se explica que la definición general del afecto con la que concluye el libro III lo presente como idea. Y se comprende también que haya una serie de proposiciones que se refieren a los afectos “sólo en cuanto referidos al alma”, y que, por tanto, Spinoza decida dejar a un lado las afecciones del cuerpo; no porque no constituyan también al afecto, sino porque dado el objetivo de saber qué puede el alma para moderar los afectos, hay que centrarse en lo que tienen en común ambos. Además, como veremos luego, Spinoza no olvida completamente la dimensión corporal del afecto.

²⁴⁴ Esto, sin embargo, no quiere decir que Spinoza considere semejantes unos afectos y otros. Tal y como señala P. Cristofolini, en el caso de los animales irracionales la idea que constituye su esencia se identifica con la sensación de satisfacción de la propia naturaleza; sin embargo, en el caso de los afectos del hombre la idea es más compleja, pues aunque también sea inadecuada, la imaginación acompaña en este caso a la *transitio* y la imaginación, arguye Cristofolini, es un proceso discursivo. (cf. Cristofolini, P., “Spinoza e la gioia”, ed. cit., p. 201.)

²⁴⁵ Para los distintos significados del término conciencia, véase la interesante reflexión de E. Fernández en el artículo antes citado. Fernández señala que el término conciencia, poco usado por Spinoza, presenta tres significados muy diferentes. En primer lugar, indica un prejuicio innato a los hombres que se oponen al conocimiento verdadero y fomenta la ignorancia. A esta acepción se contraponen otra que entiende la conciencia como propiedad reflexiva de la idea que se replica en *idea ideae* con mayor transparencia cuanto más verdadera, y que llega a convertirse en equivalente de la sabiduría. En tercer lugar, en las partes centrales de la *Ética*, el término conciencia no tiene ninguna de estas dos significaciones sino una tercera que indica un modo de conocer relacionado con los afectos. (cf. Íd., “El deseo, esencia del hombre”, ed. cit., p.147)

²⁴⁶ E, III, 56, schol. (Geb. II, 186) (256-257).

De hecho, Spinoza dice que ha dejado de lado las afecciones *exteriores* del cuerpo (*Corporis affectiones externas, quæ in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus, etc.*²⁴⁷). No ha dejado de lado las afecciones corporales puesto que ellas también constituyen a un afecto.

El axioma III del libro II, donde Spinoza se refiere a los afectos del ánimo, para decir de ellos que no se dan sin que se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc., ha sido interpretado por la tradición dualista e intelectualista para ver ahí la reducción de los afectos a las ideas. Sin embargo, ésta es una interpretación reduccionista porque, tal y como ya hemos advertido, Spinoza señala, en ese mismo libro II, que de toda afección del cuerpo hay una idea en el alma²⁴⁸, y que entre cuerpo y alma no hay oposición, sino correspondencia. De este modo, en rigor, el axioma antes citado puede interpretarse también en el sentido de que no hay idea en el alma sin afección del cuerpo, ni, por tanto, afecto.²⁴⁹ Y así, tal y como pone de manifiesto E. Fernández, para Spinoza resulta netamente inadecuado hablar de *pasiones del alma* al modo cartesiano, como si el causante fuera el cuerpo y los afectos no fueran más que eso.²⁵⁰ La ontología del cuerpo y del alma del libro II está en la base de esta cuestión que discutimos.

Además, a todo ello hay que añadir otro argumento que deja aún más lejos la interpretación dualista intelectualista. Y así, puede argüirse que no es solamente que el afecto no se defina esencialmente por la conciencia, sino que no es necesariamente un fenómeno mental. Es lo que hace valer J. M. Beyssade, llamando la atención sobre el hecho de que no hay sólo afecciones, sino también afectos del cuerpo, de los que el alma ciertamente tiene la idea, pues no se abandona aquí la ontología de la correspondencia, pero que se conciben como modos de la extensión²⁵¹. Spinoza hace referencia a estos afectos del cuerpo en la demostración de la proposición 14, donde puede leerse que “*Mentis imaginationes magis nostri Corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant.*”²⁵² También en el escolio I de la proposición 18 se afirma que llamamos a una cosa pretérita o futura según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella, y que en cuanto imaginamos una cosa así, afirmamos su existencia y esto quiere decir que “*Corpus nullo affectu afficitur qui rei existentiam secludat.*”²⁵³

Ahora bien, nuestra interpretación de la definición spinoziana de afecto contempla no sólo la realidad de los afectos corporales, sino también la de los afectos del alma²⁵⁴. Tampoco la interpretación dualista de corte materialista nos parece adecuada por este motivo. El discurso de los afectos es psicofísico, pero también físico y psicológico. En este sentido, hay toda una serie de proposiciones y escolios donde Spinoza distingue a los afectos según se refieran al alma y al cuerpo, o más que nada al cuerpo o al alma. En el

²⁴⁷ E, III, 59, schol. (Geb. II, 189) (261-262).

²⁴⁸ Cf. E, II, 12 (Geb. II, 95) (127)

²⁴⁹ Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre”, ed. cit., pp. 144-145.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ La tesis de J. M. Beyssade es que hay afectos del cuerpo y afecciones del alma, aunque Spinoza se refiere más a menudo a las afecciones del cuerpo y a los afectos del alma. Beyssade saca las consecuencias de la definición spinoziana del alma como idea del cuerpo, y de la esencia del cuerpo como potencia y concluye señalando que también hay variaciones en la potencia del cuerpo, aumentos y disminuciones, y, por tanto, también hay afectos corporales. La definición de afecto que nos ofrece Spinoza puede tener un sentido más amplio. (cf. “*Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be of the body?*”, ed. cit., p. 123).

²⁵² E, III, 14, dem. (Geb. II, 154) (211). La cursiva es nuestra.

²⁵³ E, III, 18, schol I (Geb. II, 154) (215). La cursiva es nuestra.

²⁵⁴ En este sentido, puede merecer una consideración aparte el sentimiento de eternidad del que nos habla Spinoza en el libro V.

escolio de la proposición 11 del libro III Spinoza menciona la alegría y la tristeza *referidas al alma*, o bien al alma y al cuerpo, en cuyo caso es preferible la denominación de “placer” o “regocijo” en el caso de la alegría; y de “dolor” o “melancolía” en el caso de la tristeza. Ahora bien, en las definiciones de los afectos del final del libro III, Spinoza vuelve sobre estos afectos para decirnos, en cambio, que “*Cæterum definitiones Hilaritatis, Titillationis, Melancholiæ, et Doloris omitto, quia ad Corpus potissimum referuntur et non nisi Lætitiæ, aut Tristitiæ sunt Species.*”²⁵⁵ Por otra parte, Spinoza se refiere a los afectos que implican conciencia, o mejor autoconciencia, como un grupo distinto. El contento de sí y el arrepentimiento son alegrías y tristezas acompañadas de la conciencia de sí como causa²⁵⁶. No todos los afectos, en cambio, van acompañados por esta conciencia.

En conclusión, la expresión *et simul* que aparece en la definición del afecto que nos ofrece Spinoza tiene un sentido tanto conjuntivo como disyuntivo. Según el objetivo que Spinoza se ha propuesto alcanzar en este libro III, a saber, determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma para moderarlos, y, según la terapia de las pasiones que dilucidará en el libro IV, basada en la transformación de las ideas inadecuadas en adecuadas, al filósofo le interesa el discurso psicofísico de los afectos y, aún más, el psicológico. Ahora bien, junto con este interés por la dimensión mental de los afectos, Spinoza muestra, con igual o mayor fuerza aún, que los afectos tiene una dimensión corporal. Y así, llama la atención sobre la necesidad de realizar una tarea, muy ardua y aún sin desarrollar, que consiste precisamente en determinar lo que puede un cuerpo por sí mismo. Es más, Spinoza nos pone en alerta contra el prejuicio espiritualista de un alma que dirige al cuerpo y de los errores que, para la concepción y la terapia de los afectos, se derivan de tal prejuicio.²⁵⁷ Hay, pues, que volver a reflexionar sobre el cuerpo y sobre su vínculo con los afectos.

1.2. Pasión y cuerpo.

Este vínculo entre pasión y cuerpo se observa desde el libro I. En el capítulo 1, veíamos que la razón por la que Spinoza rechaza que Dios tenga cuerpo, al modo como lo tienen los hombres, tiene que ver fundamentalmente con la vinculación tan estrecha que él, implícitamente, reconoce entre cuerpo y pasión. Dios es extenso, es decir, la Extensión en tanto materia infinita y eterna puede atribuirse a Dios, pero porque esta materia, en virtud de su infinitud, excluye la pasividad. “No sé por qué –afirma Spinoza– la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que pueda padecer. Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia; por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita.”²⁵⁸ Sin embargo, la materia finita, esto es, el cuerpo, no sólo no excluye,

²⁵⁵ E, III, affectuum definitiones III, explicatio (Geb. II, 191) (264). La cursiva es nuestra.

²⁵⁶ Cf. E, III, 30 dem. y schol. (Geb. II, 163) (226-227).

²⁵⁷ En este sentido el prefacio del libro V Spinoza hace una referencia crítica muy interesante al estoicismo y al cartesianismo, que comentaremos detalladamente en el apéndice final de este trabajo.

²⁵⁸ E, I, 15, schol. (Geb. II, 60) (67).

sino que necesariamente va unido a la pasión²⁵⁹. Y es precisamente por ello por lo que Dios no tiene cuerpo. Dios no puede tener cuerpo porque padecería. Y Dios no puede padecer. De este razonamiento, se deduce que sólo los seres que tienen cuerpo, tienen pasiones. Este vínculo entre pasión y corporalidad vuelve a ponerse de manifiesto en el libro V: “Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad pasiones referuntur.”²⁶⁰

En conclusión, la corporalidad es un elemento constitutivo de la pasión. Tener cuerpo es condición necesaria para tener pasiones. Que en cierto sentido el cuerpo es también condición suficiente es lo que hemos tratado de argumentar hasta aquí, siempre manteniendo la cautela spinoziana para no incurrir en dualismos ni reduccionismos. El cuerpo es condición suficiente para que haya afecto, en la misma medida en que es suficiente el alma, esto es, las afecciones corporales consideradas en sí mismas pueden ser afectos al igual que las ideas de estas afecciones también lo pueden ser. En cualquier caso siempre sigue siendo cierto que no hay oposición entre afección e idea sino correspondencia, simultaneidad y unidad.

Esta defensa de la corporalidad encuentra en el revolucionario escolio de la proposición 2 del libro III una de sus mejores expresiones. Tras recordarnos que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma y de lo difícil de hacer que los hombres se convenzan de ello y renuncien al prejuicio espiritualista de un alma que dirige al cuerpo, Spinoza afirma que “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea y que es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”²⁶¹, es decir, nadie sabe lo que puede el cuerpo con independencia del alma. “De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia – que les trae sin cuidado- acerca de la verdadera causa de estas acciones.”²⁶²

Todo ello es signo de una cierta actitud materialista de la filosofía de Spinoza²⁶³. El alma no determina al cuerpo a actuar. Tampoco éste determina al alma a pensar, de modo que los elementos materialistas que se encuentran en la filosofía de Spinoza son compatibles con el reconocimiento de la autonomía, la importancia y la singularidad del pensamiento, y, en este sentido, no hay ni dualismo ni reduccionismo en su filosofía, porque en ella no se asimila el pensamiento a la extensión²⁶⁴.

²⁵⁹ En el escolio de la proposición 15 antes citado, Spinoza explica, como tuvimos ocasión de analizar en el capítulo 1, que la materia puede concebirse de dos formas, esto es, tal y como se da en la imaginación, esto es, como materia finita, divisible y compuesta de partes; o bien, tal y como se concibe desde el entendimiento, esto es, como materia infinita, única e indivisible. Cf. E, I, 15, schol. (Geb. II, 59) (66).

²⁶⁰ E, V, 34 (Geb. II, 301) (417).

²⁶¹ E, III, 2, schol. (Geb. II, 142) (197).

²⁶² E, III, 2, schol. (Geb. II, 142) (197-198).

²⁶³ Nos hemos referido a la cuestión de los elementos materialistas de la filosofía de Spinoza en el apartado del capítulo 1, titulado “Naturalismo dinámico y de carácter materialista”, pp. 35-41. En la nota 98, además, señalamos algunas obras que son representativas de la interpretación materialista de la filosofía de Spinoza.

²⁶⁴ En este sentido, ya pusimos de manifiesto en el capítulo 1 que más que de materialismo hay que hablar de elementos materialistas en el pensamiento de Spinoza, y, que éste deja espacio, como ocurrió históricamente, para interpretaciones materialistas e idealistas (aunque ambas tendrán que ser necesariamente no reduccionistas).

Sin embargo, Spinoza se empeña más en mostrar que el alma no decide por el cuerpo que en señalar que el pensamiento también es autónomo. Constantemente hace referencia al prejuicio espiritualista de un alma libre que determina las acciones del cuerpo y crítica la ignorancia de lo que puede hacer éste con independencia de aquélla. Este empeño mayor en eliminar el prejuicio espiritualista se explica, en primer lugar, por el predominio, casi total, que tal prejuicio ha tenido en la historia de la filosofía; y, en segundo lugar, porque su erradicación es condición de posibilidad para mostrar lo que puede el cuerpo por sí mismo, y, consecuentemente, lo que pueden los afectos. Hemos visto antes cómo el objetivo que Spinoza se propone lograr con este libro III es determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y lo que puede el alma para moderarlos²⁶⁵. Lograr este objetivo implica realizar una doble tarea: determinar lo que puede el alma y lo que pueden los afectos (tarea que le había llevado a priorizar, en algunos aspectos, lo común al alma y al afecto y, así, la dimensión mental de éstos); pero también determinar lo que puede el cuerpo por sí mismo. Esta tarea, a diferencia de la primera en la que sí se han empeñado algunos filósofos, no ha sido satisfecha por nadie en la historia de la filosofía. Y de ahí lo difícil y excelso de realizarla. Hay que saber lo que puede el cuerpo. Y también lo que puede el alma. El discurso de los afectos es sobre todo un discurso psicofísico. Pero una vez reconocida la doble dimensión corporal y mental que tienen los afectos, hay que saber qué poder constitutivo tiene cada una de estas dimensiones en cada afecto, porque ello resultará fundamental para determinar qué puede orientar y transformar cada afecto hacia lo mejor.

En este sentido, Spinoza introduce de inmediato en su definición de afecto una distinción entre afectos activos y pasivos que es de suma relevancia considerar. Pues bien, la cuestión es que en el caso de los afectos activos, la conciencia, o mejor, el conocimiento, juega un papel mucho mayor que en el caso de los afectos pasivos. Cuando se trata de pasiones, el conocimiento tiene sólo un papel instrumental. Sin embargo, cuando los afectos son activos tiene una función constitutiva.

2. Definición de afecto. Segunda aproximación.

2.1. Afectos activos y pasivos.

Hasta ahora hemos usado los términos “afecto” y “pasión” indistintamente. Pero Spinoza los distingue de tal modo que puede decirse que todas las pasiones son afectos, pero no todos los afectos son pasiones, ya que también hay afectos activos. De este modo, la definición de afecto continúa así:

*“Si itaque alicujus harum affectionum adæquata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, alias passionem.”*²⁶⁶

La pasión es, pues, un tipo de afecto cuya particularidad reside en que su causa es inadecuada. Somos *causa adecuada* cuando nuestros efectos pueden ser percibidos clara y distintamente en virtud de nosotros mismos como causa. Por el contrario, somos *causa*

²⁶⁵ Cf. E, III, Praef. (Geb. II, 137) (192).

²⁶⁶ E, III, def. III, (Geb. II, 139) (193).

inadecuada o parcial cuando nuestros efectos no pueden entenderse sólo por nosotros mismos como causa²⁶⁷. En el primer caso, *obramos*. En el segundo, *padecemos*²⁶⁸.

En esta manera de delimitar las pasiones como un subconjunto de los afectos se pone de manifiesto sobre todo el aspecto corporal de los afectos y de las pasiones. Cuando somos causa adecuada de una afección, nuestro afecto es una acción. Cuando somos causa inadecuada de una afección, nuestro afecto es una pasión. Ser causa adecuada o no es una cuestión que atañe fundamentalmente al cuerpo, a las relaciones entre cuerpos, a la manera en que unos afectan a otros o son afectados. Aunque ser causa adecuada o no también atañe al alma, al modo como tenemos de conocer esas relaciones, al hecho de que nuestras ideas sean adecuadas o no. Y así, de este modo, Spinoza atiende enseguida al aspecto mental de los afectos y de las pasiones. “Nuestra alma – afirma- obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras. (...) De aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.”²⁶⁹ Las ideas adecuadas, recordemos, son aquellas en virtud de las cuales se percibe con necesidad el encadenamiento de las cosas (segundo género de conocimiento). Y las ideas inadecuadas, aquellas que ignoran el por qué de los hechos (primer género de conocimiento). Con ello, Spinoza muestra, de forma aún poco desarrollada, que el conocimiento es uno de los instrumentos con los que cuenta el hombre para lograr padecer menos y obrar más.

No obstante, la cuestión que nos parece pertinente subrayar es que la racionalidad de los afectos que son activos es mayor que la de aquellos que no lo son. En los afectos activos el conocimiento sí juega un papel constitutivo. Los afectos activos son aquellos que suponen conocimiento de las afecciones mismas. Los pasivos, en cambio, no suponen conocimiento, o, al menos, no suponen un grado tan alto de conocimiento. Esto tampoco quiere decir que la pasión y el conocimiento se excluyan. En el caso de las pasiones, o al menos, de ciertas pasiones, el conocimiento también tendrá una función que jugar, pero será más instrumental que constitutiva.

Que las pasiones no son irracionales en sí mismas es algo que Spinoza advierte con mucho énfasis en el prefacio del libro III de la *Ética*. Junto con este rasgo, en ese prefacio se nos dice también algo fundamental para comprender qué concepción de las pasiones es la propiamente spinozista, esto es, se nos explica que las pasiones son cosas naturales. Y así, es necesario detenerse en este importante prefacio, pues ello nos permitirá dilucidar el vínculo que existe entre afecto y naturaleza, que es una cuestión central para la investigación acerca del naturalismo y la relación con la teoría de las pasiones de Spinoza.

2.2. La condición natural de los afectos. El prefacio del libro III de la *Ética*.

“No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta de vida, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado

²⁶⁷ E, III, def. I (Geb. II, 139) (193).

²⁶⁸ E, III, def. II (Geb. II, 139) (193).

²⁶⁹ E, III, 1 y corol. (Geb. II, 140-141) (194-195).

la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos.”²⁷⁰ Esta tarea, según señala Spinoza en el prefacio del libro III de la *Ética*, no ha sido desarrollada satisfactoriamente por nadie en la historia de la filosofía porque nadie ha tratado los afectos adecuadamente, es decir, nadie los ha tratado como cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza. La mayoría de los que han escrito sobre el mundo afectivo están sometidos al prejuicio del finalismo, el antropocentrismo y la libertad de la voluntad humana, y así, afirman que la impotencia y la inconstancia del hombre se deben, no a la potencia común de la naturaleza, sino a un “vicio de la naturaleza humana, a la que por este motivo ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan.”²⁷¹ La afectividad, dicen, repugna a la razón, y es vana, absurda y digna de horror. Sin embargo, Spinoza se sitúa frente a todos ellos, y mantiene una concepción naturalista y racional de los afectos. Los afectos son, pues, cosas naturales y no se oponen a la razón.

El principio del que parte es que “nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y la potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras.”²⁷² En consecuencia, los afectos se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares. “Affectus itaque odii, iræ, invidiæ, etc. in se considerati ex eadem naturæ necessitate, et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra æque dignas, ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur.”²⁷³

Y así, porque los afectos son naturales y las leyes de la naturaleza son siempre las mismas, aquéllos deben ser estudiados con el mismo método con el que se estudia todo lo natural, esto es, deben ser estudiados con el método de la geometría. Spinoza se propone, pues, tratar “los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos”²⁷⁴ y, con ello, rechaza ya desde el principio la noción de los afectos como algo antinatural e irracional.

2.3. Método: geometría y experiencia.

Se trata, pues, de estudiar las pasiones con el método de la geometría, esto es, se trata de explicarlas racionalmente, de explicarlas por sus causas. Hay toda una geometría del alma, de sus afectos y de sus pasiones. Y también hay una geometría del cuerpo. Ahora bien, Spinoza señala que del cuerpo tenemos un conocimiento muy confuso, que nos llega, en

²⁷⁰ E, III, Praef. (Geb. II, 137) (191-192).

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² E, III, Praef. (Geb. II, 138) (192).

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ E, III, Praef. (Geb. II, 138) (193). Esta afirmación prueba, por otra parte, que el estudio de la afectividad que aquí se propone desarrollar Spinoza es objetivo. “These clarifications constitute the necessary –and also sufficient– premises for an objective analysis, free from moralizing attitudes.” (Giancotti, E. , “The theory of the Affects in the Strategy of Spinoza’s Ethics”, en Yovel, Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*, ed. cit., p. 130.).

primer lugar, a través de la experiencia²⁷⁵. Y así, las pasiones no sólo se estudian geoméricamente, sino que se comprenden también por medio de ésta.

La experiencia, tal y como señala P.-F. Moreau, tiene que ver con la potencia de los cuerpos. La experiencia es esa otra dimensión complementaria que confirma aquello que la razón nos demuestra, o bien, nos hace comprender lo que a la razón se le escapa, cuando el juego de existencias prolonga las leyes de la naturaleza en las redes de lo singular. Pues bien, la experiencia así entendida es una vía de acceso esencial para comprender la reflexión spinozista sobre las pasiones²⁷⁶.

En este sentido, la experiencia desempeña un doble papel. Cuando se trata de explicar las pasiones por sus causas, la experiencia juega una función confirmativa, esto es, expresa de otro modo lo que nos dice la razón, o la geometría, sobre las pasiones. Pero cuando se trata, no de averiguar las causas de las pasiones, sino de pensar el núcleo pasional que es el individuo concreto, la experiencia juega una función constitutiva. Ella es la que nos hace comprender aquello que se escapa a la razón y a la geometría, esto es, el *ingenium*, ese conjunto de pasiones que es un individuo singular²⁷⁷.

Además de poner de manifiesto, de otra forma, el doble carácter mental y corporal de las pasiones, hemos querido subrayar esta doble manera, geométrica y experiencial, que tiene Spinoza de pensar los afectos porque en ello reside una de las novedades de su teoría de las pasiones.²⁷⁸ Geometría y experiencia, como alma y cuerpo, son los dos caminos que tenemos para comprender las pasiones. Es cierto que tradicionalmente se ha hecho más hincapié en la demostración geométrica que en la comprensión que a través de la experiencia tenemos de las pasiones. No en vano, Spinoza, como otros filósofos de la época, nos ofrece una taxonomía de los afectos, esto es, una clasificación que parte de una serie de afectos primitivos a partir de los cuales se derivan causalmente todos los demás. No obstante, aquí queremos subrayar, antes de referirnos a esa taxonomía, ese otro camino, el de la experiencia, el del cuerpo, la literatura, la escritura narrativa y la historia, que Spinoza presenta, de forma original, como vía de acceso a lo afectivo y pasional.

2.4. Taxonomía y génesis de los afectos.

Spinoza, como otros filósofos del siglo XVII, nos ofrece una taxonomía de los afectos, esto es, una clasificación de los mismos según un orden racional. Y así, habla del deseo, la alegría y la tristeza, como los tres afectos primarios, y del resto de afectos como derivados de éstos²⁷⁹. Ya nos hemos referido antes al deseo, que es precisamente el afecto primitivo

²⁷⁵ Cf. E, II, 13, corol. y schol. (Geb. II, 96-97) (128-129).

²⁷⁶ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 552.

²⁷⁷ Cf. *Loc. cit.*, pp. 395-396.

²⁷⁸ Cf. *Loc. cit.*, pp. 465. Además, P.-F. Moreau llama la atención sobre la literatura, esto es, sobre la escritura narrativa que viene a corroborar la demostración *more geometrico* y que constituye una de las originalidades de la teoría de las pasiones de Spinoza (cf. Moreau, P.-F., "Spinoza et les problèmes des passions", en (Íd.), *Les passions à l'âge classique*, ed. cit., p. 147).

²⁷⁹ "Por lo demás, en virtud de las definiciones de los afectos que hemos explicado, está claro que todos ellos surgen del deseo, la alegría o tristeza, o, más bien que no son otra cosa que esos tres afectos, cada uno de los cuales suele ser llamado de diversas maneras, a causa de sus diversas relaciones y denominaciones extrínsecas." E, III, affectuum definitiones XLVIII, explicatio (Geb. II, 203) (278).

por excelencia. Junto con la alegría y la tristeza componen, pues, la tríada a partir de la cual se derivan y se pueden explicar todos los demás infinitos afectos.

Además del interés que pueda tener la elección de estos tres afectos determinados, es conveniente subrayar que Spinoza no se limita con esto a describir ciertas pasiones como las más básicas, sino que lo que hace es reconstruirlas genéticamente. Y ello significa no solo que se las clasifica según un orden racional, sino sobre todo que este orden es el de su producción. Spinoza debe, antes de referirse a tal o cual pasión, poner en evidencia los mecanismos de su engendramiento, es decir, en primer lugar, mostrar lo que son las pasiones primitivas y luego indicar qué fenómenos las diversifican, las asocian, las transforman. En cuanto a las transformaciones que sufren las pasiones primitivas, éstas entran en dos grandes categorías, de modo que se puede decir que la vida humana se organiza finalmente según dos suertes de pasiones:

- 1) las que se fundan sobre las relaciones con los objetos y
- 2) las que se fundan en la imitación de los afectos. En ello reside otra de las originalidades de la teoría spinoziana de los afectos²⁸⁰.

Pero más que referirnos a la mecánica de los afectos, magistralmente descrita por el trabajo de A. Matheron²⁸¹, vamos a referirnos a los afectos mismos. Lo que nos interesa principalmente es pensar la dimensión ontológica y ética que tienen éstos, así como la relación que puede hallarse entre este doble aspecto de la afectividad y la actitud naturalista propia de la filosofía de Spinoza.

En este sentido, es conveniente señalar que la tesis según la cual los afectos son cosas naturales, a la que hemos aludido brevemente en este capítulo, es una de las tesis fundamentales de la teoría de las pasiones de Spinoza, y, además, nos permite dilucidar precisamente el vínculo que existe entre ésta y el naturalismo spinoziano. De este modo, si las pasiones son cosas naturales, y ya sabemos en virtud del libro I de la *Ética*, que la naturaleza es lo real, entonces las pasiones no son meras apariencias, sino realidades. Las pasiones son modos de ser, modos humanos, modos finitos de ser, pues la condición “pasiva” está asociada con lo que es siempre parte de la Naturaleza y nunca el Todo. En segundo lugar, en virtud de esta condición natural y esta dimensión ontológica concedida a las pasiones, éstas adquieren también una dimensión ética. Y ello porque, como veremos, la ética y la política de Spinoza son también naturalistas, y en este sentido, no se conciben al margen de la naturaleza, ni, por tanto, al margen de las pasiones mismas. A todas estas cuestiones dedicamos los capítulos siguientes.

²⁸⁰ Cf. Moreau, P.-F., “Spinoza et les problèmes des passions”, ed.cit., pp. 147-148.

²⁸¹ Cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., pp. 79-222.

Capítulo 4. LA DOBLE DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y ÉTICA DE LOS AFECTOS: DESEO, ALEGRÍA Y TRISTEZA.

En este capítulo se trata de profundizar en la reflexión acerca de la dimensión ontológica de los afectos en la línea de lo ya desarrollado, pero esta vez en referencia a tres afectos concretos, esto es, los tres afectos primitivos que distingue Spinoza. Además, trataremos también de introducir ciertas consideraciones acerca de la dimensión práctica de la afectividad, a la que dedicaremos los capítulos siguientes. Comencemos, pues, por el deseo, que es el afecto primario por excelencia.

1. Deseo

1.1. El deseo como forma de *conatus* es la esencia del hombre.

En el capítulo anterior, y en relación a la definición de los afectos y a la cuestión de si existen o no afectos corporales, se ha mencionado la definición spinoziana del deseo como posible argumento en contra de la existencia de éstos. Pero ¿qué es exactamente el deseo? ¿Es una pasión? ¿Es un afecto activo? ¿Qué es lo que lo singulariza frente a otros afectos y pasiones? ¿Qué relación guarda con la Naturaleza? ¿Tiene una dimensión práctica? Éstas son las cuestiones que tratamos de aclarar a continuación.

Para comprender qué es exactamente el deseo hay que conocer primero la teoría spinoziana del *conatus*. Es de éste de donde surge el deseo mismo, y de esa teoría, su definición.

“Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.”²⁸² Éste es el enunciado que expresa la teoría spinoziana del *conatus*. El *conatus* es una ley general para toda la naturaleza, en cuanto a las cosas singulares se refiere. Encuentra su fundamento, una vez más, en la Naturaleza naturante, esto es, en la Sustancia o Dios²⁸³. En la demostración de la proposición antes citada, Spinoza explica que todas las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y por ello ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, sino que al contrario se opone a todo aquello que pueda privarle de existencia. De ahí que “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”²⁸⁴. Cuando alguien o algo deja de ser, lo hace porque ha sido vencido por la fuerza de acontecimientos

²⁸² E, III, 6 (Geb. II, 146) (203).

²⁸³ En este mismo sentido ya en el libro I se decía que “Dios no es sólo causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia”; o que “Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.” Cf. E, I, 24, corol. Y 25 (Geb. II, 67) (79).

²⁸⁴ E, III, 4 (Geb. II, 145) (202).

externos, ajenos a sí mismo, y no porque haya elegido hacerlo, pues por naturaleza todos tendemos a vivir. De hecho, ese esfuerzo –advierde Spinoza- no es nada distinto de la esencia actual de las cosas mismas²⁸⁵. Y así, también para los modos, y no sólo para Dios, la potencia, entendida ahora como *conatus*, es equivalente a la esencia.²⁸⁶

El *conatus* constituye, pues, el grado de potencia propio de cada cosa finita, en virtud del cual esa cosa se esfuerza por perseverar en su ser. En cuanto potencia constituyente, el *conatus* explica la continuidad en la existencia y en la actividad del modo²⁸⁷. Y no sólo se trata de conservación y mantenimiento, sino de prolongación, intensificación y expansión. De ahí que Spinoza afirme que el *conatus* en sí mismo no implica tiempo finito, sino que tiende inagotablemente a existir y obrar por tiempo indefinido mientras algo exterior y más fuerte que él no se lo impida²⁸⁸. Por último, en la medida en que el *conatus* se encarna en la potencia, deja de ser una entidad metafísica, una tendencia vacía, que pertenece al orden de la posibilidad, para ocupar el orden de la producción de realidad; cosa que, por lo demás, distancia al planteamiento spinoziano del leibniziano²⁸⁹.

Además, el *conatus* se expresa de diversos modos. Cuando el esfuerzo por perseverar en el ser se refiere sólo al alma, Spinoza lo llama voluntad (*voluntas*). Pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, el *conatus* recibe el nombre de apetito (*appetitus*). Y éste, afirma Spinoza, es *la esencia misma del hombre*²⁹⁰.

No obstante, hay otra noción que junto con la de *appetitus* es fundamental para entender la forma del *conatus* que es propia del hombre. Esa noción es la de *cupiditas*. “Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.*”²⁹¹

Ésta es la primera definición del deseo que aparece en la *Ética*, que es complementaria de aquella otra que aparece al final del libro III, y que ya comentamos a propósito de la dimensión mental y corporal de los afectos. En este caso hay que destacar, en primer lugar, que es el *conatus* referido al cuerpo y al alma conjuntamente, esto es, el apetito, lo que define al deseo. Entre apetito y deseo no hay grandes diferencias. Ahora

²⁸⁵ E, III, 7 (Geb. II, 146) (204). J. Carvajal explica muy claramente esta tesis cuando dice que “desde el momento en que la cosa singular (el modo finito) es compelida a existir por una causa exterior, su esencia (grado de potencia) es determinada como *conatus*. Ésta es la esencia del modo en cuanto existente: su esencia actual.” (Carvajal, J., “*Conatus* y deber en la *Ética* de Spinoza” en Domínguez, A., *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit., p. 289.)

²⁸⁶ “La potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo, -esto es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser- no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma.” E, III, 7, dem. (Geb. II, 146) (204).

²⁸⁷ “Spinoza transforma una noción inicialmente mecanicista y al servicio de la inercia, en un principio dinámico con capacidad de intensificación y que opera en todos los niveles de la organización de la naturaleza. De ese modo da a aquella noción física un alcance ontológico.” Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre” ed. cit., p. 146.

²⁸⁸ Cf. E, III, 8 (Geb. II, 147) (204).

²⁸⁹ Cf. Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre”, ed. cit., p. 146.

²⁹⁰ E, III, 9, schol. (Geb. II, 147) (205). En cuanto al uso del término *voluntas*, hay que precisar que en este contexto tiene un significado neutro y distinto al que normalmente le atribuye Spinoza. En este caso, Spinoza no se refiere, como ocurre normalmente y de un modo crítico a la voluntad libre cartesiana. El concepto de voluntad, en general, no tiene en la filosofía de Spinoza la importancia que tiene para el cristianismo.

²⁹¹ E, III, 9, schol. (Geb. II, 147-148) (205-206).

bien, Spinoza titubea en este punto y añade como condición general del deseo humano, pero no como elemento constitutivo suyo, la conciencia²⁹². Ya hemos discutido en el capítulo anterior la cuestión de si la conciencia es o no condición de posibilidad del afecto. No vamos a repetir los argumentos expuestos allí. En su lugar, incidiremos en la tesis, fundamental para nuestra interpretación de la filosofía de Spinoza, de que el deseo se incardina antes en la naturaleza que en la conciencia.

En este sentido, es de suma relevancia la proposición 9 del libro III. Allí se nos dice que “el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.”²⁹³ Y así, el *conatus* tiene lugar tanto cuando actuamos como cuando padecemos, tanto cuando nuestro conocimiento es claro como cuando no lo es, tanto cuando somos conscientes de él como cuando no lo somos²⁹⁴. De nuevo nos referimos aquí a la conciencia en el sentido de esa propiedad reflexiva de la idea, que se convierte en idea de idea y que tiene más transparencia cuanto más verdadera es, llegándose a convertir en equivalente a la sabiduría. No es necesario ser conscientes para desear. Deseamos por el mero hecho de ser; por pertenecer a la Naturaleza, de cuya potencia nuestro *conatus* es una expresión limitada. Eso sí, es una expresión limitada y consciente también. La posibilidad de la conciencia es algo propio del *conatus* humano, y así del deseo humano²⁹⁵. Ahora bien, es una posibilidad, o, mejor una virtualidad, y no un hecho. No necesariamente el *conatus* y el deseo del hombre han de ser conscientes para tener lugar. De hecho, el *conatus* y, con él, el deseo jugarán un papel esencial en el camino ético que Spinoza nos traza en el libro IV. Y así, este itinerario ético sería desde el principio forzosamente intransitable si fuese necesario tener ideas claras y distintas para desear²⁹⁶. El hombre no nace sabio, sino que la mayor parte de sus ideas, por no decir todas, al principio, son inadecuadas.

Otra forma de ver que el deseo encuentra sus raíces en la naturaleza y no en la conciencia es profundizar en esa relación entre *conatus* o potencia y deseo que Spinoza encuentra; tarea que, además, nos permitirá comprender qué dimensión ontológica tiene éste, sabiendo ya de antemano que el deseo es la esencia del hombre.

Ya hemos visto antes en qué medida el *conatus* expresa el grado de potencia propio de un modo. Y hemos visto también que el fundamento último del *conatus* como potencia reside una vez más en la Naturaleza, en la *Natura naturans* o Sustancia o Dios. La potencia

²⁹² Es cierto, sin embargo, que la conciencia, aunque no sea constitutiva del deseo humano, sí que es propiedad exclusiva de él. Es lo que hace notar A. Matheron cuando afirma que “chez l’homme (et pas seulement chez l’homme, le *conatus* est conscient de soi” (*Individu ...*, ed. cit., p. 90).

²⁹³ E, III, 9 (Geb. II, 147) (205).

²⁹⁴ Aquí habría que precisar, tal y como hace A. Matheron, que esta afirmación no quiere decir que nos esforcemos por perseverar en nuestras ideas confusas como en nuestras ideas adecuadas. “Elle veut dire, au contraire, que nous tendons toujours à connaître et à actualiser au *maximum* notre essence singulière, mais que cet effort revêt des modalités diverses selon que les idées qui nous affectent sont claires ou confuses : pleinement efficient dans le premier cas, partiellement inhibé et détourné de sa voie royale dans le second, mais n’*en* subsistant et ne s’*en* déployant pas moins malgré et par delà cette déviation et cette confusion ». (*Individu ...*, ed. cit., p. 93).

²⁹⁵ En la definición del deseo que aparece al final de la tercera parte dice Spinoza: “Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo, pero de una tal definición no se seguiría el hecho de que el alma pueda ser consciente de su deseo o apetito.” E,III, affectuum definitiones I, explicatio (Geb. II, 190) (262-263).

²⁹⁶ En este sentido señala E. Fernández que “no es preciso esperar a saber para desear. Si así fuera, el proyecto ético de hombres que no nacen sabios estaría bloqueado de entrada y atrapado en un círculo vicioso.” (“El deseo, esencia del hombre”, ed. cit., p. 147).

por la cual Dios es y obra, esto es, su esencia, se expresa y ejercita, de cierta y determinada manera, en los modos que son expresión suya. De este modo, el *conatus* y, así, el deseo²⁹⁷, en tanto esfuerzo por ser referido al cuerpo y al alma, es el grado de potencia propio de las cosas singulares, esto es, su esencia, su ser. La consecuencia inmediata es que el *conatus* y el deseo tienen una dimensión ontológica fundamental, en virtud de la cual “el deseo no es carencia, anhelo, falta o compulsión de adquisición o compensación, sino un grado de potencia que se esfuerza por ser, obrar y vivir, esto es, existir activamente”.²⁹⁸

Pues bien, esto mismo que hemos dicho a propósito del *conatus* en general y de esa forma particular que es el apetito o deseo, vale también para el deseo humano en concreto. “El deseo –afirma Spinoza– es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.”²⁹⁹ Al margen de que en esta definición no es la conciencia lo constitutivo del deseo, lo que nos interesa subrayar ahora es el aspecto ontológico que tal definición confiere al deseo humano.

Si el deseo es la misma esencia del hombre, se entiende que Spinoza diga que el deseo de perseverar en el ser siga dándose independientemente de que actuemos o padezcamos, puesto que se da por el mero hecho de existir. Ello, además, confiere al deseo un estatuto ontológico privilegiado como veremos. Y tiene una serie de consecuencias de mucho alcance y no sólo en el plano ontológico, sino también en el práctico. En este sentido, E. Fernández señala muy acertadamente que al definir el deseo como esencia del hombre e implantarlo de ese modo en el orden del ser, se produce un cambio decisivo. “En efecto, el deseo suele operar como elemento del orden del tener –señala–, en el cual se configura como deseo *de* un sujeto que es su dueño y administrador, y deseo *de* objetos en los que se cifra su satisfacción. Tal deseo funciona como recurso clave de la apropiación, del consumo y, simultáneamente, de la alienación de la esencia del hombre en un sujeto que se hace siervo pretendiendo actuar como señor. (...) Por el contrario, incardinado en el orden del ser, el deseo consiste en querer ser, en esforzarse por perseverar e intensificar la actividad, en hacer ser. Es fundamento y no ilusión. Tal deseo no pertenece al orden del espejo y del teatro, sino a la dinámica de la constitución de sí mismo, de la acción libre y de la determinación del valor.”³⁰⁰ El deseo es esencia actual. No pertenece al orden de lo posible sino al de lo real. Es una potencia constructiva, y, en esa medida, opera como auténtico principio de realidad, que crea nuevos órdenes, nuevas potencias, nuevos modos de ser, nuevos modos de hacer.

Ahora bien, cabría plantearse una última pregunta. Antes hemos incidido en la cuestión de que los afectos, y, por tanto, el deseo como un caso suyo, tienen una dimensión corporal (son afecciones de un cuerpo) y otra mental (e ideas de esas afecciones); y pueden ser activos (cuando somos causa adecuada de esas afecciones, es decir, cuando éstas pueden explicarse sólo por nosotros mismo como causa) y pasivos (cuando somos causa inadecuada o parcial de esas afecciones, es decir, cuando no pueden explicarse sólo por nosotros mismos como causa). Los afectos forman, pues, un conjunto muy amplio del que

²⁹⁷ “It is important to observe the subtle difference between *conatus* and desire. Both are identified with the essence of the individual, but each expresses a different modality of power: that of the *conatus* is less specific, insofar as it entirely covers the individual essence/power; that of the desire is more determined, insofar as it includes consciousness and is the essence of man “insofar as” (*quatenus*).” (Giancotti, E., “The theory of the Affects in the Strategy of Spinoza’s Ethics”, ed. cit., p. 136).

²⁹⁸ Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre”, ed. cit., p. 146.

²⁹⁹ E, III, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262).

³⁰⁰ Fernández, E., “El deseo...”, ed. cit., pp. 139-140.

las pasiones son sólo una parte. Todas las pasiones son afectos. Pero no todos los afectos son pasiones, ya que los afectos también pueden ser activos. Pero entonces cabe plantearse la siguiente pregunta: el deseo que es esencia del hombre, ¿es deseo-pasión o deseo-acción? El afecto que nos constituye ¿es un afecto pasivo o un afecto activo?

Pues bien, la respuesta a esta pregunta consiste en resolver un dilema aparente, porque el deseo que es esencia del hombre es tanto deseo-pasión como deseo-acción. Lo característico del deseo-esencia es, precisamente, que es un afecto pasivo que puede convertirse en un afecto activo, gracias al trabajo conjunto de la razón y la alegría. Esta doble condición de pasión y acción que caracteriza al deseo se refleja en su misma definición.

“El deseo es la esencia del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*”³⁰¹, es decir, en virtud de una afección cuya causa puede ser adecuada o inadecuada, esto es, en virtud de una afección que puede ser pasión o acción. Además, en la explicación de esta definición, el mismo Spinoza aclara que aquí ha de entenderse por *deseo* “cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse.”³⁰² Esto quiere decir que el deseo-esencia es pasión en sus inicios, pues “lo que emerge por primera vez a la conciencia, emerge siempre de manera confusa, atropellada, oscuramente.”³⁰³

Así pues, el deseo-esencia es siempre, al principio, deseo-pasión. La pasión es, por tanto, lo que nos define en primer lugar. En realidad, la pasión nos va a definir siempre en algún grado, porque “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes.”³⁰⁴ Y es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza. El hombre es un modo de la Sustancia, una parte de ella, y, en esa medida, padece siempre, aunque el grado en que lo hace es modificable. Hay niveles de padecimiento que puede abandonar y, consecuentemente, cotas de actividad que puede alcanzar. También el deseo activo define al hombre.

De este modo, uno de los grandes méritos de la filosofía de Spinoza reside en que nos enseña que no hay por qué elegir entre la razón y el deseo, porque entre razón y pasión no hay oposición, sino influencia mutuamente beneficiosa³⁰⁵. Y esto hasta el punto de que la condición humana se basa precisamente en esa conjunción entre razón y deseo. Cuando esto ocurre así, es decir, cuando la razón y la pasión se dan la mano, nuestros deseos pasivos se convierten en deseos racionales, esto es, en afectos activos. Este itinerario ético lo elabora Spinoza en los dos últimos libros de la *Ética* y a él dedicaremos nosotros también los capítulos siguientes. Sin embargo, es necesaria aquí la referencia al deseo-pasión y a su *virtus* para transformarse en un afecto activo racional como lo definitorio de

³⁰¹E, III, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262). El subrayado es mío.

³⁰²E, III, affectuum definitiones I, explicatio (Geb. II, 190) (263).

³⁰³Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”, ed. cit., p. 33.

³⁰⁴E, IV, 2 (Geb. II, 212) (291)

³⁰⁵ Para describir la buena relación que Spinoza establece entre razón y deseo J. Carvajal ha empleado la muy ilustrativa y bonita metáfora siguiente: “El deseo – afirma- es, en efecto, una piedra preciosa desde un punto de vista ético; pero como tal, sólo puede alcanzar su máximo valor una vez tallada. Como veremos, será la razón la “gran artesana” encargada de tallar en ella la pluralidad de caras que le hagan brillar con toda su potencia.” (“*Conatus* y deber en la *Ética* de Spinoza”, ed. cit., pp.290-291).

nuestra esencia.³⁰⁶ Y así, puede decirse finalmente que el afecto que nos constituye como seres humanos es primariamente una pasión, pero es una pasión que, a través de su encauzamiento racional, se transforma en acción.

El deseo que define al hombre, es, por tanto, pasión acorde con la razón, y, en ese sentido, es pasión que nos aleja de Dios, pero también de la bestia. La pasión nos singulariza situándonos a medio camino entre aquellos que pueden todo y aquellos otros que no pueden nada, entre la perfección y la imperfección extrema. La pasión que conviene con la razón es, pues, nuestro elemento más propio, una dimensión esencial de la vida humana, esto es, de una vida de condición intermedia que encuentra en su padecimiento, su posible obrar; en sus límites, sus condiciones de posibilidad. Y es que el deseo juega un papel fundamental no sólo en la constitución de lo humano de una vida, sino también en la conformación de los valores propios de una vida tal. De este modo, junto con la dimensión ontológica del deseo, es necesario también hacer una referencia a su no menos importante dimensión práctica.

1.2. La dimensión ética del deseo. La revolución copernicana de Spinoza.

Tras haber establecido que el deseo es la esencia del hombre, Spinoza señala en el escolio de la proposición 9 del libro III que “nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.”³⁰⁷

La ética de Spinoza, a la que nos referiremos más adelante, contrasta con la ética kantiana del deber porque es una ética naturalista del deseo³⁰⁸. Es éste el que determina lo bueno, y no, tal y como se ha pensado tradicionalmente, lo bueno al deseo. Spinoza lleva a cabo, de ese modo, una revolución copernicana en el ámbito práctico³⁰⁹. Además, con ello muestra no sólo que el estatuto ontológico del deseo es privilegiado, sino también su categoría ética. No obstante, ello no implica ninguna especie de relativismo absoluto que niegue la existencia de criterios normativos que hacen posible y efectiva una ética. Spinoza reconoce que los modos, siendo como son partes de la Naturaleza, necesitan relacionarse con otros modos para sobrevivir. Sin embargo, hay modos cuya potencia se suma y modos cuya potencia se resta. No todos convienen entre sí. Lo que deseamos, sin embargo, es

³⁰⁶ “Cupiditas, absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocunque modo determinata concipitur ad aliquid agendum; adeoque Cupiditas, quæ ex ratione oritur, hoc est, quæ in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quæ per solam hominis essentiam adæquate concipiuntur.” E, IV, 61, dem. (Geb. II, 256) (354). En esta misma demostración, Spinoza presenta este deseo racional como un caso del deseo-esencia, general, y, en ese sentido, éste último podría incluir también al deseo-pasión.

³⁰⁷ E, III, 9, schol. (Geb. II, 148) (206).

³⁰⁸ Para un análisis completo y preciso del concepto de deber en la ética de Spinoza, véase el excelente trabajo de Carvajal, J., “*Conatus* y deber en la *Ética* de Spinoza”. Carvajal señala que Spinoza lleva a cabo una “radical reformulación” del concepto de bien y de deber, de modo que éstos dejan de ser normas o modelos trascendentes para convertirse en conceptos sólidamente anclados en el *conatus* o deseo. (Cf. “*Conatus* y deber ...”, ed. cit., p. 299).

³⁰⁹ “Spinoza réalise la première et véritable révolution copernicienne, révolution d’autant plus subversive qu’elle concerne l’ordre éthique et existentiel et non pas l’ordre gnoséologique: c’est le sujet éthique, comme désir, qui est le centre et l’origine autour duquel tournent et se répartissent les buts, les fins, et les biens.” (Misrahi, R. “Le désir, l’existence, et la joie dans la philosophie, c’est-à-dire l’éthique de Spinoza”, en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit., p. 60.).

relacionarnos de manera que nuestra potencia aumente. El deseo no es, pues, algo arbitrario. Tiene un sentido y una orientación. Y así, cuando se afirma que el deseo define lo bueno no se está diciendo que lo bueno sea lo que se quiere sin más, sin razón o sentido alguno. Y ello, una vez más, porque el deseo es naturaleza, es *conatus*, es potencia, es esfuerzo por perseverar en el ser y por vivirlo plenamente.

En esta dimensión ética del deseo profundizaremos en los capítulos siguientes a través de la relación que Spinoza establece entre el deseo y la alegría y a través del camino ético que él nos presenta en los libros IV y V de la *Ética*. Sin embargo, antes es preciso referirse a los otros dos afectos, que junto con el deseo, conforman el trío de afectos primitivos que distingue Spinoza, esto es, la alegría y la tristeza tomadas al principio como pasiones. De este modo, si antes considerábamos la distinción entre dos tipos de afecciones, las activas y las pasivas, ahora se trata de mostrar que esa distinción “no debe hacer descuidar la distinción de dos tipos de afecciones pasivas, unas dichosas y otras tristes.”³¹⁰

2. La distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes.

2.1. Aumento y disminución de potencia.

La base de la definición de la alegría y la tristeza reside en la capacidad del alma y del cuerpo para experimentar cambios, y así, la antropología dinámica de Spinoza está supuesta en esta consideración de los afectos³¹¹. “La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección” y, en cambio, “la tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección.”³¹² Todavía aquí los afectos son pasiones y, entonces, Spinoza matiza esa definición: “Per *Lætitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.*”³¹³

Al principio el hombre experimenta alegrías muy imperfectas, acompañadas de tristeza, y de las que no es causa adecuada. Sufre fluctuaciones de ánimo³¹⁴. Así ocurre porque el cuerpo y el alma humanos están compuestos de partes que pueden ser afectadas de muy diversas formas por un mismo objeto exterior. Además, asociamos cuerpos exteriores en virtud de ciertas semejanzas y también asociamos los afectos que uno y otro nos provocan. De este modo, cualquier cosa puede ser causa por accidente de alegría, tristeza o deseo.

Otra fuente de inconstancia de los afectos y de fluctuación de ánimo tiene que ver con el tiempo³¹⁵. “Puesto que sucede en general, que los que han experimentado muchas

³¹⁰ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., apéndice, p. 337.

³¹¹ No obstante, la posibilidad del “paso” supone un problema para la ontología de Spinoza, como trataremos de mostrar a continuación.

³¹² E, III, affectuum definitiones II y III (Geb. II, 191) (263). En la explicación de este par de definiciones Spinoza destaca la idea de “paso”.

³¹³ E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

³¹⁴ E, III, 14-24 (Geb. II, 151-158) (211-220).

³¹⁵ Para un análisis preciso y muy interesante de la incidencia del tiempo en la dinámica afectiva, véase el trabajo de Carvajal, J., “El tiempo y la economía afectiva en Spinoza.” en Fernández, E & De la Cámara, M. L., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. cit., pp. 23-30. La tesis de Carvajal es que la incidencia

cosas, al considerar una de ellas como futura o pretérita fluctúan, y dudan muy seriamente acerca de su efectividad, resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes.”³¹⁶ A partir de aquí se entiende qué es la esperanza y qué el miedo y por qué Spinoza los rechaza. “La *esperanza* es 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.”³¹⁷

Otras inestabilidades brotan del amor y el odio. Y es que estas dos pasiones tienen la peculiaridad de ser vehículos especialmente propicios de transmisión de afectos. Así, la alegría o la tristeza del objeto de nuestro amor nos provocan una alegría o tristeza semejante.³¹⁸ Además, el amor se extiende incluso hasta cubrir a las cosas y a las personas que afectan de alegría a lo que amamos. Y, sin embargo, ese amor es fuente de odio hacia aquello que imaginamos afecta de tristeza al objeto de nuestro amor.³¹⁹ Estas últimas consideraciones explican pasiones del tipo de la conmiseración, la aprobación y la indignación, con la salvedad de que “sentimos conmiseración no sólo hacia la cosa que hemos amado, sino también hacia aquella sobre la que no hemos proyectado afecto alguno, con tal que la juzguemos semejante a nosotros.”³²⁰ Y por *conmiseración* entiende Spinoza la tristeza surgida del daño de otro³²¹. Pues bien, lo mismo que vale para el amor, vale para el odio. “Quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá, y ambos afectos serán mayores o menores, según lo sean sus contrarios en la cosa odiada.”³²² Sin embargo, “esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto de ánimo. Pues en cuanto alguien imagina afectada de tristeza una cosa que le es semejante, debe entristecerse en cierto modo, y lo contrario, si la imagina afectada de alegría.”³²³

Ahora bien, aunque la alegría sea todavía inconstante, imperfecta y discurra al lado de la tristeza, aunque ambas sean pasiones, la alegría es distinta de la tristeza. Spinoza desarrolla una genealogía de las pasiones³²⁴, cuyo cometido es descifrar el ser y el valor de cada una de ellas, mostrar que no todas tienen la misma categoría ontológica, ni el mismo estatuto ético. Antes hemos tenido ocasión de comprobar cómo opera esa genealogía a propósito del deseo. Sin embargo, la genealogía spinoziana sitúa en la distinción entre pasión alegre y pasión triste la distinción clave de la *Ética*. A partir de ella puede determinarse el valor del resto de pasiones, qué función pueden desempeñar en la reflexión

del tiempo en la economía de los afectos no se reduce a su intervención en la génesis de las dos pasiones de incertidumbre que son el miedo y la esperanza, tal y como hemos mostrado aquí, sino que su influjo es mucho más amplio. De este modo, no podríamos concebir los afectos primarios de la alegría y la tristeza, porque éstos, como vamos a mostrar a continuación, son dos pasiones “transicionales”, y, en este sentido, tal y como arguye Carvajal, exigen una comparación entre dos estados de diversa perfección, que sólo es posible en virtud del tiempo, es decir, del conocimiento imaginativo de la duración como sucesión de momentos. (*Loc. cit.*, pp. 27-28).

³¹⁶ E, III, 18, schol. I (Geb. II, 154-155) (215).

³¹⁷ E, III, 18, schol. II (Geb. II, 155) (216).

³¹⁸ E, III, 21 (Geb. II, 156) (218).

³¹⁹ E, III, 22 (Geb. II, 157) (218).

³²⁰ E, III, 22, schol. (Geb. II, 157) (219).

³²¹ En ese mismo escolio Spinoza define a la *aprobación* como el amor hacia aquel que ha hecho bien a otro, y a la *indignación* como el odio hacia aquel que ha hecho mal a otro. E, III, 22, schol. (Geb. II, 157) (219).

³²² E, III, 23 (Geb. II, 157) (219). En este sentido, puede mantenerse que el odio “engendre une logique affective conflictuelle, ou, ce que nous appellerions avec R. Misrahi, une *logique du contraire et de l'inversion des affects*.” (Saïd, *J. Morale et éthique chez Spinoza*. Université de Tunis, Tunis, 1991, p.173).

³²³ E, III, 23, schol. (Geb. II, 158) (220).

³²⁴ Para un análisis detallado del método genealógico véase Ávila, R., *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona, 1999, pp. 88-96.

teórica y en la práctica. Pues bien, para entender por qué la pasión alegre y la pasión triste son diferentes, es preciso considerar la relación que cada una de ellas mantiene con el *conatus* o potencia y con ese modo suyo que es el deseo humano.

Debemos partir de las anteriores definiciones de la alegría y de la tristeza y analizarlas en profundidad. La alegría, decía allí Spinoza, es una pasión, pero una pasión que nos hace pasar a una mayor perfección. La tristeza es una pasión también, pero una que, en cambio, nos hace pasar a una menor perfección. ¿Cómo entender, pues, esta diferencia? ¿Qué significa que la alegría aumenta la perfección y que la tristeza, en cambio, la disminuye? Y, en primer lugar, ¿cómo es posible este paso a una mayor o menor perfección?

La posibilidad de aumentar o disminuir nuestra perfección supone un problema para la ontología de Spinoza. Blijenbergh es uno de los primeros en plantearlo. Spinoza afirma que todo “cuanto existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella.”³²⁵ Pero si nuestra esencia es perfección, y en ella están siempre actualizadas todas nuestras potencialidades, ¿puede un mismo individuo pasar a una perfección mayor o menor? ¿Son reales, pues, la alegría y la tristeza? ¿Se pueden comparar dos estados del mismo individuo, juzgando éticamente a uno mejor que el otro? Éstas son algunas de las preguntas que Blijenbergh plantea a Spinoza. En la epístola del 16 de enero de 1665 Blijenbergh señala que “si nosotros dependemos de Dios de tal modo que no podemos realizar ni más ni menos perfección que esencia hemos recibido, es decir, que Dios ha querido, ¿cómo podemos hacernos peores por nuestra imprudencia o mejores por nuestra prudencia?”³²⁶ El problema del paso a una mayor o menor perfección queda planteado en esta carta y desarrollado en la carta que Blijenbergh escribe a Spinoza tan sólo un mes después de aquella otra. “¿Qué diferencia existe, entonces, - pregunta Blijenbergh- respecto a Dios, entre el servicio de los justos y el de los impíos? Usted dice también que los justos sirven a Dios y que, sirviéndole, se hacen cada vez más perfectos. Pero yo no puedo comprender qué entiende usted por hacerse cada vez más perfectos ni qué significa ese hacerse cada vez más perfectos. (...) Me parece que usted pone la diferencia entre la obra del uno y la del otro en que una obra incluye más perfección que la otra. Estoy seguro de que aquí se esconde un error mío o suyo, ya que no logro hallar en sus escritos ninguna regla según la cual una cosa se llame más o menos perfecta, excepto en cuanto tiene una esencia mayor o menor. Ahora bien, si ésta es la regla de la perfección, los delitos, respecto a Dios, le son tan gratos como las obras de los justos, ya que Dios, como Dios, es decir, respecto a sí mismo, los quiere del mismo modo, en cuanto que ambos fluyen de su decreto. Si ésta es la única regla de perfección, sólo impropriamente se puede hablar de errores. En realidad, no existen ni errores ni delitos, sino que todo contiene exactamente la esencia que Dios le da, la cual, sea la que sea, siempre incluye perfección.”³²⁷

Spinoza asume algunas de las consecuencias que Blijenbergh señala en sus cartas, pero advierte del grave error que comete éste y que yerra la interpretación que hace de su filosofía. “*Afirmo, en primer lugar, - responde Spinoza- que Dios es absoluta y realmente causa de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean. De forma que si usted puede demostrar que el mal, el error, los crímenes, etc., son algo que expresa una esencia,*

³²⁵ Ep, 19 (Geb. IV, 89) (168).

³²⁶ Ep. 20 (Geb. IV, 111) (182).

³²⁷ Ep 22 (Geb. IV, 139-140) (205-206).

le concederé sin reservas que Dios es la causa de los crímenes, del mal, del error, etcétera. Me parece que yo he probado suficientemente que lo que constituye la forma del mal, del error, del crimen, etc., no consiste en algo que exprese una esencia y que, por tanto, no se puede decir que Dios sea su causa”³²⁸. Además, aunque las obras de los piadosos y de los impíos fluyen necesariamente de los decretos de Dios, tienen esencias distintas. “Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría.”³²⁹

Pero el error más grave que comete Blijenbergh consiste, una vez más, en que no distingue entre el punto de vista de la *Natura naturans* y el de la *Natura naturata* y concibe a la Sustancia o Dios de modo antropomórfico. “Si *bueno* respecto a Dios –aclara Spinoza– implica que el justo ofrece a Dios algo bueno y el ladrón algo malo, respondo que ni el justo ni el ladrón pueden causar en Dios agrado o enojo; si se pregunta, en cambio, si aquellas dos acciones, en cuanto son algo real y causado por Dios, son algo igualmente perfecto, digo que, si sólo atendemos a las obras y a su modo concreto, es posible que ambas sean igualmente perfectas. Por tanto, *si usted me pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos y felices, le contesto que no. Ya que por justo entiendo aquel que desea constantemente que cada uno posea lo que es suyo, y yo demuestro en mi Ética (todavía no editada), que ese deseo, en los piadosos, se deriva necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios. Y como el ladrón no posee un deseo de ese género, está necesariamente desprovisto del conocimiento de Dios y de sí mismo, es decir, de lo principal que nos hace hombres.*”³³⁰

La manera spinoziana de concebir el aumento o disminución de perfección que suponen las pasiones y, por tanto, su manera de explicar cómo es posible este “paso”, parece apelar a la distinción entre la esencia y la existencia. Para Spinoza en la esencia están siempre actualizadas todas sus potencialidades, es decir, la esencia es actividad, todos sus estados son igualmente perfectos. El paso se produce en el plano de la existencia. Las variaciones existenciales refuerzan o debilitan (en el plano de la existencia) lo que siempre en acto es una esencia. Pero hay un sentido inadecuado y otro adecuado de entender ese paso de una mayor o menor perfección. El paso a una menor perfección no consiste en la privación de un estado esencial más perfecto, puesto que la esencia no cambia (entendiendo por tal, según sugeríamos, la actualización o desactualización de algunas de sus potencialidades). La clave está en este rechazo spinoziano de la potencia y del acto, según el cual, el cambio de una cosa, entre el estado de potencia y el estado de acto, supondría que dicha cosa está ahora mejor formada que antes, que adquiere en acto una mayor esencia. Así lo entiende Blijenbergh. Pero el devenir más o menos perfecto es un acto por el que, en el orden existencial, se aumenta o disminuye la potencia de obrar.³³¹

³²⁸ Ep 23 (Geb. IV, 147) (210).

³²⁹ Ep. 23 (Geb. IV, 149) (211).

³³⁰ Ep 23 (Geb. IV, 150-151) (212-213).

³³¹ Cf. García Leal, J., “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., p. 75. Por el contrario, para otros intérpretes no hay que distinguir la esencia ideal de la existencia real, pues ello implicaría introducir en el hombre la trascendencia. El devenir no se explica, pues, como el sellado de la distancia entre la esencia y la existencia, sino como la transición de una potencia activa a otra potencia activa. (cf. Sévérac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*. Honoré Champion, Paris, 2005, p. 431 y 437). Nosotros optamos por la primera interpretación porque nos parece más coherente con la ontología que Spinoza traza en el libro I y II de la *Ética*. Sin embargo, tanto en una como en otra interpretación las pasiones son algo real, puesto que se

Tal y como lo plantea Spinoza, el aumento de perfección consiste en llegar a ser, en el orden de la existencia, lo que somos ya en esencia; lo cual no implica actualizar algo que está en potencia, sino poner en evidencia o expresar algo que ya es. En el caso de la tristeza, y por tanto, de la disminución de perfección, se trata justamente de lo contrario, es decir, de que en el plano de la existencia no podemos llegar a ser lo que somos³³².

Nuestra esencia, esto es, el grado de potencia que somos, permanece invariable. Pero este grado de potencia puede estar actualizado por acciones o pasiones, de modo que en el plano de la existencia sí se produce una variación. Desde el punto de vista de la Sustancia, que es el punto de vista desde el que piensa el problema Blijenbergh, es igual si nuestro grado de potencia está actualizado por acciones o pasiones. Desde este punto de vista, el justo y el injusto, el alegre y el triste, son igualmente perfectos. Pero desde el punto de vista de los modos, y, en concreto, del hombre no es igual porque nosotros somos finitos, pasivos y morales. Con el problema del aumento o disminución de perfección que implican las pasiones están vinculadas cuestiones tan importantes, como por ejemplo, la tesis de que la esencia o perfección o potencia de la Sustancia es infinita, y, por tanto, nunca está actualizada por pasiones, de modo que la Sustancia es impassible, y, por ello, amoral.³³³ Mientras que la esencia o potencia de los modos, y, en concreto, del hombre, es finita, y por tanto, puede estar actualizada por acciones o por pasiones, y por ello nuestra vida puede ser libre, virtuosa y feliz o, justamente lo contrario, es decir, por ello tiene sentido la ética para el hombre.

En segundo lugar, en la cuestión del aumento o disminución de perfección que implican las pasiones se juega y, ello es en lo que queremos hacer hincapié, el estatuto ontológico de las pasiones. Si el aumento o disminución de potencia es una variación existencial, ¿significa esto que las pasiones pierden entidad? ¿Supone que las pasiones sólo afectan al plano de la existencia y nunca al de la esencia? Nuestra tesis es que la alegría y la tristeza son fundamentalmente modos de ser, es decir, favorecen o reprimen en el plano de la existencia lo que somos en esencia. De este modo, sólo indirectamente se dicen de nuestra esencia. Sin embargo, en el caso del deseo, que es la forma de *conatus* propiamente humana, sí atañe directamente a la esencia. El deseo es la esencia del hombre³³⁴. Ahora bien, la alegría y la tristeza son actualizaciones, activas y pasivas según el caso, del deseo,

conciben como potencia. Y ésta es la tesis principal que aquí queremos mantener, es decir, que las pasiones son reales. A ello nos referiremos a continuación.

³³² En este sentido, una de las máximas de la filosofía de Spinoza puede ser aquel “llegar a ser lo que se es” de Píndaro. También Nietzsche suscribe esta fórmula en *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Así reza el título de esa obra enigmática en la que Nietzsche expone ante sí mismo su vida y sus escritos. El sentido de esta sentencia griega está emparentado con ese vínculo entre pasión alegre y ser y, especialmente, con la relación entre pasión alegre y virtud a la que nos referiremos más adelante. “La identidad buscada está relacionada con la rúbrica del artista, el estilo personal, el sello personal que hace de una obra, una obra propia, y de una vida, una obra de arte. Esta identidad no es ajena ni a la naturaleza que se posee –el carácter–, por supuesto, a la capacidad de que disponemos para dar forma a ese material dado. Pero no se confunde con ninguna de ellas. Surge de las dos: del modo en que se trenza nuestro carácter con nuestra disciplina. Del modo en que cada cual combina necesidad y libertad surge el estilo, el sello personal, la propia identidad.” (Ávila, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, ed. cit., pp. 263 y 243-265). Esto que se afirma de Nietzsche, también es posible mantenerlo respecto de Spinoza porque dar forma y sentido a las pasiones es una manera de “llegar a ser lo que se es”.

³³³ Esto es lo que no alcanza a ver Blijenbergh, quien constantemente vuelve al agrado o desagrado de Dios como criterio de bien y de mal. Spinoza, sin embargo, responde que “hablando en términos filosóficos, yo no sé qué quiere usted decir con esta expresión, *ser grato a Dios*. Si me pregunta si Dios no odia al uno [al asesino] y ama al otro [al que da limosnas], si el uno no ofendió a Dios y el otro le complació, le contesto que no.” Ep. 23 (Geb. IV, 150) (212).

³³⁴ E, III, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262).

y en este sentido, sí atañen al plano de la esencia, aunque sea indirectamente. A ello nos vamos a referir a continuación. Antes, sin embargo, es conveniente volver a las definiciones de la alegría y la tristeza con el objeto de determinar con mayor concreción qué significa ese aumento o disminución de perfección que suponen cada una.

“La tristeza –afirma Spinoza- disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte es contraria a ese esfuerzo; (...) la alegría aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre”³³⁵, esto es, aumenta o favorece su *conatus*, su deseo. Y, se podría decir también, aumenta o favorece su ser, su realidad. ¿Por qué? Porque la potencia, como ya sabemos, es el verdadero constitutivo del ser³³⁶.

La realidad, tal y como la concibe Spinoza, es potencia, y, así, fuerza y vigor para existir y para obrar. La potencia de la Naturaleza es su esencia misma. Se trata en este caso de una potencia absoluta porque “siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerzas tiene para existir por sí.”³³⁷ De este modo, para la Sustancia no es posible el cambio. Sin embargo, la potencia del hombre, que es sólo es una parte de esa Naturaleza, es finita. El *conatus* del hombre, veíamos antes, es limitado, aunque también puede ser consciente. Pero igualmente es esa potencia, entendida ahora como *conatus*, lo que constituye su esencia. De este modo, dada la identificación entre potencia y ser, en la medida en que la alegría aumenta nuestra potencia, favorece nuestro ser; y en la medida en que la tristeza disminuye esa potencia, empobrece nuestro ser. Eso es lo que quiere decir que la alegría nos hace pasar a una perfección mayor, esto es, que despliega nuestro ser. E igualmente, eso es lo que significa que la tristeza disminuye esa perfección, esto es, que coarta nuestro ser. Perfección y realidad, son sinónimos³³⁸. Un aumento o disminución en una, es sinónimo de aumento o disminución en otra. Tal y como hemos señalado antes, este aumento o disminución es una variación en el plano de la existencia de lo que somos en esencia, y, en este sentido, las pasiones son modos de ser. La alegría es una forma de existencia que nos lleva a ser lo que somos; la tristeza, en cambio, un forma de existencia que nos lo impide.

En este sentido, todavía puede darse un paso más en el intento de precisar el significado de ese paso a una mayor o menor perfección. El mismo Spinoza lo indica en una de sus demostraciones. La alegría “afirma la existencia de la cosa alegre, y ello tanto más cuanto mayor es ese afecto de alegría, pues se trata de la transición a una mayor perfección. Al contrario, la tristeza, como paso a una perfección menor, destruye aquello a lo que afecta”³³⁹. La alegría afirma la existencia. La tristeza la niega. La alegría secunda la

³³⁵E, III, 37, dem. (Geb. II, 168-169) (234-235).

³³⁶ Cf. Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, ed. cit., pp. 454-457.

³³⁷ E, I, 11, schol. (Geb. II, 54) (58).

³³⁸ Es cierto, sin embargo, que Spinoza utiliza el término “perfección” en otro sentido, es decir, como modo de pensar. (E, IV, Praef. (Geb. II, 207) (285-286) Un intento de conciliar ambos sentidos se puede hallar en *Pensamientos Metafísicos*: “Así como lo bueno y lo malo sólo se dice en relación a algo, lo mismo sucede con la perfección, excepto cuando la tomamos por la esencia de la cosa.” (CM, I, cap. 6 (Geb. I, 249) (261)Citamos según la traducción de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 2006. En este último sentido, es decir, como sinónimo de realidad, es en el que aquí se entiende el aumento o la disminución de perfección. Para un análisis detallado de los distintos significados de la “perfección” en la filosofía de Spinoza y de la relación entre ellos, véase el excelente trabajo de García Leal, J., “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., pp. 67-86.

³³⁹ E, III, 21, dem. (Geb. II, 156) (218).

vida. La tristeza, sin embargo, la contraría³⁴⁰. Así pues, se confirma que el paso a una mayor perfección hay que entenderlo como una afirmación o despliegue, en la existencia, del esfuerzo por el que perseveramos en el ser, de nuestro *conatus*, de nuestra potencia, y, en definitiva, de nuestro ser. Al contrario, la tristeza, como paso a una perfección menor, destruye aquello a lo que afecta y en esa medida coarta su esfuerzo por perseverar en el ser, su *conatus*, su potencia, su ser.

Ahora bien, el razonamiento spinoziano sigue avanzando hacia una cuestión que es de especial relevancia para el hilo conductor de este trabajo. Y así, vuelve a aparecer de nuevo la naturaleza. De este modo, Spinoza arguye que tendemos naturalmente a aumentar nuestra potencia³⁴¹, es decir, tendemos de manera natural a incentivar aquello que apoya nuestro esfuerzo por perseverar en el ser, y, dado que la alegría favorece nuestra potencia y, por tanto, ese esfuerzo por ser, tendemos naturalmente hacia ella. En cambio, rechazamos de forma natural la tristeza porque ella disminuye nuestra potencia y coarta nuestro esfuerzo. La alegría es, pues, natural, mientras que la tristeza no lo es, en este sentido. Cuando estamos dominados por pasiones tristes, estamos dominados por pasiones contrarias a nuestra naturaleza. Esto se confirma en el caso del deseo. Éste, como ya sabemos, es esfuerzo por ser referido a la vez al alma y al cuerpo, es decir, apetito, pero apetito generalmente acompañado de la conciencia del mismo. Pues bien, la cuestión es que el deseo tiende a perseverar en la alegría porque se ve favorecido por ella. “Puesto que la alegría aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por la misma vía que el hombre afectado de alegría no desea otra cosa que conservarla, y ello con tanto mayor deseo cuanto mayor sea la alegría.”³⁴² Nuestro deseo está orientado naturalmente, pues, hacia el mantenimiento de la alegría. Y, sin embargo, tiende a rechazar de manera natural la tristeza porque ésta, a diferencia de la alegría, le resta fuerza. Tanto es así que “la alegría y la tristeza, es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir: es la naturaleza misma de cada uno.”³⁴³ Con ello Spinoza confirma que el estatuto ontológico del deseo es superior al de la alegría y la tristeza.

El deseo, como forma de *conatus*, es condición de posibilidad de la alegría y la tristeza. En este sentido, el deseo tiene un estatuto “casi” trascendental. Puede que los tres sean considerados afectos primarios, pero el deseo es el primero dentro de los primeros³⁴⁴. Precisamente por eso Spinoza ha podido redefinir la alegría y la tristeza en sus términos. Y también por ello afirma que, independientemente de que el hombre sea causa adecuada o no, independientemente de que obre o padezca, contará siempre con ese deseo por el que persevera en el ser. Y contará con él por el mero hecho de existir, pues el deseo es la esencia misma del hombre³⁴⁵. Si seguimos el paralelismo de la ontología trimembre de

³⁴⁰ En este sentido señala L. Brunschvicg que la alegría es el sentimiento de la exaltación del ser, común a todo hombre en el que la potencia de vivir se encuentra aumentada en virtud del cambio que acaba de experimentar; la tristeza es el sentimiento de la depresión del ser, común a todo hombre en el que la potencia de vivir se encuentra disminuida en virtud del cambio que acaba de experimentar.” (*Spinoza et ses contemporains*. Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 79).

³⁴¹ Cf. E, III, 12 y 13 (Geb. II, 150) (209-210).

³⁴² E, III, 37, dem. (Geb. II, 168-169) (234-235).

³⁴³ E, III, 57, dem. (Geb. II, 186) (257-258).

³⁴⁴ Esta primacía del deseo se debe a que este afecto, como vimos, es una forma de *conatus*. “En tant que dénominateur commun et en tant que principe régulateur de tous les affects, le *conatus* est ce qui permet de sauvegarder l’individualité synthétique de l’homme: tous les affects ne son que des expressions concrètes de cette force d’exister qu’est le désir.” (Saïd, J., *op. cit.*, p. 159.).

³⁴⁵ “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.” E, III, affectuum definitiones, I (Geb. II, 190) (262).

Spinoza, podemos decir que, en cierto sentido, el deseo desempeña el papel de la Sustancia; la alegría y la tristeza, la función de los atributos; y el resto de pasiones, la de los modos. El deseo es la esencia del hombre; la alegría y la tristeza son afecciones del deseo, aumento o disminución suya; y el resto de pasiones, son afecciones de tercer orden, es decir, se dicen del ser indirectamente a través del deseo, la alegría y la tristeza, que son los tres afectos primarios que distingue Spinoza. Y ello es necesario aclararlo porque la tesis de acuerdo con la cual el estatuto ontológico del deseo es superior al de la alegría y la tristeza no implica que éstas sean pasiones secundarias. La alegría y la tristeza tienen un estatuto ontológico intermedio entre el deseo y el resto de pasiones. Ellas son, junto con el deseo, los tres afectos primarios que distingue Spinoza. Los tres son modos de ser, aunque el deseo *sea* más que la alegría y la tristeza en la medida en que es la esencia del hombre.

Ahora bien, tras el deseo es la alegría la que goza de mayor estatuto ontológico, pues, aunque tanto ella como la tristeza son deseos, la alegría es deseo favorecido, y no deseo coartado, como la tristeza. La alegría es deseo favorecido, esfuerzo o fuerza por ser desplegado, potencia aumentada. La tristeza es deseo coartado, esfuerzo o fuerza por ser cohibido, potencia disminuida³⁴⁶. La potencia, el ser, la vida, la naturaleza caen del lado de la alegría. La impotencia, la nada, la muerte, la anti-naturaleza caen del lado de la tristeza.

Y sin embargo, tampoco es del todo precisa esta conclusión. Hay otro sentido en el que la tristeza también es natural, también es real. Spinoza reconoce que la tristeza forma parte de nuestra naturaleza de modo necesario. No es posible un mundo humano sin tristezas. No hay vida que esté libre, absolutamente, de ella. Pues “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”³⁴⁷ y es imposible que dejemos de ser partes de la Naturaleza para convertirnos en la Naturaleza misma, en el Todo. El hombre no puede dejar de padecer, aunque el grado y el modo en que lo hace es modificable. La *Ética* de Spinoza puede entenderse como el trazado del camino por el que el hombre logra que sus alegrías puedan más que sus tristezas. Pero este logro es siempre relativo, nunca una conquista absoluta. Así pues, la tristeza forma parte de la dinámica de la vida, aunque disminuya su potencia, sus posibilidades de expresión, sus virtualidades. La tristeza forma parte de nuestra naturaleza, aunque sea para contrariarla y menoscabarla. Tristeza y vida, como nada y ser, se implican.

En este sentido, Spinoza señala que “nadie puede negar que la tristeza consiste en el paso a una perfección menor, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la “privación” no es nada; ahora bien, el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre.”³⁴⁸ La tristeza es, pues, un acto, y en esa medida es también *ser*³⁴⁹. Y

También “el esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma de esa alma.” E, III, 54, dem. (Geb. II, 182) (252). Y, como ya vimos en su momento, el apetito “no es otra cosa que la esencia misma del hombre (...). Además entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito.” E, III, 9, schol. (Geb. II, 147-148) (205-206).

³⁴⁶ Queremos volver a precisar que este aumento o disminución de potencia no significa que nuestra esencia cambie, sino que se favorece o reprime, se despliega o coarta, en el plano de la existencia, el grado de potencia que somos en esencia, según se trate de las pasiones alegres o de las tristes.

³⁴⁷ E, IV, 2 (Geb. II, 212) (291).

³⁴⁸ E, III, affectuum definitiones III, explicatio (Geb. II, 191) (264).

³⁴⁹ En este sentido A. Matheron añade a la ecuación que antes hemos establecido entre perfección y realidad un tercer término que es la actividad. La tristeza es un acto, y por tanto, también es real. Y así, - argumenta

esto es especialmente relevante subrayarlo, ya que es otro modo de argumentar que la pasión, incluso la triste, es real; es un modo de ser, un modo finito y humano de ser. La dimensión ontológica de la pasión queda así sólidamente mostrada.

Ahora bien, una vez hecha esta aclaración, sigue siendo cierto que, aunque la alegría y la tristeza sean pasiones, y así, sean modos de ser, no son el mismo tipo de ser. No tienen, como hemos tratado de mostrar antes, la misma categoría ontológica, aun reconociendo que ambas tienen una dimensión ontológica. No son naturales en el mismo sentido, aun concediendo que, en tanto pasiones, son cosas naturales que forman parte ineliminable de nuestra naturaleza. De este modo, puede decirse de nuevo que la alegría y la tristeza son deseo o *conatus*, pero la alegría es deseo favorecido y no coartado, potencia aumentada y no disminuida, y, en definitiva, naturaleza favorecida, expresada, desplegada, y no coartada, ni limitada, ni empobrecida como en el caso de la tristeza.

2.2. De lo alegre y lo triste a lo bueno y lo malo.

También en su dimensión práctica, la alegría está por encima de la tristeza. Esto se hace patente al considerar la relación especial que la pasión alegre mantiene con la virtud. “Virtud” para Spinoza significa potencia de obrar³⁵⁰. Pues bien, este sentido clásico y nada cristiano de virtud hace posible que la pasión alegre, gracias a su capacidad para aumentar la potencia, favorezca la virtud. De este modo, como en el capítulo 5 tendremos ocasión de demostrar, la virtud no es pasión alegre, pero surge de ella. En el caso del bien, Spinoza va más allá, pues la identificación es aquí completa. Así, escribe: “Per bonum hic intelligo omne genus Lætitiæ, et quicquid porro ad eandem conducit, et præcipue id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiæ genus, et præcipue id, quod desiderium frustratur.”³⁵¹ De este modo, el carácter práctico de la afectividad queda aquí suficientemente probado. Las pasiones están en la base de los valores y esto hasta el punto de que la pasión alegre y la pasión triste son la esencia de lo que consideramos bueno y malo respectivamente.

Por otra parte, Spinoza es consciente de que en la medida en que los valores dependen de las pasiones, se vuelven relativos. “Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo. Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo, y su escasez, lo peor. El ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza. (...) Y así cada uno juzga según su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil.”³⁵² Ahora bien, que los valores sean relativos a la pasión no los hace inútiles, ni vuelve vana la ética. Y esto porque aunque el valor es relativo a la pasión, el valor de la pasión no es relativo. Y

Matheron- esta disminución de perfección que implica la tristeza “ne veut nullement dire que l’individu triste souffre d’ une imperfection intrinsèque, d’ une sorte de déficience ontologique qui le priverait de son état “normal”: compte tenu du déterminisme universel, tout, dans la Nature, est à chaque instant aussi parfait qu’ il doit être, et c’ est encore de l’ essence singulière que dépend le niveau d’ actualisation auquel la fait accéder tel ou tel concours de circonstances” (*Individu...*, ed. cit., p. 97) Esto también puede decirse de la alegría. cf. E, III, affectuum definitiones III, explicatio (Geb. II, 191) (263).

³⁵⁰ “Y como esta alegría se renueva cuantas veces considera el hombre *sus virtudes*, o sea, su potencia de obrar, de ello resulta que cada cual se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son mutuamente enfadosos.” E, III, 55, schol. I (Geb. II, 183) (252). *La cursiva es nuestra*.

³⁵¹ E, III, 39, schol. (Geb. II, 170) (236-237).

³⁵² E, III, 39, schol. (Geb. II, 170) (237).

así, como ya hemos advertido, no todas las pasiones tienen el mismo estatuto ético. La pasión alegre, en tanto aumenta nuestra potencia, favorece nuestro esfuerzo por ser, impulsa la vida, y despliega nuestra naturaleza es buena y no mala. Y en cambio, la pasión triste, porque su labor es la contraria, es siempre mala y nunca buena³⁵³. Por eso Spinoza critica la moral tradicional, es decir, porque hace de las pasiones tristes, del tipo del arrepentimiento, la humildad, la compasión o el miedo, virtudes.

Así pues, está claro que la alegría aumenta nuestra potencia y la deseamos de forma natural, y que, en cambio, la tristeza nos resta fuerza y la aborrecemos naturalmente. Sin embargo, falta aún por determinar lo que puede la alegría frente a lo que puede la tristeza. Queda aún por ver si la alegría domina a la tristeza, o si, en cambio, es dominada por ésta. Ello, además, es de suma importancia porque del aprovechamiento de la fuerza de la alegría depende que podamos desarrollar lo máximo posible nuestra potencia y alcanzar así la acción, la virtud, la libertad, y, en suma, la felicidad.

“El odio aumenta con un odio recíproco, y puede, al contrario, ser destruido por el amor.”³⁵⁴ El odio es tristeza, acompañada de la idea de una causa exterior. El amor, en cambio, es alegría acompañada de la idea de una causa exterior.³⁵⁵ La tristeza, de la que es un caso el odio, puede ser vencida, pues, por la alegría, de la que es un caso el amor. Pero en la demostración de esta proposición se añade enseguida que esto sucede si la alegría tiene más fuerza que la tristeza. Así pues, la pregunta por lo que puede la alegría frente a lo que puede la tristeza tiene una primera respuesta: depende de la fuerza respectiva de cada cual. Y la fuerza de cada cual depende, a su vez, de varios factores; siempre teniendo en cuenta que “la fuerza de un afecto cualquiera se define por la potencia de su causa exterior, comparada con la nuestra.”³⁵⁶, y que, por tanto, puede definirse tanto objetiva como subjetiva e intersubjetivamente, esto es, tendremos que tener en cuenta los objetos que causan los afectos y los sujetos que los experimentan.

En el caso de los afectos derivados, uno de los factores de los que depende la fuerza del afecto es precisamente la fuerza, la intensidad y la constancia del afecto del que surge. Por eso dice Spinoza que si el amor surge de un afecto mayor que aquel afecto del que surge el odio, será más fuerte que el odio y así lo vencerá. Y así, también la fuerza de los afectos depende de con qué afectos se compongan, lo mismo que nuestra fuerza depende de con qué modos nos relacionemos.

Otro elemento del que depende la fuerza de los afectos tiene que ver con el desconocimiento y la libertad que, desde ese desconocimiento, le atribuimos a los objetos. Así, dice Spinoza que “el amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que los que sentimos hacia una cosa necesaria.”³⁵⁷ Creemos falsamente que el ser humano es libre, y que no está sometido, como los acontecimientos naturales, a la necesidad con la que ocurre todo en la naturaleza. De este modo, explicamos el bien y el mal, la alegría y la tristeza de la que el hombre es causa, únicamente por el hombre mismo. *Imaginamos* que el hombre, en sí mismo, sin relación

³⁵³ En este mismo sentido vuelve a decirse en el libro V que “un afecto es sólo malo o nocivo en cuanto que impide que el alma pueda pensar; y así, el afecto que determina al alma a considerar simultáneamente muchas cosas es menos nocivo que otro afecto de igual magnitud, por obra del cual el alma queda fijada de tal suerte en la consideración de un objeto solo, o de un número menor de objetos, que no puede pensar en otros.” E, V, 9, dem. (Geb. II, 286) (395).

³⁵⁴ E, III, 43 (Geb. II, 173) (240).

³⁵⁵ E, III, 13, schol. (Geb. II, 151) (210).

³⁵⁶ E, V, 20, schol. (Geb. II, 293) (405).

³⁵⁷ E, III, 49 (Geb. II, 177) (245).

con otras causas exteriores, es de manera absoluta, plena y total, la causa de la alegría y del bien, o de la tristeza y del mal; y que lo es de manera gratuita, sin causa. Por ello, los afectos que surgen de esta consideración, es decir, de considerar erróneamente al hombre como causa libre de alegría o de tristeza, tienen más fuerza, en igualdad de circunstancias, que los que sentimos hacia aquello que consideramos necesario.

También la consideración de los afectos de otras personas juega aquí un papel importante³⁵⁸. “Si imaginamos que alguien ama, desea, u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, desearemos u odiamos esa cosa de un modo más constante. Si, por el contrario, imaginamos que ese alguien tiene aversión a lo que amamos, o a la inversa, entonces padeceremos fluctuaciones del ánimo.”³⁵⁹ La relación con otros modos cobra, pues, especial importancia por lo que toca a la fuerza y la constancia que pueden otorgar a ciertos afectos. Y de ahí también la importancia de seleccionar y componer esas relaciones para que se vuelvan constantes los afectos alegres y no los tristes.

No obstante, a pesar de la fuerza respectiva que pueden tener la alegría y la tristeza en función de las circunstancias, cuando éstas son iguales, la alegría prevalece sobre la tristeza³⁶⁰. Pero eso ya se advierte en el libro IV de la *Ética*. También en él trata de resolverse el problema aquí meramente planteado de cómo seleccionar los encuentros para que estos propicien la alegría y no la tristeza y cómo, en general, hacer que la primera tenga más fuerza que la segunda.

Hasta aquí todo lo dicho se refiere a afectos que son pasiones. La tendencia natural a la alegría cuenta con que la alegría es siempre al principio una pasión. La oposición alegría/tristeza, que prefigura la oposición bueno/malo, está compuesta por pasiones. Y también el deseo, como esencia del hombre, es pasión en sus inicios. Sin embargo, hay afectos que se refieren al hombre, no en cuanto padece, sino en cuanto obra, es decir, hay afectos que no son pasiones, sino acciones.

3. Fortaleza, firmeza y generosidad: deseos y dichas activos.

En este sentido, lo primero que hay que tener en cuenta es que sólo el deseo y la alegría tienen esa doble condición de pasiones y acciones. La tristeza, en cambio, es y será siempre una pasión.³⁶¹ La tristeza disminuye o reprime la potencia de obrar y, por tanto, no puede referirse al hombre en cuanto éste obra, sino sólo en cuanto padece. Ésa es la tercera diferencia entre las pasiones alegres y las pasiones tristes.

En segundo lugar, en cuanto a qué tipo de deseos y alegrías son acciones, dice Spinoza: “Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se

³⁵⁸ En este aspecto juega también un papel fundamental la imitación de los afectos, que P.-F. Moreau destaca como una de las grandes innovaciones de la teoría de las pasiones spinoziana. No obstante, hay que precisar que Moreau refiere la originalidad, en concreto, al papel central que juega la imitación de los afectos en la genética de los afectos y no tanto en la determinación de su fuerza. (cf. “Spinoza et les problèmes des passions” en (Íd), *Les passions à l’âge classique*, ed. cit., p. 147).

³⁵⁹ E, III, 31 (Geb. II, 164) (228).

³⁶⁰ “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza.” E, IV, 18 (Geb. II, 221) (305).

³⁶¹ E, III, 58 y 59 (Geb. II, 187-188) (259).

remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por “firmeza” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por “generosidad” entiendo *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*. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad de otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc. son clases de generosidad.”³⁶² Spinoza muestra, al menos aparentemente, su cara más estoica y hace de la fortaleza, compuesta de firmeza y generosidad, el afecto más activo.

Al final del libro III, Spinoza expone la definición general del afecto que ha deducido a partir de las consideraciones sobre los tres afectos primarios y la reflexión en torno a la naturaleza del alma. “*Affectus qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem, vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.*”³⁶³ De esta definición se podrían destacar muchas cosas. Algunas de ellas fueron objeto de análisis en el capítulo anterior. Nuestro propósito en esta ocasión es mostrar que esta definición de afecto es, en realidad, una definición general de la pasión. Y así la perspectiva dominante, al menos en esta parte tercera de la *Ética*, es la de la pasión y no la de la acción. Ésa es una de las tesis que hemos querido subrayar a lo largo de este capítulo. Ahora, además, podemos precisar esta afirmación diciendo que la perspectiva dominante es concretamente la de la distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes. Las proposiciones centrales del libro III están dedicadas, pues, no a reflexionar sobre la oposición acción/pasión, sino a dilucidar la oposición entre dos pasiones: las alegres y las tristes. Es cierto que la *Ética* es el trazado del camino por el que el hombre deja de ser pasivo, siempre dentro de sus posibilidades, y se convierte en activo. Ahora bien, tal y como se entenderá mejor tras la lectura del libro IV, para emprender ese camino es necesario contar con la fuerza que nos suministra la pasión alegre. Y así, es la oposición pasión alegre/ pasión triste la llave maestra de la *Ética*. Por eso Spinoza emprende en esta parte, y continúa en las siguientes, una labor genealógica de distinción de pasiones, pues aquél que no es capaz de ver la naturaleza distinta de cada una de ellas, tampoco puede aprovechar su fuerza respectiva.

4. La afectividad como puente entre teoría y práctica en la filosofía de Spinoza.

A lo largo del capítulo se han hecho constantes alusiones al diferente estatuto ontológico y ético de los tres afectos primarios. Ahora se trata de ver en ello una prueba de que la concepción spinozista de la afectividad reconoce el doble aspecto, teórico y práctico, que tiene ésta. No en vano, la estructura de la *Ética*, que no es en modo alguno arbitraria, pues sigue el método deductivo geométrico, reserva un lugar central para la consideración de la naturaleza de los afectos. La parte tercera es así el nudo entre las dos primeras partes (ontología) y las dos últimas (ética). Y así, las pasiones serán un puente entre el

³⁶² E, III,59, schol. (Geb. II, 188-189) (260).

³⁶³ E, III, affectuum generalis definitio (Geb. II, 203) (278).

naturalismo ontológico de las dos primeras partes y el naturalismo ético de la cuarta parte, al que dedicamos el siguiente capítulo.³⁶⁴

En cuanto al carácter ontológico de la afectividad, éste queda probado suficientemente con la consideración del deseo como esencia del hombre. Es un afecto lo que define al hombre y, puesto que el hombre es un modo del ser, la afectividad es un modo humano de ser. De nuevo aquí puede observarse que, tal y como advertíamos al final del capítulo 1, la ontología de las pasiones sólo puede pensarse, en el sistema de Spinoza, como ontología regional.

En lo referente a la dimensión práctica de la afectividad, la definición del bien y del mal como alegría y tristeza deja claro que los afectos son la base de nuestros valores. La consideración del nexo entre alegría y virtud, aquí esbozada y luego profundizada en el libro IV de la *Ética*, así lo confirma. El capítulo siguiente tiene precisamente por objeto reflexionar sobre este aspecto práctico de la afectividad y para ello presta un interés especial al proyecto ético de Spinoza.

³⁶⁴ Como veremos en los capítulos siguientes el libro V de la *Ética* planteará problemas de coherencia. Y ello hasta el punto de que cabrá preguntarse si es o no naturalista.

TERCERA PARTE:
EL NATURALISMO PRÁCTICO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Capítulo 5. RAZÓN Y PASIÓN EN LA LIBERTAD, VIRTUD Y FELICIDAD SPINOZISTAS.

Tras exponer los principios básicos de su ontología, examinar la naturaleza del hombre y elaborar una teoría de los afectos, Spinoza muestra, en las dos últimas partes de la *Ética*, el camino que hay que recorrer para conquistar la libertad, la virtud y la felicidad. En el capítulo anterior, hemos visto que el deseo y la pasión alegre están enlazados con el bien, y que la pasión triste, en cambio, está asociada con el mal. Ahora, se trata de indagar en estas relaciones con el fin de determinar si la pasión puede ser un instrumento para alcanzar la libertad, y, si puede, incluso, formar parte de ella. De este modo, nuestro objetivo último será mostrar, como se hizo con la ontología, que la ética de Spinoza es una ética naturalista que concede un papel fundamental a la pasión.

1. Servidumbre humana, razón y afectos. El libro IV de la *Ética*.

1.1. Causas de la servidumbre.

El doble objetivo del libro IV de la *Ética*, tal y como se indica en el prefacio, es, por una parte, demostrar las causas del estado de servidumbre en el que se encuentra el hombre, y, por otra, discernir lo bueno y lo malo de los afectos.³⁶⁵ Esta última labor la lleva a cabo la razón y con ella se da el primer paso para abandonar la servidumbre y alcanzar la libertad.

Con respecto a esta tarea, es preciso definir qué considera Spinoza bueno y qué malo. Pero antes hay que hacer una genealogía del par perfección/imperfección. Su sentido originario remite a la intención del autor de una obra. Una obra se considera perfecta si logra la intención del autor, e imperfecta, en caso contrario. De este significado original se deriva el sentido que ahora usualmente tienen estos términos y que remite, no ya a la intención de un autor, sino a los modelos o ideas universales que los hombres se forman de las cosas. A partir de ahí estos vocablos se aplican no sólo a las cosas artificiales, sino también a las naturales. Y es entonces cuando el prejuicio de la finalidad, ya desenmascarado por Spinoza en el libro I, cobra fuerza. Los hombres imaginan que la naturaleza hace todo con vistas a un fin y ese fin es el modelo ideal. Y así, cuando en la naturaleza ocurre algo que no se ajusta a ese modelo, piensan que la naturaleza misma ha incurrido en falta y que ha dejado imperfecta su obra. Ahora bien, la naturaleza no obra por fines, sino en virtud de la misma necesidad por la que existe. Y los fines que los hombres creen ver en ella no son sino sus apetitos.

Así pues, la culpa en la naturaleza es una ficción, y la perfección /imperfección, tal y como se concibe habitualmente, prejuicios y no verdadero conocimiento. Y ello porque “la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género”³⁶⁶. Es cierto, sin embargo, que la perfección tiene otro significado en la filosofía

³⁶⁵ Cf. E, IV, Praef. (Geb. II, 205) (283).

³⁶⁶ *Loc. cit.* (Geb. II, 207) (285-286).

de Spinoza. Perfección, según Spinoza, es sinónimo de realidad.³⁶⁷ Ambos sentidos del término aparecen relacionados en *Pensamientos metafísicos*, donde Spinoza afirma claramente que “así como lo bueno y lo malo sólo se dice en relación a algo, lo mismo sucede con la perfección, excepto cuando la tomamos por la esencia de la cosa.”³⁶⁸ Tenemos, pues, un sentido ético de perfección (modo de pensar, relativo) y un sentido metafísico de la perfección (realidad, esencia de la cosa). En el libro IV de la *Ética* Spinoza se refiere a la noción ética de perfección. Pues bien, la cuestión es que, en el plano práctico, Spinoza lleva a cabo un desplazamiento desde un Bien/Mal absolutos hacia lo bueno/malo relativos. La idea fundamental es que el sentido ético de la perfección sólo se refiere al plano de la *Natura naturata* y nunca a la *Natura naturans*.

Spinoza, como Nietzsche, se da cuenta de que “más allá del Bien y del Mal”, no significa “más allá de lo bueno y de lo malo”. La cuestión es que la oposición Bien/Mal no tiene sentido, porque en la Naturaleza, desde la perspectiva de la *Natura naturans*, todo está bien como está, es decir, todo es como tiene que ser. Perfección aquí sólo significa realidad. La *Natura naturans* tiene una perfección y realidad máximas. Pero en ella no cabe hablar de lo bueno y de lo malo. No hay perfección ética que valga. Ahora bien, desde el punto de vista de la *Natura naturata*, de los modos, del hombre, no se puede decir lo mismo. Es cierto que en un sentido metafísico, también la perfección es sinónimo de realidad en el hombre; aunque en su caso no se trata de una perfección o realidad máximas. Ahora bien, cuando nos referimos al hombre, sí tiene validez la noción ética de perfección. Y entonces cabe hablar de lo bueno y de lo malo. La oposición bueno/malo sólo tiene sentido cuando hablamos de nosotros, sólo se entiende en relación con nosotros, relativamente a nosotros. Por eso dice Spinoza que el bien y el mal “tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas éstas en sí mismas-, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que *formamos* a partir de la comparación de las cosas entre sí.”³⁶⁹ Así pues, estos términos y su oposición tienen sentido para el hombre. Y, ¿qué entiende Spinoza por bien y qué entiende por mal?

Las definiciones del libro IV de la *Ética* nos dicen literalmente que *bien* es lo que sabemos con certeza que nos es útil. *Mal*, en cambio, lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien³⁷⁰. Esta definición es un complemento de aquellas otras que han ido apareciendo en las anteriores partes. Así, uniendo todas las definiciones, se puede decir que se llama *bien* y *mal* a aquello que nos afecta de alegría y de tristeza, que aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar, y que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, respectivamente³⁷¹. Todo ello resultará fundamental para desarrollar la tarea de determinar lo bueno y lo malo de los afectos.

Antes, sin embargo, es preciso atender al otro objetivo que se persigue en este libro IV y que, según vimos, consiste en poner de manifiesto las causas del estado de servidumbre en el que se encuentra el hombre. En cuanto a ello, lo primero que hay que señalar es que Spinoza entiende por *servidumbre* la impotencia humana para moderar los afectos. “Humanan impotentia in moderandis, et coërcendis affectibus Servitutum voco;

³⁶⁷ Cf. E, II, def. VI (Geb. II, 85) (111). Tal y como hemos indicado en el capítulo anterior, para un análisis detallado de los dos significados del término “perfección” en la filosofía de Spinoza y de su posible compatibilidad, puede verse el excelente trabajo de J. García Leal, “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., pp. 67-86.

³⁶⁸ CM, I, cap. 6 (Geb. I, 249) (261).

³⁶⁹ E, IV, Praef. (Geb. II, 208) (286). La cursiva es nuestra.

³⁷⁰ Cf. E, IV, def. I y II (Geb. II, 209) (288).

³⁷¹ E, IV, 8, dem. (Geb. II, 215) (296-297).

homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunæ, in cujus potestate ita est, ut sæpe coatus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi.”³⁷²

Con respecto a las causas de esta servidumbre, Spinoza expone la primera de ellas en forma de axioma. “En la naturaleza –afirma- no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida.”³⁷³

La segunda causa de la esclavitud humana es especialmente relevante porque muestra el vínculo profundo que existe entre ser esclavo, padecer y ser tan sólo una parte del todo, es decir, ser una parte de la naturaleza. “Padecemos –señala el filósofo- en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes.”³⁷⁴ Y “es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada.”³⁷⁵ Somos esclavos, pues, en la medida en que padecemos y, dado que el hombre es siempre una parte de la naturaleza, siempre padece³⁷⁶, aunque el grado en que lo hace es modificable.

La tercera causa del estado de servidumbre la analizan las proposiciones 3, 5 y 6 de este libro IV. Todas ellas señalan que la potencia del hombre es limitada y puede ser superada por la fuerza y la potencia de las causas exteriores. La razón de que ello sea así reside en el carácter relacional del ser del hombre y, de este modo, es desde la ontología spinoziana desde la que cobra sentido esa afirmación. Los modos no pueden explicarse por ellos mismos y, así, las relaciones con otros modos resultan vitales. Sin embargo, lo que es fuente de vida, puede convertirse en obstáculo para el despliegue del *conatus*, para la virtud, para la felicidad y, en suma, para la libertad.

El conocimiento sólo no es suficiente para la emancipación. Ésta es la cuarta causa de la servidumbre. Las proposiciones 6-13 muestran que los afectos sólo pueden ser vencidos por otros afectos más fuertes, y que, tal y como se explicó en el capítulo anterior, la fuerza de los afectos depende de diversos factores tales como que aquello que nos afecta sea considerado necesario o libre, o tenga lugar en el presente, en el pasado o en el futuro, etc.. De este modo, Spinoza señala que “el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto.”³⁷⁷ Los afectos y las pasiones son fuerzas, potencias; pero de distinto orden que el conocimiento, en tanto éste es verdadero. La pasión tiene algo positivo que hace que ella siga dándose independientemente de lo verdadero de nuestro conocimiento. Cuando experimentamos una pasión, somos realmente afectados por una causa exterior real que aumenta o disminuye realmente nuestro *conatus* y esto bajo la influencia de una infinidad de otras causas también reales. El conocimiento es incapaz de asumir en su totalidad este *quid positivum* de la pasión y, por ello, es impotente ante ellas en la medida en que es

³⁷² E, IV, Praef. (Geb. II, 205) (283).

³⁷³ E, IV, axioma (Geb. II, 210) (289).

³⁷⁴ E, IV, 2 (Geb. II, 212) (291).

³⁷⁵ E, IV, 4, (Geb. II, 212) (292).

³⁷⁶ “Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturæ ordinem sequi, et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.” E, IV, 4, corol. (Geb. II, 213) (294).

³⁷⁷ “Cognitio boni, et mali nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii”. E, IV, 8 (Geb. II, 215) (296).

meramente verdadero³⁷⁸. Por este motivo, el conocimiento del bien y del mal cede frecuentemente a todo género de concupiscencia y de ahí la verdad del poeta: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor”³⁷⁹. Para que el conocimiento pueda transformar la positividad de la pasión en una idea clara y, así, en un afecto activo, él mismo tiene que transformarse en un afecto. Ahora bien, Spinoza precisa que no dice estas cosas “con el objeto de inferir que es mejor ignorar que saber, o que no hay diferencia alguna entre el tonto y el inteligente a la hora de moderar sus afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos.”³⁸⁰ Por tanto, el conocimiento no es suficiente, pero sí necesario para alcanzar la libertad.³⁸¹ Es preciso, pues, contabilizar, sin errores en el cálculo, es decir, sin ilusiones pero también sin miedo, el potencial real de nuestra fuerza, pues cuando lo hacemos así estamos en el camino de hacer de la libertad una conquista.

La proposición 18 del libro IV es una proposición de transición, pues, tras referirse a las causas de la esclavitud humana, esboza cómo es posible abandonarla. Así, dice: “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza.”³⁸² Es, pues, la fuerza de la alegría el primer instrumento con el que contamos para salir de nuestro estado natural de servidumbre. Spinoza abre así un camino luego retomado por Nietzsche. Ambos señalan la *virtud*³⁸³ de la alegría frente al dolor (Schopenhauer) y la angustia (Heidegger). En este sentido, esta proposición es premisa de aquella afirmación del *Así habló Zaratustra* que dice:

“El placer es más profundo que el sufrimiento:

El dolor dice: ¡Pasa!

Mas todo placer quiere eternidad,

¡Quiere profunda, profunda eternidad!”³⁸⁴

A partir de aquí, Spinoza desarrolla su genealogía de las pasiones, es decir, determina qué pasiones son buenas y cuáles malas. Sin embargo, antes de realizar esta tarea, hay que referirse brevemente a los dictámenes de la razón, ya que son éstos los criterios de que disponemos para saber si una pasión es conveniente o no.

³⁷⁸ Así lo explica A. Matheron : “il y a bien quelque chose de positif dans la passion, et même d’infiniment positif : lorsque nous l’éprouvons, nous sommes réellement affectés par une cause extérieure réelle qui favorise ou contrarie réellement notre *conatus* individuel, et cela sous l’influence d’une infinité d’autres causes tout aussi réelles (...) Incapable de s’assimiler dans son intégralité ce *quid positivum* de la passion, même si elle s’atténue de plus en plus, est finalement indéracinable. (Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., pp. 230-231).

³⁷⁹ Cf. E, IV, 17, schol. (Geb. II, 221) (304).

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Con esta tesis Spinoza se distancia de los racionalismos dogmáticos y de los irracionalismos para adoptar un racionalismo que podríamos llamar crítico, tal y como indica Vidal Peña en la nota 4 a la edición castellana de la *Ética*, ed. cit., p. 295.

³⁸² E, IV, 18 (Geb. II, 221) (305).

³⁸³ *Virtud* tomada aquí en el sentido de “vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtú*, virtud sin moralina).”(Nietzsche, F. *El Anticristo*, §2. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 28).

³⁸⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Tercera parte, “La otra canción del baile”, §3. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972, 1ªed. en Biblioteca de autor 1997, 4ª2001, p. 318.

1.2. Consonancia entre razón y naturaleza. El *conatus* como fundamento de la virtud.

“Ratio nihil contra naturam postulet”³⁸⁵. Al contrario, Spinoza señala que la razón insta a que cada cual se ame a sí mismo, busque lo que realmente le sea útil y apetezca todo aquello que realmente conduce al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser³⁸⁶. Además, la virtud, que es potencia, “no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y puesto que todas las cosas singulares se esfuerzan por conservar su ser en virtud de las leyes de la naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza.”³⁸⁷ Spinoza, como toda la tradición anterior a él, establece una ecuación entre razón, virtud, y felicidad. Sin embargo, su planteamiento es original porque añade dos términos nuevos, la naturaleza y el *conatus*, a esa ecuación. De este modo, entre razón, virtud y felicidad, por una parte, y naturaleza y deseo, por otra, no hay oposición sino adecuación. La utilidad es también otro de los términos implicados en esa relación. Buscar la propia utilidad es así un dictamen de la razón.

En cuanto a esto, dice Spinoza que “nada es más útil al hombre que el hombre (...) de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos.”³⁸⁸ El fundamento de esta afirmación reside de nuevo en la ontología spinoziana. “Nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser, y no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros. (...) 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.”³⁸⁹ Y lo que más concuerda con nuestra naturaleza es el hombre que sigue los dictámenes de la razón³⁹⁰.

³⁸⁵ E, IV, 18, schol. (Geb. II, 222) (306).

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.* Esta afirmación que aparece en el escolio de la proposición 18 del libro IV parte de la definición de la virtud que en este mismo libro nos ofrece Spinoza: “Per virtutem, et potentiam idem intelligo hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quædam efficiendi, quæ per solas ipsius naturæ leges possunt intelligi.” E, IV, def. VIII (Geb. II, 210) (289).

³⁸⁸ E, IV, 18, schol. (Geb. II, 223) (307).

³⁸⁹ *Loc. cit.* (Geb. II, 222-223) (306-307).

³⁹⁰ En este sentido, y como luego trataremos de mostrar, el itinerario ético que traza Spinoza no se puede recorrer en soledad. Se trata de convenir con los otros, de relacionarnos con los otros modos que convienen con nuestra naturaleza, comparten propiedades con nosotros y suscitan afectos alegres, para, a partir de esa relación formar nociones comunes, que son ya ideas adecuadas de la razón. Tal y como señala P. Sévérac, “devenir actif, ce n’est pas se libérer de la détermination par l’autre (ce qui est impossible); mais c’est être déterminé par lui à travers ce que l’on a de commun avec lui. En ce sens, l’activité se pensé comme convenance, c’est-à-dire comme communauté agissante : devenir actif, c’est devenir actif ensemble, à travers l’activité plurielle des propriétés communes qui nous constituent. (Sévérac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, ed.cit., pp. 431-432.)

En definitiva, Spinoza se sitúa contra aquellos que creen que el principio de la búsqueda de la propia utilidad es el fundamento de la inmoralidad y no de la moralidad y de la virtud, como él pretende y demuestra. Esto, como veremos a continuación, es ya un signo claro del naturalismo, ésta vez práctico, propio de la filosofía de Spinoza, pues detrás de esa búsqueda de utilidad está el *conatus*: la naturaleza.

“Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y, al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser-, en esa medida es impotente.”³⁹¹ A partir de aquí se entienden dos cosas. En primer lugar, la utilidad se concibe como conservación del ser, y, por tanto, hay una tendencia natural hacia ella. Por eso “nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza.”³⁹² En segundo lugar, entre utilidad y virtud, es decir, entre esfuerzo de conservación y potencia, hay una relación directamente proporcional, y esto hasta el punto de que ambas pueden llegar a identificarse. Así lo reconoce Spinoza: “Virtus est ipsa humana potentia, quæ sola hominis essentia definitur, hoc est, quæ solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur.”³⁹³ De ahí que no pueda concebirse virtud alguna anterior al esfuerzo de conservación y que éste sea el primer y único fundamento de la virtud. Y es que Spinoza incluye en la esencia del hombre, como esfuerzo por perseverar en el ser, el deseo de ser feliz, obrar bien y vivir bien³⁹⁴ y, de este modo, el *conatus* no sólo está revestido de alegría, tal como se demostró en el capítulo anterior, sino también de felicidad y de virtud. Y así, lo que caracteriza al hombre no es sólo ni fundamentalmente la tristeza, el dolor, ni la angustia, sino la alegría, el bien, la felicidad y la virtud³⁹⁵.

Ahora bien, a pesar de que la alegría, entendida como pasión, lleva a la virtud, no se identifica con ella, pues la virtud supone también otro elemento: el conocimiento. Al papel que el conocimiento desempeña en nuestra búsqueda de la virtud, la libertad y la felicidad, está dedicado el libro V de la *Ética*. Sin embargo, aquí se hacen ciertas observaciones que adelantan, de alguna manera, lo que se va a desarrollar allí.

“No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino sólo en la medida en que está determinado por el hecho de entender.”³⁹⁶ Así pues, la virtud supone tener ideas adecuadas, es decir, disponer, al menos, del segundo género de conocimiento, es decir, del conocimiento de razón. Y con ello vuelve a ponerse de manifiesto que la virtud es una sola cosa con la razón. “Todo esfuerzo que realizamos según la razón – señala Spinoza- no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la

³⁹¹ E, IV, 20 (Geb. II, 224) (309).

³⁹² E, IV, 20, schol. (Geb. II, 224) (309).

³⁹³ E, IV, 20, dem. (Geb. II, 224) (309).

³⁹⁴ Cf. E, IV, 21 (Geb. II, 225) (310).

³⁹⁵ De este modo, Spinoza parece inclinarse ligeramente hacia el prejuicio idealista u optimista, es decir, parece que en el trasfondo de su razonamiento, y especialmente, cuando se trata de ética, se esconde la tesis de acuerdo con la cual la naturaleza humana es más buena que mala o está naturalmente inclinada hacia la alegría y la felicidad propia y ajena. Por ello, cuando Blijenbergh comienza a extraer las consecuencias éticas últimas de la ontología de Spinoza, la única respuesta de Spinoza estriba en cuestionar la posibilidad de que haya una naturaleza humana perversa. Ep. 23 (Geb. IV, 151-152) (213).

³⁹⁶ E, IV, 23 (Geb. II, 225) (311).

razón, no juzga útil nada más que lo que lleva al conocimiento.”³⁹⁷ Resulta, pues, que el supremo bien, es decir, la virtud absoluta del alma es el conocimiento.³⁹⁸

No obstante, todavía no está suficientemente claro en qué consiste el primer paso que hay que dar para alcanzar esa suprema virtud. Ya sabemos que esa primera etapa del camino la recorre la razón haciendo una genealogía de las pasiones. Y conocemos los criterios con los que trabaja ésta. Hemos visto también que la razón no pide nada que sea contrario a la naturaleza y que se rige por el principio de la búsqueda de la propia utilidad, que es conservación del ser, y de la perfección máxima posible para el hombre. Ahora se trata de ver cuál es el resultado que obtenemos cuando aplicamos estos criterios a las pasiones, es decir, se trata de ver qué pasiones concuerdan con nuestra naturaleza y cuáles no, esto es, se trata de ver qué pasiones son buenas y qué pasiones son malas. Pero antes Spinoza muestra cuál es la base, o el supuesto, que opera bajo estas consideraciones: la naturaleza relacional del bien y del mal.

1.3. Crítica de la tristeza y apología de la sensualidad: *Servirse de las cosas y deleitarse con ellas es propio de un hombre sabio.*

Sólo puede llamarse buena o mala a una cosa que tenga algo en común con nosotros. De no ser así, tal cosa nos sería indiferente³⁹⁹. Sobre esta base, se define, pues, lo malo como aquello que es contrario a nuestra naturaleza, y lo bueno, como aquello que se adecua a nuestra naturaleza y la favorece⁴⁰⁰. Pues bien, Spinoza señala en el libro IV que todo aquello que es causa de tristeza, en la medida en que disminuye o reprime nuestra potencia y así nuestro esfuerzo por conservar el ser, esto es, nuestra utilidad, es contrario a nuestra naturaleza, y, por tanto, es malo⁴⁰¹. Y, al contrario, todo aquello que es causa de alegría, en la medida en que aumenta nuestra potencia y así nuestro esfuerzo por ser, esto es, nuestra utilidad, concuerda con nuestra naturaleza y, por tanto, es bueno. A partir de aquí Spinoza desarrolla una crítica de la tristeza desde una defensa de la sensualidad.

La crítica a la tristeza tiene como premisas las siguientes consideraciones:

1. “Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que lo hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos de muchísimas maneras; y, por el contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.”⁴⁰²

³⁹⁷ E, IV, 26 (Geb. II, 227) (313).

³⁹⁸ Cf. E, IV, 28, dem. (Geb. II, 228) (314). En este mismo sentido, en el libro V de la *Ética* se dice también que “el supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento.” E, V, 25 (Geb. II, 296) (410).

³⁹⁹ Cf. E, IV, 29 (Geb. II, 228) (315).

⁴⁰⁰ “Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.” E, IV, 30 (Geb. II, 229) (316); “Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.” E, IV, 31 (Geb. II, 229) (316).

⁴⁰¹ Cf. E, IV, 30, dem. (Geb. II, 229) (316).

⁴⁰² E, IV, 38 (Geb. II, 239) (331).

2. “Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.”⁴⁰³

De este modo, lo bueno, en consonancia con las anteriores definiciones, es lo que conserva y suma; y, en cambio, lo malo lo que descompone, separa y resta fuerza⁴⁰⁴. Y de nuevo se comprueba que la alegría nunca es directamente mala, sino buena; mientras que la tristeza es directamente mala.⁴⁰⁵ Y lo mismo ocurre con las pasiones que se derivan de ambas⁴⁰⁶. El regocijo es, pues, bueno; mientras que la melancolía es mala. El odio y todas las pasiones que se derivan de él, como por ejemplo la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza, etc., son malos; mientras que el amor, el placer y el dolor son buenos en la medida en que no tengan exceso, esto es, con tal de que el aumento de la potencia de obrar de una parte del individuo no se haga en detrimento de las otras partes de modo que no se originen desequilibrios, tristezas⁴⁰⁷, etc..

En esta valoración de las pasiones puede, sin embargo, sorprender que el dolor se incluya entre las que pueden ser buenas, y que la irrisión se incluya entre las que siempre son malas. Pero esto tiene su explicación. En cuanto a lo primero, Spinoza es consciente, en la línea en la que luego lo desarrollará el neurobiólogo A. Damasio, de la función que para la supervivencia desempeña el dolor. Además, tal y como ha mostrado P. Cristofolini el dolor no es una pasión triste⁴⁰⁸. En cuanto a lo segundo, entre la irrisión y la risa hay una clara diferencia. La irrisión es siempre mala. Sin embargo, “la risa, como también la

⁴⁰³ E, IV, 39 (Geb. II, 239) (331).

⁴⁰⁴ Según G. Deleuze, hay que distinguir, en este sentido, dos tipos de encuentros. Según el primer caso, encontramos un cuerpo cuya relación se compone con la nuestra, es decir, un cuerpo que conviene con nuestra naturaleza y produce en nosotros una afección que aumenta nuestra potencia de actuar. Según el segundo caso, encontramos un cuerpo cuya relación no se compone con la nuestra, es decir, con un cuerpo que no conviene con nuestra naturaleza, y que, en esa medida, produce una afección que disminuye nuestra potencia de obrar. (*Spinoza y el problema de la expresión.*, ed. cit., pp. 230-232).

⁴⁰⁵ “Laetitia directe mala non est, sed bona; Tristitia autem contra directe est mala.” E, IV, 41 (Geb. II, 241) (333).

⁴⁰⁶ Para tener una visión completa del elenco de afectos que nos presenta Spinoza, véase el repertorio presentado por Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. PUF, Paris, 1995; y también el elenco de afectos y principales figuras de la afectividad que aparece al final del volumen editado por Fernández, E. & De la Cámara, M. L., (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, p. 603.

⁴⁰⁷ Al exceso de la alegría se refiere P. Sévérac y dice de él que plantea un interesante problema en la filosofía de Spinoza. Toda la dificultad del devenir activo, y todo su interés, es que éste debe conquistarse sobre una pasividad excesivamente alegre. Y ello, según señala Sévérac, porque los que son pasivos son los que son conducidos por afectos que se adhieren tenazmente y éstos son los individuos dominados por una alegría obsesiva, especialmente, por los amores obsesivos. (cf. *Le devenir actif chez Spinoza*, ed. cit., pp. 432-433).

⁴⁰⁸ Para un análisis muy interesante de la concepción spinoziana del dolor, véase el excelente trabajo de P. Cristofolini, *Spinoza edonista*. En la parte final de esta obra, Cristofolini muestra que el dolor no es una pasión y, en cualquier caso, no va clasificado entre las pasiones tristes porque puede inscribirse en el horizonte de la sabiduría, mientras que para la tristeza esto no es posible. Además, según arguye Cristofolini, si Spinoza hubiese dado una definición del dolor no habría podido darla sino sobre la definición del amor, que es una pasión alegre. Rechazar la definición del dolor como pasión triste, sin embargo, no implica que en la filosofía de Spinoza el dolor pierda lo que tiene de violento y sordo. Por ello Spinoza no habla apenas de él, es decir, porque sabe que las palabras no impiden su vorágine. (cf. Cristofolini, P., *Spinoza hedonista*, ed. cit., p. 84 y 87).

broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena. Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite.”⁴⁰⁹

Y es que nadie que no sea envidioso puede deleitarse con la impotencia y la desgracia de otro, ni tener por virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo que son señales de aquéllas. Muy al contrario, nos deleitamos con la alegría, pues cuanto mayor es la que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos. Y así “servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio”⁴¹⁰ Reponer y aumentar fuerzas con alimentos nuevos y variados y gustar de los perfumes, la música y el juego, es necesario para que el cuerpo pueda hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza y, consiguientemente, para que el alma pueda conocer todo lo que esté en su mano. De este modo, “si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos.”⁴¹¹

La filosofía de Spinoza insta, pues, a vivir bajo la guía de la razón, lo que no implica extinguir las pasiones, cosa que además sería imposible, sino seleccionar aquéllas que convienen con la razón, es decir, con la naturaleza, y rechazar aquellas otras que no convienen. Y esto significa, tal y como acabamos de ver, que hay que seleccionar las pasiones alegres y rechazar las tristes, y compensar y vencer con aquéllas a éstas⁴¹². Pues bien, a partir de aquí se explica la crítica de Spinoza al miedo, la esperanza, y la compasión como pasiones tristes o pasiones surgidas de la tristeza⁴¹³.

“No hay afecto de esperanza o de miedo sin tristeza. Pues el miedo es una tristeza y la esperanza no se da sin miedo, y por ende, estos afectos no pueden ser buenos de por sí”⁴¹⁴. A ello se añade que estas pasiones revelan falta de conocimiento, impotencia, inseguridad, y en suma, esclavitud o servidumbre. “Y así cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.”⁴¹⁵

En cuanto a la compasión, dice Spinoza que en el hombre que vive bajo la guía de la razón es mala e inútil. Mala por ser triste. Inútil porque el que sigue la razón ya hace lo que es bueno. Así, “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 odio, risa o desprecio,

⁴⁰⁹ E, IV, 45, schol. II (Geb. II, 244) (337). Para un análisis muy interesante y muy bien documentado de la crítica spinoziana de la superstición, véase el trabajo de P. Cristofolini “El mal gobierno de los afectos: la superstición”, Fernández, E. & De la Cámara, M.L. (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. ed. cit. Allí Cristofolini muestra que la *pars destruens*, el común denominador de las tres críticas que, según hemos dicho hacen del spinozismo una propuesta novedosa, incluida, la crítica a cualquier tipo de moral fundada en el miedo, se identifica con el argumento de la superstición. Así pues, concluye Cristofolini, el principio esencial de la moral spinoziana se determina en contra de la moral supersticiosa; persigue el bien por amor del bien mismo y no por miedo del mal.” (*Loc. cit.*, p. 57 y p. 64).

⁴¹⁰ E, IV, 45, schol. II (Geb. II, 244) (338).

⁴¹¹ E, IV, 45, schol. II (Geb. II, 245) (338).

⁴¹² “Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene”. E, IV, 46 (Geb. II, 245) (338).

⁴¹³ Para un análisis detallado de la concepción spinoziana del miedo y la esperanza véase el excelente trabajo de Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. I. Rosas. FCE, México, 1997.

⁴¹⁴ E, IV, 47, dem. (Geb. II, 246) (339-340).

⁴¹⁵ E, IV, 47, schol. (Geb. II, 246) (340).

ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite, en “hacer el bien” –como se dice- y en estar alegre.”⁴¹⁶ En cambio, el que hace el bien no por razón, sino por conmiseración hace cosas de las que luego se arrepiente, porque no hace nada que sepa con certeza ser bueno y se deja embaucar fácilmente por lágrimas falsas. Ahora bien, Spinoza no hace aquí, ni mucho menos, una apología de la crueldad. Y así, además de instar a hacer el bien al otro por razón, admite que para aquellos que no se guían por ésta, la compasión es conveniente, “pues el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica.”⁴¹⁷ De este modo, a pesar de que el miedo, la esperanza y la compasión no sean buenos de por sí, pueden llegar a serlo en determinadas circunstancias. Si hay que pecar, mejor es pecar por este lado⁴¹⁸. Lo mismo ocurre con la humildad, el arrepentimiento, la vergüenza, pues, aunque no nazcan de la razón y no puedan llegar a ser virtudes, son males menores.⁴¹⁹ La soberbia y la abyección, sin embargo, no gozan de esta doble consideración, pues nacen de la ignorancia de uno mismo y “quien se ignora a sí mismo - señala Spinoza-, ignora el fundamento de todas las virtudes, y, consiguientemente, las virtudes mismas”⁴²⁰.

Por otra parte, entre las pasiones que convienen con la razón, y que son alegres y buenas, Spinoza se refiere a la aprobación, la gloria y el contento de sí mismo, que, como alegría surgida de considerar lo que uno puede, es lo más alto que podemos esperar⁴²¹. Tenemos aquí la pasión moderna por excelencia, esto es, el amor propio (*philautia*). Spinoza la llama *acquiescentia in se ipso*.⁴²²

No obstante, tras este recorrido por el valor de los diferentes afectos, es conveniente aclarar precisamente qué relación exacta hay entre los afectos como cosas naturales y lo bueno y lo malo, pues dependiendo de cómo se entienda esa relación, podemos encontrarnos o no con un planteamiento ético falaz.

1.4. Primeras incursiones en un naturalismo ético no falaz.

En las proposiciones finales del libro IV de la *Ética*, Spinoza precisa más el sentido en el que habla de afectos malos y de afectos buenos, pues si los afectos son algo natural, y así es, y el bien y el mal se define por la concordancia con la naturaleza, podría parecer que Spinoza deriva el valor del ser, es decir, que incurre en la falacia naturalista, tal y como

⁴¹⁶ E, IV, 50, schol. (Geb. II, 247) (342).

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ Para una defensa de la compasión desde presupuestos spinozistas, véanse Arteta, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Paidós, Barcelona, 1996, capítulo 3; y Ávila, R. *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid, 2005, capítulo 3, 7 y 8.

⁴¹⁹ Cf. E, IV, 53, 54 y 58 schol. (Geb. II, 249-250 y 253-254) (334-335 y 348-351).

⁴²⁰ E, IV, 56, dem. (Geb. II, 251) (346).

⁴²¹ Cf. E, IV, 51 y 52 (Geb. II, 248-249) (342-344).

⁴²² A. Matheron propone traducir este sentido general de *acquiescentia in se ipso* como satisfacción interior, para distinguirla del contento de sí que él reserva para ese caso particular de la *acquiescentia in se ipso* que nace de considerar nuestros propios actos y que se opone al arrepentimiento. (*Individu...*, ed. cit., p. 215) En cuanto a la importancia que en la Modernidad adquiere esta pasión, véase el trabajo de Pulcini, E., “La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo” en Vegetti Finzi, S., *Historia de las pasiones*, ed. cit., pp. 155-202.

luego Hume la define⁴²³. Sin embargo, Spinoza dice llamar buenos y malos a los afectos sólo en cuanto se fija en la utilidad humana⁴²⁴, es decir, no en lo que las cosas son en sí, pues desde este punto de vista todo es amoral, sino de lo que las cosas son para nosotros los hombres. Queda, pues, a salvo de la falacia naturalista. Ahora bien, aunque el planteamiento ético de Spinoza no sea falazmente naturalista, sí es naturalista en el sentido de que “los criterios morales no se instauran en un ámbito separado del ser (en un ámbito ideal, como el del deber), y por tanto, no imponen a la acción del hombre una determinación extrínseca a la de la propia naturaleza humana. El deber no es algo desligable del ser.”⁴²⁵ Como trataremos de mostrar, la ética de Spinoza señala que todo debe ser impuesto desde fuera, sin tener en cuenta nuestra naturaleza y, con ella, nuestros afectos, está abocado al fracaso. Ahora bien, ello no quiere decir que el deber se reduzca al ser, pues hay criterios morales específicos, como por ejemplo la racionalidad de los actos, que no se identifican por completo con las inclinaciones empíricas.⁴²⁶ Razón y pasión deben trabajar juntas, pero no se identifican por completo.

Hasta aquí Spinoza se ha referido fundamentalmente a los afectos tristes y alegres. Sin embargo, hay un tercer afecto que queda por considerar: el deseo. Ya hemos visto que el deseo es el afecto primario por excelencia, que goza de un estatuto ontológico superior al de la alegría y la tristeza porque, siendo como es una forma de *conatus*, constituye la esencia del hombre. Ahora bien, esto no significa que la alegría y la tristeza, así como sus derivados, estén siempre supeditados al deseo y no puedan influir en él. Los deseos también surgen de otros afectos y según sean éstos, así son aquéllos, es decir, los deseos son buenos o malos según broten respectivamente de afectos buenos o malos. Y son deseos “pasionales” cuando se engendren en nosotros a través de afectos que son pasiones. De estos deseos se dice que no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados con facilidad a vivir según el solo dictamen de la razón. Pero ya hemos visto que esa condición no se da, que la razón por sí misma no es capaz de hacernos libres, virtuosos y felices. Por tanto, los deseos, incluyendo los nacidos de la pasión, aunque eso sí de la pasión alegre, son útiles para el hombre.

De este modo, concluye Spinoza que “en cuanto que la alegría es buena concuerda con la razón (pues consiste en que la potencia de obrar del hombre se ve aumentada o favorecida), y no es una pasión sino en la medida en que no llega a aumentar la potencia de obrar del hombre hasta el punto de que éste se conciba adecuadamente a sí mismo y conciba adecuadamente sus acciones. Por lo cual si un hombre afectado de alegría fuese llevado a una perfección tan grande que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, entonces, sería apto, o mejor, sería todavía más apto para ser determinado a obrar las mismas acciones a que actualmente es determinado por afectos que son pasiones.”⁴²⁷ Spinoza describe así el paso de la alegría como pasión a la alegría como acción. Y de esa descripción hay que destacar dos cosas. Primero, que la alegría, aún siendo pasión, puede ser buena y concordar con la razón. Segundo, que cuando la alegría deja de ser pasión y se convierte en acción, porque ha aumentado la potencia del hombre hasta el punto de que éste se concibe adecuadamente a sí mismo, el hombre sigue estando determinado a obrar por afectos, aunque ya no por pasiones, sino por acciones acordes con

⁴²³ En este sentido, señala Ferrater Mora que “cualquier intento de contacto entre ser y deber ser desemboca a menudo en la absorción de uno por el otro. La absorción del deber ser por el ser conduce a un “naturalismo” (Íd., *De la materia a la razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 127.)

⁴²⁴ Cf. E, IV, 57, schol. (Geb. II, 252) (349).

⁴²⁵ García Leal, J., “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., p. 77.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ E, IV, 59, dem. (Geb. II, 254) (351-352).

la razón. Y éste es el sentido en que Spinoza afirma que “a todas las acciones que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser determinados, sin él, por razón.”⁴²⁸, es decir, sin pasión, pero con afecto y razón. Tal afirmación y la que antes consideraba la inutilidad de los deseos que son pasiones, podrían hacer pensar que la razón es omnipotente y que la pasión no vale nada. Sin embargo, el contexto en el que ambas afirmaciones tienen lugar disipa ese malentendido, pues es la razón acompañada de alegría la que tiene la potencia suficiente para hacernos actuar, en la medida de lo posible, por conocimiento y no por ignorancia, es decir, para hacernos actuar libremente. Pero ¿qué entiende Spinoza por libertad?, ¿qué es lo propio de un hombre libre?

“Veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quíéralo o no- sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe que son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre*.”⁴²⁹ La esclavitud se define, pues, por el actuar guiados por la *sola* pasión. La libertad, en cambio, consiste en actuar guiados por la razón. De ello se sigue que el esclavo es heterónomo y obra por opinión y no por conocimiento, mientras que el libre es autónomo y obra por conocimiento. Ahora bien, esto no significa que para ser libres haya que erradicar todo resto de afectividad. De hecho, la nota característica de la esclavitud no es la afectividad, sino la pasión, y ni siquiera la pasión sin más, sino la pasión *únicamente*, es decir, la pasión sin razón, la pasión que no se adecua a la razón, la pasión que no concuerda con nuestra naturaleza, en definitiva, la pasión triste. A continuación Spinoza añade otras pinceladas a su retrato del hombre libre.

“Un hombre libre, dice, en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida”⁴³⁰. Nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe. Y si hubiese sido libre desde siempre, es decir, si hubiese nacido así, no habría formado concepto alguno del bien y del mal⁴³¹. Ahora bien, el hombre no nace libre, sino que se hace libre en el seno de un Estado⁴³². Detengámonos un momento en esta cuestión.

Nada hay más útil para el hombre que otro hombre que vive bajo la guía de la razón. “Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es un “animal social” suele complacer grandemente a la mayoría; y en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen mucho más beneficios que daños.”⁴³³ Así, la superación de la contrariedad en la armonía y de la servidumbre en libertad tiene lugar en la sociedad civil y el Estado. Spinoza no hace una defensa a ultranza del estado de naturaleza, y así, considera que la libertad, la moralidad y el bien común fruto de la búsqueda de la propia utilidad, no son algo con lo que ya nacemos, ni, por tanto, naturales en este sentido, sino que son el resultado de un esfuerzo, aunque ese esfuerzo no es contrario a nuestra naturaleza sino favorecedor de ella. Y así, de nuevo puede decirse que la filosofía de Spinoza es

⁴²⁸ E, IV, 59 (Geb. II, 254) (351).

⁴²⁹ E, IV, 66, schol. (Geb. II, 260) (359).

⁴³⁰ E, IV, 67 (Geb. II, 261) (359).

⁴³¹ Cf. E, IV, 68 (Geb. II, 261) (360).

⁴³² Cf. E, IV, 73 (Geb. II, 264) (365).

⁴³³ E, IV, 35, schol. (Geb. II, 234) (322-323).

naturalista, porque insta a secundar la naturaleza en lugar de frenarla, pero no falazmente naturalista, pues el bien no se reduce al ser, no es idéntico a él.

“En el estado de naturaleza –escribe Spinoza- no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo.”⁴³⁴ En el estado natural no hay consenso, sino discordia; y no hay delito, pero tampoco justicia. El consenso, el bien común, la moralidad sólo son posibles en la sociedad. Y sin embargo, ninguno de ellos es contrario a la naturaleza, ni, por tanto, a la afectividad. Es más, incluso en la formación de la sociedad y en la constitución del Estado, la naturaleza humana, y, con ella, las pasiones, tendrán una función importantísima que desempeñar. No sólo la moral sino también la política, es, para Spinoza, una mímica de los afectos.⁴³⁵

2. La política como mímica de los afectos.

La política, podría haber dicho Spinoza, es una mímica de los afectos, y esto tanto en lo que respecta al origen del Estado, como en lo que atañe a su desarrollo y conservación y, sobre todo, a su buena administración. Estudiemos, pues, los afectos. Comprendamos, pues, los afectos. De este modo comienza el *Tratado Político*, es decir, enfrentándose a toda la tradición política idealista, de raigambre platónica, que ha ignorado la auténtica naturaleza del hombre, negando, ingenuamente, el carácter pasional de la misma. Y así, “los filósofos –señala Spinoza- conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética, y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna.”⁴³⁶ En cambio, Spinoza, insta, desde una posición realista y naturalista, a

⁴³⁴ E, IV, 37, schol. II (Geb. II, 238) (329).

⁴³⁵ Éste puede ser un aspecto fundamental en el que Spinoza fue un precursor para Nietzsche. La expresión la moral es una mímica de los afectos aparece Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, §187. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1972, 1ªed. en Biblioteca de autor 1997, 2001⁴, p. 126. Nietzsche no hace en esta obra ninguna referencia explícita al filósofo holandés. Sin embargo, sí reconoce, en la carta que dirige a Overbeck el 30 de julio de 1881, las afinidades que hay entre su filosofía y la de Spinoza, y llega a decir: “*In summa*; mi soledad, que, como en las montañas muy altas, a menudo dificulta la respiración y acelera la sangre, es al menos una *dualidad*.” La carta aparece en Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. M. Cohen. Anaya & Muchnik, Madrid, 1995, p. 316. Para un estudio profundo y detallado de la relación filosófica entre Nietzsche y Spinoza, véase el excelente capítulo “*Meditatio Vitae*. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza” en Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid, 2005.

⁴³⁶ TP, cap. I, §1 (Geb. III, 273)(81-82). Citamos según la edición castellana preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 1986, 2004.

comprender la naturaleza humana y desde ahí pensar la política; lo que exige, de manera particular, no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las pasiones humanas, sino entenderlas.

Así pues, Spinoza contempla en el *Tratado Político*, al igual que lo hacía en la *Ética*, los afectos humanos “no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.”⁴³⁷ Por tanto, la política no puede hacerse al margen de la naturaleza humana, esto es, al margen de las pasiones mismas. No obstante, y haciendo uso de la cautela spinoziana, hay que precisar más el sentido de una afirmación tal.

En primer lugar, la sociedad ni se forma ni se desarrolla adecuadamente sólo gracias a las pasiones. La razón, aunque no tenga un protagonismo exclusivo, también tiene algo que decir. Y también puede hallarse en las obras políticas de Spinoza toda otra lógica, la del interés, que juega también un papel importante en la explicación de cómo surge la sociedad⁴³⁸. Además, y, en segundo lugar, no todo tipo de pasiones favorecen la organización social. Hay que realizar, en este sentido, toda una genealogía de las pasiones que distinga su distinto ser y valor político.⁴³⁹ Hay que distinguir dos tipos de complejos pasionales: los sociales y los antisociales⁴⁴⁰. Y sobre todo, hay que distinguir entre aquellas pasiones que favorecen una *buena* organización del Estado y aquellas otras que implican una mala política. Así procede Spinoza.

“Nadie puede dudar, - afirma Spinoza-, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo”⁴⁴¹. Spinoza nos dice, pues, que “deseamos vivir con seguridad y sin miedo”. Hay toda una aspiración pasional a vivir en sociedad y disfrutar de los beneficios de la razón misma. El *conatus* humano, del que ese

⁴³⁷ TP, cap. I, § 4 (Geb. III, 274-275) (85).

⁴³⁸ En este sentido, y al margen de la posible solución a esta dificultad, esto es, articular lo que se debe a las pasiones y lo que se debe a los intereses y necesidades, lo importante es, tal y como ha puesto de manifiesto Moreau, que la dificultad no tiende a una inconsecuencia de la doctrina, sino al contrario a su radicalidad, es decir, lleva a tomar en serio las pasiones en su consistencia y productividad. (Cf. Moreau, P.-F., “Spinoza et les problèmes des passions”, ed. cit., pp. 154-156). En este mismo sentido, A. Matheron, reconociendo la dimensión política que adquiere la pasión en la filosofía de Spinoza, señala que hay una diferencia entre el planteamiento del libro III de la *Ética*, donde la imitación de los afectos jugará un papel fundamental, y el TTP donde, en algunos momentos, como por ejemplo en el capítulo V, aparece esta lógica del interés que, en ocasiones, acerca el planteamiento spinoziano a la propuesta utilitarista hobbesiana. Sin embargo, no hay incompatibilidad entre ambos planteamientos. Se trata sólo de una diferencia de punto de vista. Las dos explicaciones son válidas, pero una considera al hombre como benefactor; y la otra, como beneficiario. No obstante, la explicación basada en la imitación de los afectos y en el parecido de naturaleza es la que prevalece. (Cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., pp. 189-191.)

⁴³⁹ Una muestra de este proceder genealógico spinoziano y de su distinción de dos tipos de afectos, aparece claramente en el capítulo VIII de su TP, cuando dice “pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente.” TP, cap. VIII, § 6 (Geb. III, 326) (185-186).

⁴⁴⁰ “Celui qui provoque le déchirement interhumain et l’aspiration passionnelle aux bénéfiques de la Raison”. (Moreau, P.-F., *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, ed. cit., p. 415.)

⁴⁴¹ TTP, cap. XVI (Geb. III, 191) (337). Citamos según la edición preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 1986, 2003.

deseo es una de sus expresiones, es lo que en último término nos hace vivir en sociedad. Así lo confirma Spinoza en el *Tratado Político*, cuando, refiriéndose a la formación y conservación de una sociedad, así como al mantenimiento de las alianzas entre Estados ya constituidos, reconoce que ha “demostrado todo esto a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a partir de la tendencia (*conatus*) universal de todos los hombres a conservar su ser.”⁴⁴² Ahora bien, la cuestión es que ese *conatus* lo concibe Spinoza como deseo de universalidad.

Tal y como bien observa A. Matheron, en el plano de la descripción, Spinoza está, en líneas generales, de acuerdo con el áspero realismo de Hobbes. Pero no le satisface la explicación propuesta. Spinoza va más allá de Hobbes y en este ir más allá de Hobbes aparece una recuperación de lo pasional como fundamento positivo de la formación y conservación del Estado. Si Hobbes tuviese razón, la separación entre los hombres sería definitivamente insuperable. Los individuos pueden asociarse porque les es necesario, o de otra forma, porque se les obliga. Pero ese acuerdo entre los hombres es sólo exterior y superficial. Ni siquiera en el mejor de los casos se puede sobrepasar el estadio de la unificación puramente externa garantizada, precisamente, por una buena organización de la sociedad política. El hombre, para el hombre, sea Dios o lobo, no será nunca sino un simple medio.

Sin embargo, Spinoza va más allá y quiere sobrepasar de manera más radical la separación entre los hombres. Y así, encuentra en la raíz de las relaciones interhumanas, un principio que, rindiendo cuenta de los hechos magistralmente descritos por Hobbes, reserva, sin embargo, al menos la posibilidad de un acuerdo más profundo. Este principio es el de la *imitación de los afectos de los otros*, imitación que tiene su fundamento en el *parecido* de los hombres entre sí, es decir, en la propiedad que comparten los otros con nosotros de ser hombres, esto es, reside en nuestra común naturaleza⁴⁴³. Es en el libro III de la *Ética*, y en concreto, en las proposiciones 27-32 donde esta tesis aparece enunciada de forma más clara. Así en la proposición 27 Spinoza enuncia la ley de la imitación de los afectos, esto es, nos advierte de que “por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual, no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”⁴⁴⁴. Pero también en el *Tratado Político*, aunque sin hacer referencia explícita a la imitación de los afectos, Spinoza reconoce que “dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente (...). De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.”⁴⁴⁵

Esta imitación de afectos, tomada en su contenido positivo, es decir, abstracción hecha de las deformaciones que a veces nos imponen las causas exteriores, es, como ya hemos advertido, deseo de universalidad.⁴⁴⁶ Lo que Spinoza trata de decirnos es que, de igual modo que nosotros tendemos a perseverar en nuestro ser, es decir, tendemos a lograr un acuerdo con nosotros mismos, tendemos a concordar también con nuestros semejantes. Y este *conatus* interhumano o social, semejante al *conatus* individual, encuentra su explicación en nuestra naturaleza común. La idea es que como la esencia singular de los

⁴⁴² TP, cap. III, §18 (Geb. III, 291) (118).

⁴⁴³ Cf. Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., pp. 153-154.

⁴⁴⁴ E, III, 27 (Geb. II, 160) (222).

⁴⁴⁵ TP, cap. VI, §1 (Geb. III, 297) (131).

⁴⁴⁶ Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., p. 155.

otros hombres se parece a la nuestra, la afirmación de nosotros mismos pasa por la afirmación de los otros. Y ese acuerdo con los otros, que es condición de posibilidad del acuerdo con uno mismo, no se logra eliminando una distancia, un abismo casi insuperable que la pasión abriría, según se ha pensado a veces, entre el yo y los otros, sino que se logra, aumentando nuestra potencia⁴⁴⁷; la potencia, como veremos, de la multitud libre.

Pero para aumentar una potencia, hace falta pasión; no sólo pasión, y tampoco cualquier pasión, pero hace falta cierta pasión. La imitación de los sentimientos es neutra en principio. No es alienante en sí misma, sino sólo en la medida en que pueden serlo los afectos imitados⁴⁴⁸. De nuevo vuelve a imponerse aquí la importancia de distinguir el distinto ser y valor político de las pasiones. Hay que distinguir entre las pasiones sociales y las antisociales⁴⁴⁹.

En este sentido, lo primero que hay que advertir es que hay dos pasiones que aparecen con mucha mayor frecuencia que el resto en la reflexión política spinoziana. Esas pasiones son el miedo y la esperanza. Spinoza reconoce que sin miedo y esperanza el pacto que da origen al Estado no se lograría ni se conservaría. En este mismo sentido, vuelve a decir lo mismo a propósito de la alianza entre sociedades ya constituidas, esto es, que “se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio”⁴⁵⁰. Pero tan pronto se pierden este miedo o esta esperanza, la alianza se disuelve. Y así, es ingenuo pensar que sólo con la razón puede configurarse y mantenerse el acuerdo entre los hombres. Y ello, según argumenta Spinoza, porque hay una ley grabada en la naturaleza humana que dice que cada uno elige, de dos bienes, el que le parece mayor, y de dos males, el que le parece menor, de donde se sigue necesariamente que “nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”⁴⁵¹. El miedo y la esperanza parecen, pues, jugar un papel fundamental en el origen y conservación del Estado. En su origen, en la medida en que los hombres desean librarse del miedo para vivir con seguridad y con cierto bienestar. En su conservación, porque el miedo sigue actuando como argumento para mantener el acuerdo adoptado. La esperanza, en este sentido, también juega un rol importante, e incluso más adecuado, en la medida en

⁴⁴⁷ Sévérac, P., “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Ethique stoïcienne et Ethique spinoziste”, *Studia spinozana*, XII (1996), p. 115.

⁴⁴⁸ Esta tesis la comparten A. Matheron y P.-F. Moreau. Éste último señala la ambigüedad del valor que tiene la imitación de los afectos en la filosofía de Spinoza. La imitación de los afectos no es forzosamente buena como es tradicionalmente la sociabilidad, pero tampoco es necesariamente mala como uno podría deducir de ciertas proposiciones de la *Ética*. En este sentido, Spinoza parece colocarse en un *impasse*. Por una parte, parece que la constitución natural de los hombres les vuelve hostiles los unos a los otros, y la imitación de los afectos no puede sino reforzar esta hostilidad; y por otra parte, la razón puede reunirlos, pero precisamente ella es la cosa peor repartida del mundo. La solución a este problema pasará por desplazar el planteamiento desde una lógica de las pasiones hasta una lógica de los intereses y por distinguir lo que se debe a una y lo que se debe a otra. (cf. Moreau, P.-F., “Spinoza et les problèmes des passions”, ed. cit., pp. 154-156).

⁴⁴⁹ En este sentido, ya hemos citado antes la afirmación de P.-F. Moreau en la que se refiere a los dos tipos de complejas pasiones, sociales y antisociales, que él destaca, es decir, aquel que provoca el desgarramiento interhumano, y aquel otro que consiste en la aspiración pasional a los beneficios de la razón y que provoca justamente lo contrario. (Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ed. cit., p. 415.) En cuanto al tipo de pasiones sociales, A. Matheron mantiene la tesis de que Spinoza encuentra en la ambición de gloria el fundamento de la sociabilidad. (Matheron, A., *Individu...*, ed. cit., pp.163-164). Partiendo de los trabajos de A. Matheron y de P.-F. Moreau, nuestro propósito es mostrar el distinto papel político del miedo como pasión triste y del amor a la libertad como pasión alegre, no tanto en la cuestión de cómo surge el Estado, sino dentro del problema de cómo se desarrolla y se conserva un buen Estado.

⁴⁵⁰ TP, cap. III, §14 (Geb. III, 290) (116).

⁴⁵¹ Cf. TTP, cap. XVI (Geb. III, 192) (338-339).

que los hombres mantienen sus promesas por la esperanza de los beneficios que se derivan de tales promesas.

Así pues, hasta aquí, se puede decir que Spinoza concede una importancia decisiva a las pasiones en política, pero en un sentido meramente negativo. Serían las pasiones mismas las que nos llevan a unir nuestros esfuerzos, pero como inconvenientes de los que hay que librarse para convivir. Las pasiones nos llevan a formar una sociedad, pero el objetivo de ésta sería precisamente eliminarlas y regir la vida, ahora en común, por la sola guía de la razón. Ahora bien, como ya sabemos, la razón no excluye a los aliados pasionales. Hay otras pasiones que resultan fundamentales, pues, para lograr y conservar una buena sociedad.

En este sentido, Spinoza señala que una cosa es el derecho y otra la ética⁴⁵², o más bien, que una cosa es cómo se forme y se conserve la sociedad, donde el miedo y la esperanza resultan fundamentales; y otra cuestión distinta es cómo puede desarrollarse adecuadamente una sociedad, es decir, está la cuestión de cómo lograr y conservar un buen Estado, conservando siempre la perspectiva realista que no puede perderse. La razón aquí tendrá mucho que decir. Pero no tendrá una voz absoluta. También en esta cuestión las pasiones resultan fundamentales y, sobre todo, distinguir entre ellas. De este modo, ya no será el miedo, como pasión triste, el que dirigirá la política, sino el amor a la libertad, esto es, una pasión alegre capaz de transformarse en dicha activa. Al *conatus* social, ese deseo de universalidad al que antes hemos aludido, le ocurre lo mismo que al *conatus* individual, a saber, que tiende naturalmente a incentivar aquellas pasiones que lo favorecen, que lo expresan hacia lo mejor, que lo aumentan, esto es, tiende naturalmente a incentivar las pasiones alegres y, en cambio, a rechazar naturalmente todas las pasiones tristes que, como el miedo, le restan fuerza, lo coartan, lo limitan, y lo disminuyen hasta hacerlo casi desaparecer. En este sentido, el acercamiento spinoziano al miedo como pasión política es peculiar, pues en un primer momento, el Estado tiene que hacer uso de él, para poder instituirse como tal; pero, una vez constituido, el fin del Estado es, como repite constantemente Spinoza, librarnos del miedo. Así concluye el *Tratado teológico-político*:

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras, o engaños ni se ataquen con perversas intenciones. (...) El fin del Estado es la libertad.”⁴⁵³

El fin de la sociedad o del Estado es, pues, la libertad, cuya condición de posibilidad es la seguridad y la paz. Spinoza piensa en el Estado “instaurado por una multitud y no al adquirido por el derecho de guerra sobre esa multitud.”⁴⁵⁴ Pero la paz no

⁴⁵² “Yo no afirmo, en efecto, que toda acción, conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho, y otra distinta gobernarla y administrarla muy bien”. TP, cap. V, §1 (Geb. III, 295) (126).

⁴⁵³ TTP, cap. XX (Geb. III, 240-241) (414-415).

⁴⁵⁴ TP, cap. V, §6 (Geb. III, 296) (129). Spinoza defiende, de este modo, el Estado democrático, es decir, el constituido por el poder de la multitud libre, como el mejor posible. En este sentido, afirma en el *Tratado*

es sólo ausencia de guerra. “De una sociedad – señala Spinoza- cuyos súbditos no empuñen las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma.”⁴⁵⁵ La fortaleza del alma (de la sociedad o del individuo), es un afecto activo, que se divide en firmeza y generosidad. Y por generosidad entiende Spinoza “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.”⁴⁵⁶ Pero, tal y como advierte Spinoza en su *Ética*, la fortaleza del alma sólo se adquiere cuando se ama y se conoce. El amor intelectual de Dios que culmina el itinerario ético que traza Spinoza es, en último término, el fundamento de la buena sociedad, esto es, de un Estado orientado a la paz y constituido por el poder de una multitud libre⁴⁵⁷. Al importante *amor intellectualis Dei* spinoziano tal y como aparece en el libro V de la *Ética* le dedicamos la secciones siguientes, pues tal es su envergadura filosófica que requiere todo un capítulo aparte. Por ahora, sin embargo, nos limitaremos a hacer una conveniente y obligada referencia al antecedente pasional y político de este amor intelectual de Dios, esto es, el amor a la libertad.

Es en el *Tratado político* donde Spinoza hace referencia a ese amor a la libertad y no al miedo como signo del mejor Estado posible. Y así, dice: “Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su

teológico-político que ha tratado del Estado democrático con preferencia a todos los demás, porque le parece “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado.” TTP, cap. XVI (Geb. III, 195) (343-344). Nótese, de nuevo, en este fragmento la actitud naturalista propia de la filosofía de Spinoza. El criterio que hace que el Estado democrático sea el mejor consiste en que “es el que está más acorde con la naturaleza humana.” TTP, cap. XX (Geb. III, 245) (421).

⁴⁵⁵ TP, cap.V, §4 (Geb. III, 296) (128). Para un análisis detallado del concepto de paz en la filosofía de Spinoza, véase Carvajal, J., “Sentido y función de la paz en Spinoza” en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*, ed. cit., pp. 319-352. Carvajal señala que hay una segunda definición de la paz en el *Tratado político*, que muestra que el contenido pleno de aquella es la concordia (cf. TP, cap. VI, §4 (Geb. III, 298) (133). En ambos casos, según arguye Carvajal, el fundamento de la paz se halla principalmente en la razón, pero también en los afectos activos que brotan de ella, a saber, la fortaleza y la amistad. En este sentido, tras mostrar que la búsqueda de la paz es una empresa totalmente racional, señala que el realismo político de Spinoza sostiene que a la hora de fundar un Estado, no se debe buscar que la mayoría procure vivir sabiamente, sencillamente porque es una pretensión imposible, sino que los hombres se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado. (*Loc. cit.*, pp. 349-350).

⁴⁵⁶ E, III, 59, schol. (Geb. II, 188) (260).

⁴⁵⁷ Entre los spinozistas que han puesto de manifiesto esta importancia política del amor intelectual, destaca el trabajo de A. Negri. Refiriéndose a la cierta “antimodernidad” del planteamiento de Spinoza, y, en este sentido, a su justificación y defensa de la democracia, afirma Negri que “el Amor intelectual es la condición formal de la socialización y que el proceso comunitario es la condición ontológica del Amor intelectual; y que, por consiguiente, a la luz del Amor intelectual se aclara la paradoja de la multitud y de su hacerse comunidad, ya que sólo el Amor intelectual describe los mecanismos reales que llevan a la *potentia* de la *multitudo* a su determinación como unidad de un ordenamiento político absoluto: la *potestas* democrática.” (Íd., *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Trad. R. Sánchez Cedillo. Akal, Madrid, 2000, p. 117).

libre decisión, hasta el punto de que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado.”⁴⁵⁸

Así pues, en los fundamentos del mejor Estado posible, esto es, en los fundamentos de la democracia, o en términos spinozianos, de la sociedad constituida por la potencia de la multitud libre, se encuentra el amor; y, tal y como específicamente lo expresa en el *Tratado político*, el amor a la libertad. Hay, pues, pasión, cierta pasión, en el origen y desarrollo de Estados donde lo que predomina es, en la medida de lo posible, cierta alianza libre y pacífica entre los individuos y sociedades. Hay pasión alegre, pasión capaz de transformarse en dicha activa; hay amor a la libertad, amor capaz de dar lugar a la fortaleza, y así, a la firmeza y la generosidad, en el fundamento del mejor y más perdurable Estado.

El alma del Estado, según señala Spinoza, reside en los derechos. “Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el *común afecto* de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente vencidos.”⁴⁵⁹ Entre los spinozistas, muchos han sido los que han puesto de manifiesto la potencia política de la pasión en la filosofía de Spinoza⁴⁶⁰. En el caso concreto del amor a la libertad, quizá haya sido A. Negri uno de los que con más empeño han querido hacer valer la fuerza política de la teoría de las pasiones de Spinoza. Y así, contra cierta posmodernidad, que se limita a presentarnos la “sacrosanta” narración del fin del trascendentalismo y el espectáculo insensato que queda tras su muerte, negando al deseo una efectividad común de liberación, afirma Negri que “Spinoza nos permite vivir “este” mundo, el del “fin de las ideologías” y del “final de la historia” como un mundo por reconstruir. Y nos demuestra que la consistencia ontológica de los individuos y de la multitud permiten mirar al frente, a toda emergencia singular de vida como acto de resistencia y de creación. Y aunque a los filósofos no les guste la palabra “amor” – y los posmodernos la conjuguen con el marchitarse del deseo-, nosotros, que hemos releído la *Ética*, nosotros, partido de los spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder.”⁴⁶¹

3. Libertad humana, conocimiento y afecto. La primera lectura del libro V de la *Ética*.

El fin del Estado, es pues, la libertad. También el fin del itinerario ético que traza Spinoza en los dos últimos libros de la *Ética* lo es. En ellos, Spinoza se dedica a retratar la imagen, la auténtica imagen, del hombre libre. A propósito de este retrato, decíamos, que el hombre

⁴⁵⁸ TP, cap. X, §8 (Geb. III, 356) (239).

⁴⁵⁹ TP, cap. X, §9 (Geb. III, 357) (240-241). La cursiva es nuestra.

⁴⁶⁰ Además de la obra de A. Matheron antes citada, que constituye un clásico y obligado punto de referencia, nos gustaría destacar aquí la excelente e interesantísima reflexión de P. -F. Moreau acerca de la raíz pasional de los símbolos que hacen posible que los individuos se asocien como si fueran *una sola alma y un solo cuerpo*, conformando así una auténtica sociedad. De este modo, el autor muestra el rol fundamental que desempeña la pasión en la cuestión política de la adhesión, esto es, en la necesidad de un mínimo de representación para que los individuos se adhieran al Estado (Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., pp. 459-465, especialmente pp. 459-460).

⁴⁶¹ Negri, A., *Spinoza subversivo...*, ed. cit., p. 143.

no nace libre. La libertad no es natural en este sentido, sino que ella es una conquista que tiene lugar en convivencia con los otros, esto es, en sociedad y nunca en aislamiento y soledad. Aún así, la libertad no es contra la naturaleza, es decir, no es resultado de una tarea que contraría o coarta nuestra naturaleza, sino fruto de un esfuerzo que la secunda. En este sentido, intentábamos poner de manifiesto, basándonos fundamentalmente en ciertas afirmaciones del libro IV de la *Ética*, que Spinoza no excluye a los afectos de la libertad. El hombre libre es fuerte, firme y generoso. “No odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia, porque considera que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y por esta causa se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento. Y de esta suerte se esfuerza cuanto le es posible por obrar bien y estar alegre”.⁴⁶²

La libertad es, pues, una determinada manera de enfocar las cosas, de percibir las y de entenderlas, cuyo resultado es la fortaleza, la firmeza, la generosidad. Conocimiento y afecto son, pues, dos de sus ingredientes principales. Ahora bien, ¿cómo puede el hombre hacerse libre? Y ¿hasta qué punto puede ser fuerte y firme?

3.1. El poder de la razón en la conquista de la libertad: la transformación de las alegrías pasivas en dichas activas.

En el prefacio del libro V de la *Ética* Spinoza afirma que tratará de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. “En esta Parte me ocuparé, -dice el filósofo- de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea, la felicidad; por todo ello veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante.”⁴⁶³ Pero antes se refiere brevemente a lo que en la historia de la filosofía se ha dicho sobre este asunto.

Los estoicos creen que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos dominarlos completamente. Y es la experiencia, más que sus principios, la que les hace reconocer que para ese dominio hace falta mucho ejercicio y aplicación. Spinoza dedica a Descartes un amplio apartado en el que expone y critica su doctrina de *Las pasiones del alma*. Tal crítica se centra en la concepción cartesiana de la unión del alma y del cuerpo. Spinoza le reprocha la oscuridad con que se explica esa unión, la concepción del alma como algo separado del cuerpo, el recurso a Dios, su teoría casi incomprensible de la glándula pineal, además de su idea de una voluntad libre.

Pues bien, Spinoza mantiene, contra los estoicos y contra Descartes, que no es posible un imperio absoluto contra los afectos. Y señala, finalmente, que los remedios de los afectos, que hasta ahora no han sido comprendidos adecuadamente, se determinan por el solo conocimiento del alma. Y es de dicho conocimiento del que se deduce la felicidad.

⁴⁶² Cf. E, IV, 73, schol. (Geb. II, 265) (366-367).

⁴⁶³ E, V, Praef. (Geb. II, 277) (383).

A la posición que Spinoza adopta con respecto al estoicismo y, en general, con relación a la filosofía antigua, le dedicaremos la última parte de este estudio. Antes, sin embargo, es preciso comprender bien en qué consiste la terapia de las pasiones que nos propone Spinoza.

En este sentido, las primeras proposiciones del libro V explican que el conocimiento de nosotros mismos, que incluye como un elemento esencial el conocimiento de nuestros afectos, es el medio del que disponemos para transformar las pasiones en acciones⁴⁶⁴. La demostración se basa en la concepción de la pasión como idea confusa. Al conocer la pasión, es decir, al formarnos una idea adecuada de ella, la pasión deja de ser tal, esto es, deja de ser un afecto pasivo. Ahora bien, de nuevo Spinoza advierte de que el ser humano es limitado en su conocimiento y su capacidad para dejar de padecer. Y así dice que “cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos.”⁴⁶⁵ Así pues, la salvación viene propiciada por el conocimiento. Sin embargo, tal conocimiento no implica la extirpación de la pasión, sino más bien su encauzamiento y utilización racional. Por eso dice Spinoza que el mejor remedio para los afectos es conocerlos, es decir, no tratar de eliminarlos, sino saber cuál es su naturaleza, cuál es su valor, y así, aprovechar su fuerza en el sentido de la razón. “Debemos laborar sobre todo – afirma- por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que haya pleno contento de sí; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos”⁴⁶⁶.

No obstante, no sólo el conocimiento de uno mismo y de los afectos es importante para esta transformación. También es conveniente conocer la naturaleza, es decir, entender que todas las cosas se siguen con necesidad de sus leyes, pues cuando comprendemos esto tenemos un mayor poder sobre las pasiones y padecemos menos a causa de ellas. Así, “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.”⁴⁶⁷

Ahora bien, como ya sabemos, el conocimiento solo no basta para dejar de padecer. Es necesario también, recordemos, que la alegría impere sobre la tristeza. Y así “mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento”⁴⁶⁸. Si se da, pues, esta condición, la razón puede trabajar en su labor de conversión de la pasión en acción. No obstante, la razón y el conocimiento también propician la alegría frente a la tristeza. Hay una influencia mutua entre ellos. El conocimiento de nosotros mismos, de nuestros afectos y de la naturaleza sirve para que la razón seleccione nuestros encuentros con modos que convienen con nuestra naturaleza y componga las relaciones con ellos de manera que se experimenten un máximo de pasiones alegres, y en cambio, se rechacen

⁴⁶⁴ Cf. E, V, 1-4 (Geb. II, 281-282) (388-390). “Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, et distinctam formamus ideam.” E, V, III (Geb. II, 282) (389).

⁴⁶⁵ E, V, 4, schol. (Geb. II, 283) (390).

⁴⁶⁶ *Loc. cit.* (Geb. II, 283) (390-391).

⁴⁶⁷ E, V, 6, schol. (Geb. II, 284-285) (393).

⁴⁶⁸ E, V, 10 (Geb. II, 287) (396).

aquellos encuentros y aquellas relaciones que son origen de tristeza⁴⁶⁹. Una vez instalado, pues, en el suelo de la dicha, aunque sea pasiva, la razón puede seguir adelante en su camino hacia la acción, la libertad y la virtud.

El siguiente paso tiene lugar cuando a partir de la selección y composición de relaciones, la razón forma una noción común que representa lo que es común a nuestro cuerpo y a otros cuerpos exteriores.⁴⁷⁰ Y de nuevo aquí es la razón no pura sino acompañada de alegría la que logra tal cosa. Así, cuando experimentamos una pasión triste, una pasión mala producida por un cuerpo que no nos conviene, nada nos induce a formar la idea de aquello que es común a ese cuerpo y al nuestro. Al contrario, cuando experimentamos una afeción dichosa, ella misma nos induce a formar la noción común correspondiente.⁴⁷¹ De este modo, en ese proceso de adquisición de cotas de actividad no sólo interviene el conocimiento, sino las relaciones con los otros, y, a través de éstas, los afectos; en este caso, los afectos alegres, que son los que posibilitan llegar a tener nociones comunes.⁴⁷²

Ahora bien, las nociones comunes son ideas adecuadas⁴⁷³ y éstas originan afectos que ya no son pasivos, sino activos, es decir, afectos que derivan de una idea adecuada en nosotros, la idea de lo que es común a un objeto y a nosotros mismos, y no afectos derivados de la idea inadecuada de un objeto exterior que no conviene con nosotros. La dicha pasiva se ha transformado en dicha activa⁴⁷⁴. Pues los afectos son los mismos y sólo difieren en su causa. Y así, dice Spinoza que el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo, ya que todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados y engendrados por ideas adecuadas.

Además, la dicha activa reemplaza los deseos-pasiones por deseos que pertenecen a la razón, que proceden de ideas adecuadas, y que son verdaderas acciones. De estos deseos-razón se derivan otros, y así sucesivamente, de manera que la actividad va ganando cada vez más terreno a la pasividad⁴⁷⁵. Tal y como señala Deleuze, es de este modo como

⁴⁶⁹ “La razón, en el principio de su génesis o bajo su primer aspecto, es el esfuerzo de organizar los encuentros de manera tal que seamos afectados de un máximo de pasiones dichosas.” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., pp. 266-267.).

⁴⁷⁰ Cf. E, II, 39 (Geb. II, 169) (160). Y en relación con la importancia de la noción común para poder actuar sobre los afectos, véase E, V, 9 (Geb. II, 286) (395). Sobre la relevancia de las nociones comunes para el alcance del método geométrico, la función práctica de la *Ética*, etc., véase Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., pp. 135-147, especialmente pp.145-147. Deleuze encuentra en las nociones comunes un signo de la última evolución del pensamiento de Spinoza pues, arguye, no aparecen antes de la *Ética* y fijan las razones por las que el TIE queda inacabado.

⁴⁷¹ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 275.

⁴⁷² Tal y como bien señala P. Sévérac, “devenir actif, ce n’est pas se libérer de la détermination par l’autre (ce qui est impossible); mais c’est être déterminé par lui à travers ce que l’on a de commun avec lui. En ce sens, l’activité se pensó comme convenance, c’est-à-dire comme communauté agissante : devenir actif, c’est devenir actif ensemble, à travers l’activité plurielle des propriétés communes qui nous constituent. (cf. Íd., *Le devenir actif chez Spinoza*, ed. cit., pp.431-432.)

⁴⁷³ “Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas.” E, V, 12, dem. (Geb. II, 289-290) (400).

⁴⁷⁴ “La formación de la noción común marca el momento en el que entramos en *posesión formal* de nuestra potencia de actuar.”(Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 273.).

⁴⁷⁵ “At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates, quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur. Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debent,

se realiza el programa de Spinoza: “no suprimir toda pasión, sino gracias a la pasión dichosa, hacer que las pasiones no ocupen más que la más pequeña de las partes de nosotros mismos y que nuestro poder de ser afectado sea colmado por un máximo de afecciones activas.”⁴⁷⁶

Asimismo, en este programa de ascenso a la dicha activa las nociones comunes van adquiriendo cierto grado de universalidad⁴⁷⁷, es decir, que no sólo se refieren a nuestro cuerpo y a los cuerpos que les convienen, sino a nuestro cuerpo y a los cuerpos que nos son contrarios. De este modo, logramos comprender incluso nuestras tristezas. Somos capaces de enfrentar los malos encuentros que no podemos evitar, de reducir las tristezas que subsisten necesariamente en nosotros, pues hay que recordar que somos seres limitados y que, por tanto, no podemos dejar de padecer en algún grado. Ahora se entiende que Spinoza afirme que “no hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto.”⁴⁷⁸

Pero este logro es siempre parcial. No hay afección alguna del cuerpo de la que, individualmente, el alma no pueda formar un concepto claro y distinto. Pero no podemos tener un conocimiento claro de todas y cada una de nuestras afecciones. Si fuese así, seríamos omnipotentes. Nuestro conocimiento sería absoluto. Dejaríamos de ser partes de la naturaleza, para convertirnos en el Todo. Seríamos Dios. Seríamos Sustancia. Pero ya sabemos que esto es imposible. El hombre siempre es una parte de la naturaleza. Su conocimiento es limitado, aunque pueda ampliarse; su potencia es finita, aunque pueda aumentarse enormemente a lo largo de todo este recorrido.

En definitiva, el orden de este proceso de adquisición de cotas de actividad sitúa a la pasión alegre acompañada de razón como primer momento para la formación de nociones comunes, es decir, de ideas adecuadas y, así, de potencia de actuar. Una vez que hemos formado nuestras primeras ideas adecuadas y alcanzamos nuestros primeros instantes de dicha activa, vamos haciéndonos progresivamente más fuertes para sortear los malos encuentros y para, en el caso de que tales encuentros sean inevitables, hacerles frente sin menoscabo de nuestra acción y dicha. Pero esto sólo tiene lugar una vez que estamos instalados en la alegría, primero en la pasiva, luego en la activa.

donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior.” E, V, 7, dem. (Geb. II, 285-286) (394).

⁴⁷⁶ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 279.

⁴⁷⁷ *Loc. cit.*, p. 281. Hay que distinguir, pues, entre la noción común y la noción universal. La noción común puede adquirir cierto grado de universalidad. Así, puede referirse no sólo a la composición entre dos cuerpos particulares, sino también a una composición mayor, a una composición entre un gran número de cuerpos. Sin embargo, la composición nunca llegará a ser absoluta, ni, por tanto, la idea común, universal. Y ello porque el hombre no puede componerse con todos los cuerpos. Siempre es, en alguna medida, causa parcial, y, por consiguiente, nunca es plenamente causa adecuada. Las ideas que tiene pueden ser adecuadas. Y así son las ideas comunes. Pero esas ideas nunca pueden ser completamente adecuadas.

⁴⁷⁸ E, V, 4 (Geb. II, 282) (390). Esta proposición plantea otro problema de coherencia entre el libro V y el libro III, pues en éste Spinoza afirma que la tristeza, a diferencia de la alegría y el deseo, no puede transformarse en un afecto activo, puesto que nunca se refiere al hombre en tanto que obra. Es siempre una pasión y no puede dejar de ser tal, porque supone una disminución de potencia. Y sin embargo, Spinoza parece abrir esta posibilidad en el libro V gracias a la acción de un género de conocimiento todavía mayor que el de la razón. Ahora bien, podría explicarse esta “incoherencia”, considerando que el libro V se refiere sólo a la tristeza acompañada de la idea de Dios, es decir, que sólo desde este tercer género de conocimiento podemos comprender las tristezas (algunas tristezas) y en esa medida, minimizar la disminución de potencia que ésta supone. Al comprender la tristeza, podemos vivirla sin tanto coste para nuestra alegría y acción. En cualquier caso, sigue siendo cierto y así lo repite Spinoza, no nos podemos librar completamente de las pasiones, y tampoco, claro está, de la tristeza.

Por otra parte, las nociones comunes, como ideas adecuadas, son expresivas de la idea de Dios. Pues bien, la idea de Dios constituye un puente que une al segundo género de conocimiento propio de la razón con el tercer género de conocimiento propio de la intuición. Por eso, Spinoza se refiere a la idea de Dios en las proposiciones intermedias de esta quinta parte. A la cuestión del poder del tercer género de conocimiento dedicamos el apartado siguiente.

3.2. El poder del tercer género de conocimiento en la conquista de la libertad: el aspecto naturalista del *amor intellectualis Dei*.

La pregunta que interesa responder aquí es qué supone este tercer género en lo que respecta a la consecución de la acción y la dicha, es decir, qué puede más que la razón. En este sentido, lo primero que hay que recordar es que las ideas que pertenecen al segundo género de conocimiento nos dan a conocer las relaciones que caracterizan a las cosas singulares, mientras que las ideas que pertenecen al tercer género nos dan a conocer la esencia de esas mismas cosas singulares tal cual están contenidas en Dios. Nosotros, modos finitos, lejos de poder deducir la relación que caracteriza a un modo a partir de su esencia, debemos conocer previamente la relación para conocer la esencia⁴⁷⁹. Teniendo en cuenta esto, el tercer género de conocimiento supone no solo tener ideas adecuadas, como la razón, sino también saber cuál es su fundamento, es decir, supone conocer la esencia⁴⁸⁰, de ahí que la idea de Dios actúe como un puente entre el segundo y el tercer género de conocimiento. Pues bien, en este conocer la esencia reside la virtud suprema del alma⁴⁸¹. Además, cuanto más apta es el alma para este tercer género de conocimiento, más desea tenerlo⁴⁸². Y lo más importante, para responder a la pregunta que nos hacíamos más arriba, “nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma (...) De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema.”⁴⁸³ Pero si ya habíamos alcanzado la dicha activa gracias al esfuerzo de la razón, ¿qué puede significar este contento y perfección máxima?

Las palabras de Deleuze son muy clarificadoras en esta cuestión. “Las dichas del segundo género son ya activas, porque se explican por una idea adecuada que tenemos. Se explican, pues, por nuestra potencia de comprender o de actuar. Implican que tengamos la posesión formal de esa potencia. Pero a pesar de que ésta no parezca ya susceptible de aumento, le falta aún cierta cualidad, cierto matiz cualitativo individual que corresponde al grado de potencia o de intensidad de nuestra potencia propia. En efecto, mientras permanecemos en el segundo género de conocimiento, la idea adecuada que tenemos no es aún una idea de nosotros mismos, de nuestra esencia, de la esencia de nuestro cuerpo. (...) Al contrario, con el tercer género del conocimiento, formamos ideas adecuadas de nosotros mismos y de las otras cosas tal cual son en Dios y son concebidas por Dios. Las dichas activas que derivan de las ideas del tercer género son, pues, de otra naturaleza que aquellas que derivan de las ideas del segundo.”⁴⁸⁴ Y son distintas porque “son las únicas

⁴⁷⁹ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema...*, ed. cit., p. 295.

⁴⁸⁰ Cf. E, V, 25, dem. (Geb. II, 296) (410).

⁴⁸¹ Cf. *Loc. cit.* (Geb. II, 296) (410-411)

⁴⁸² Cf. E, V, 26 (Geb. II, 297) (411).

⁴⁸³ E, V, 27 y dem. (Geb. II, 297) (411).

⁴⁸⁴ Deleuze, G., *Spinoza y el problema...*, ed. cit., pp. 300-301.

que merecen el nombre de *beatitud*: ya no son dichas que aumentan nuestra potencia de actuar, ni siquiera dichas que suponen aún tal aumento, son dichas que derivan absolutamente de nuestra esencia, tal cual ella es en Dios y es concebida por Dios.”⁴⁸⁵ Y así, “si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma.”⁴⁸⁶ Esto, sin embargo, no debe llevarnos al error de creer que en el último momento, en el más importante, la alegría y, con ella, la afectividad quedan despojadas de su trono. Y esto porque la felicidad spinoziana tiene un componente afectivo fundamental. Ésta es la tesis que queremos destacar, pues supone una lectura del libro V en sintonía con el naturalismo que, según venimos mostrando, es propio de la filosofía de Spinoza. Veámoslo paso a paso.

“Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur Lætitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est, Amor Dei, non quatenus ipsum ut præsentem imaginamur; sed quatenus Deum æternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.”⁴⁸⁷ El *amor intellectuallis Dei* es uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Spinoza. Y tal y como le ocurre al libro V puede tener dos lecturas, pues puede referirse al cuerpo y al alma, o sólo al alma⁴⁸⁸.

En cuanto referido sólo al alma, el amor intelectual de Dios es eterno, y de este modo, es un caso particular del problema que la eternidad plantea para la lectura naturalista de la filosofía de Spinoza. ¿Implica la eternidad, y, con ella, el amor intelectual eterno, una ausencia radical no sólo de padecimiento sino también de afectividad activa? El capítulo 7 de este trabajo trata de dar una respuesta a tal pregunta. Antes, sin embargo, nos proponemos sacar a la luz los aspectos naturalistas que el amor intelectual de Dios manifiesta cuando se refiere no sólo al alma, sino también al cuerpo. De este modo, se trata de mostrar, en primer lugar, que el amor de Dios, al menos cuando se refiere al cuerpo y al alma, es un afecto, y que, por consiguiente, la felicidad, virtud y libertad, que residen en ese amor, tienen una dimensión afectiva fundamental.

La proposición 15 del libro V retoma el vínculo que existe entre conocimiento y amor de Dios. Y así explica en su demostración que “quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra, y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios; por tanto, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos.”⁴⁸⁹ El amor de Dios es, pues, una alegría, que nace del conocimiento de nuestra naturaleza, que incluye como un elemento fundamental, el conocimiento de nuestros afectos. El amor de Dios es, pues, un afecto, un afecto alegre y activo. “Este amor – continúa la deducción spinoziana- está unido a todas las afecciones del cuerpo y es mantenido por todas ellas, y, por tanto, debe ocupar el alma en grado máximo”.⁴⁹⁰ Pero quizá sea la importante proposición 20 la que con mayor claridad nos permite ver que el amor de Dios es un afecto y que en él reside la libertad, la virtud y la felicidad que es meta del itinerario ético spinoziano.

En el escolio de esa proposición afirma tajantemente Spinoza que “no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor, y por cuya virtud dicho amor pueda ser

⁴⁸⁵ *Loc. cit.*, p. 304.

⁴⁸⁶ E, V, 33, schol. (Geb. II, 301) (417).

⁴⁸⁷ E, V, 32, corol. (Geb. II, 300) (416).

⁴⁸⁸ E, V, 20, schol. (Geb. II, 293) (404).

⁴⁸⁹ E, V, 15, dem. (Geb. II, 290) (401).

⁴⁹⁰ E, V, 16, dem. (Geb. II, 290-291) (401-402).

destruido. Y así, podemos concluir que el amor a Dios *es el más constante de todos los afectos*, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo”.⁴⁹¹ Las aflicciones e infortunios del ánimo se deben principalmente a un amor excesivo por cosas variables y que nunca podemos poseer. De ahí la importancia de amar a Dios, es decir, de amar la Naturaleza, ya que, siendo como es inmutable y eterna, nos libra de las fluctuaciones y tristezas de ánimo.⁴⁹² Spinoza señala, en este sentido, que el amor de Dios es el supremo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón.⁴⁹³ La libertad, la felicidad y la virtud spinozianas residen, pues, en ese amor. Pero éste no es sólo coherente con los dictámenes de la razón, sino que brota del tercer género de conocimiento.

En este sentido, Spinoza afirma que en esta etapa del camino ya podemos comprender cuál es el poder del tercer género de conocimiento, cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: “si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte del alma. Engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna y que poseemos realmente; amor que, de esta suerte, 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 el alma, y afectarla ampliamente.”⁴⁹⁴ Además, si el *amor Dei* brota del tercer género de conocimiento, se entiende que ese amor se refiera al alma en cuanto que obra y por ende, que ese amor o felicidad sea la virtud misma. Así concluye la *Ética*: “Beatitudo non est virtutis præmium; sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.”⁴⁹⁵

Ahora podemos entender mejor qué significa que el tercer género de conocimiento aporta *beatitud* a la labor de la razón. Con la razón podemos alcanzar una alegría activa. Con la intuición esa alegría da un paso adelante y se transforma en felicidad al volverse constante, pues su objeto, es decir, la esencia, el fundamento de lo que hay, es así. Lo que ganamos con el tercer género de conocimiento es, pues, esta constancia, esta ausencia de fluctuación de ánimo, esta serenidad en la que consiste la felicidad. No hay paso que pueda darse hacia una mayor perfección. Estamos ya en la perfección misma y en la virtud máxima, tal y como éstas son posibles para el hombre, pero para el hombre sabio.

“En virtud de ello, - señala Spinoza- es evidente cuánto más vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido por la concupiscencia. 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. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo.”⁴⁹⁶ Pero si *apenas experimenta conmociones de ánimo*, entonces es que incluso el sabio spinoziano tiene pasiones. Lo que lo define, sin embargo, es este largo y arduo camino recorrido, en

⁴⁹¹ E, V, 20, schol. (Geb. II, 292-293) (404). La cursiva es nuestra.

⁴⁹² “Deinde notandum, animi ægritudines, et infortunia potissimum originem trahere ex nimio Amore erga rem, quæ multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus.” E, V, 20, schol. (Geb. II, 293-294) (405-406).

⁴⁹³ E, V, 20, dem. (Geb. II, 292) (404).

⁴⁹⁴ E, V, 20, schol. (Geb. II, 294) (406).

⁴⁹⁵ E, V, 42 (Geb. II, 307) (427).

⁴⁹⁶ E, V, 42, schol. (Geb. II, 308) (428).

compañía de su razón y sus pasiones alegres, a través del cual ha conseguido que esas pasiones sean mínimas, en comparación con los afectos activos de que es dueño. Es más, ha dado un paso más allá y, en virtud del tercer género de conocimiento adquirido, es capaz de experimentar el afecto más constante de todos, de modo que ha alcanzado la serenidad. La dicha que experimenta ahora deriva de su esencia. Tiene ese matiz cualitativo individual que corresponde a su potencia propia. Es una dicha que ya no aumenta nuestra perfección, como lo hacía la pasión alegre, sino que supone lograr la perfección misma, en la medida en que ésta es posible para el hombre. Ahora bien, la *Ética* concluye señalando que la vía que conduce a ese logro y ese logro mismo son muy arduos. “Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviese al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso – concluye Spinoza- es tan difícil como raro.”⁴⁹⁷ De este modo, la beatitud no excluye toda transición. La noción de transición es válida todavía porque el acto de entrar en posesión de la perfección, tal y como ésta es posible para el hombre, no tiene lugar sin un gran grado de dificultad. Y así, nos volvemos a encontrar con otro argumento que confirma que la felicidad tiene un significado afectivo fundamental.⁴⁹⁸

La felicidad spinoziana no implica, pues, la extirpación de los afectos. A ella, y al concepto de virtud y libertad, volveremos en el capítulo siguiente. De momento, podemos concluir señalando que es en el amor constante y sereno surgido del conocimiento donde reside la felicidad posible para el hombre. Y así, la afectividad, despojada de su condición pasiva, ocupa un puesto privilegiado, aunque compartido, no sólo en el camino hacia la dicha, sino también en la meta final de ese camino, es decir, en la felicidad misma.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Este argumento lo señala M. Schrijvers: “In the case of *beatitudo*, there is also –necesarily- a “transitio”; otherwise it would lose all its affective significance, which it unquestionably has. (...) Spinoza’s qualification of *beatitudo* as the very possession of perfection (rather than a transition towards perfection) does not exclude, by definition, *all transition*, as Wetlesen wrongly believes. The notion of transition is still valid here because the act of entering in possession of this perfection, under the specific conditions of actuality, does not succeed –as Spinoza himself remarks- without a great deal of difficulty.” (Schrijvers, M., “The *Conatus* and the Mutual Relationship Between Active and Passive Affects in Spinoza”, en Yovel Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. ed. cit., pp. 77-78).

Capítulo 6. LA ÉTICA NATURALISTA DE SPINOZA COMO ÉTICA DE LA PASIÓN.

“Elegía lo que tenía, exigiéndome tan sólo tenerlo totalmente y saborearlo lo mejor posible. Los trabajos más tediosos se cumplían sin esfuerzo a poco que me apasionara por ellos. Tan pronto un objeto me repugnaba, lo convertía en tema de estudio, forzándome hábilmente a extraer de él un motivo de alegría.”

M. Yourcenar, *Memorias de Adriano*

En las dos últimas partes de la *Ética*, Spinoza usa en varias ocasiones la expresión “recta conducta de vida” y habla, como hemos visto, del camino que lleva a la libertad, la virtud y la felicidad. Parece, entonces, que no dudó, en ningún momento, de que la ética fuese posible en el seno de su sistema. No en vano le dio ese título a su obra principal. Sin embargo, muchos intérpretes han puesto en cuestión la viabilidad de un proyecto ético dentro de su filosofía⁴⁹⁹. Por nuestra parte, intentaremos aclarar en qué sentido esos intérpretes pueden tener razón, y, en qué sentido, en cambio, puede tenerla Spinoza. Examinaremos, pues, los inconvenientes que para la posibilidad de la ética plantea su sistema y, al mismo tiempo, intentaremos darle una solución desde las mismas categorías spinozistas. En segundo lugar, una vez demostrada que la ética es factible, y del mismo modo que en el capítulo 2 se hizo con la ontología, se presentarán sus características principales y nos preguntaremos si la ética de Spinoza puede o no ser una ética de la pasión.

1. ¿Es posible una ética en la filosofía de Spinoza?

“Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eademque ejus virtus, et agendi agendi potentia.”⁵⁰⁰

“Ostendimus enim in Primæ Partis Appendice Naturam propter finem non agere; æternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit,

⁴⁹⁹ Así, por ejemplo, Klever, W., “Éthique spinoziste comme physique de l’homme”; Troisfontaines, C., “L’identification de la volonté et l’entendement chez Spinoza”; Roldán, C., “Libertad, virtud y felicidad: conceptos éticos para una metafísica determinista”. Todos estos trabajos se encuentran en Domínguez, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit.

⁵⁰⁰ E, III, Praef. (Geb. II, 138) (192).

necessitate agit. (...) Quod præterea vulgo aiunt, Naturam aliquando deficere, vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in Appendice Partis primæ egi."⁵⁰¹

Efectivamente, los hombres creen que la naturaleza, al igual que ellos mismos, obra según fines. De este modo, cuando en la naturaleza ocurre algo que no se ajusta a tal fin creen que ha incurrido en falta o culpa y que ha dejado imperfecta su obra. En virtud del prejuicio de la finalidad surgen los conceptos del Bien y del Mal, del Orden y del Desorden, de la Belleza y la Fealdad, aplicados a la naturaleza. Sin embargo, ahora sabemos que la naturaleza no obra según fines, sino en virtud de la necesidad por la que existe, y que lo que se considera causa final no es sino el apetito mismo del hombre, cuya causa se desconoce. “Los hombres –señala Spinoza- son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo”⁵⁰² y así creen falsamente ser libres. Ahora bien, aquí se plantea un doble problema. En primer lugar, si nada hay en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella, si en ella todo es como tiene que ser, ¿para qué una ética? Y en segundo lugar, si todo se sigue con necesidad de las leyes de la naturaleza, si la voluntad libre es tan sólo una ilusión, ¿cómo es posible una ética?

1.1. La ilusión del mal.

La solución al primer problema pasa por distinguir dos puntos de vista, el de la *Natura naturans* y el de la *Natura naturata*. Desde el punto de vista de la primera, es cierto que todo es perfecto, no porque convenga a la naturaleza humana, sino porque, independientemente de que convenga o no, todo se sigue con necesidad de una causa dada. Para la *Natura naturans* no es posible moral alguna. Desde esta perspectiva, la Naturaleza es amoral, está más allá de las valoraciones morales, “más allá del bien y del mal”. Tal y como se puso de manifiesto en el apéndice a la primera parte de la *Ética*, cuando el prejuicio de la finalidad es destruido por la razón, entendemos que la naturaleza es inocente.

Ahora bien, desde el punto de vista de la *Natura naturata*, es decir, de los modos, y más concretamente del hombre, no todo está bien como está. Cuando no consideramos las cosas en sí mismas, sino en relación a nosotros, tiene sentido hablar de bien y de mal. Y así dice Spinoza que, al igual que la perfección y la imperfección, “el bien y el mal tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas éstas en sí mismas- ni son otra cosa que modos del pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí”⁵⁰³. Tal cosa implica que la oposición entre el bien y el mal se ha desplazado de la moral a la ética⁵⁰⁴, y, por tanto, no significa que la ética sea imposible.

Tal y como bien explica G. Deleuze, en la filosofía de Spinoza se produce una “desvalorización de todos los valores, principalmente del bien y del mal (en beneficio de lo “bueno” y de lo “malo”) y Spinoza mismo se presenta como un inmoralista⁵⁰⁵; razón por la cual Spinoza fue el filósofo más digno y el más injuriado y odiado. El más odiado, porque como se pone de manifiesto en su correspondencia con Blijenbergh, el juicio de Dios no es

⁵⁰¹ E, IV, Praef. (Geb. II, 206-207) (285).

⁵⁰² E, IV, Praef. (Geb. II, 207) (285).

⁵⁰³ E, IV, Praef. (Geb. II, 208) (286).

⁵⁰⁴ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., pp.27-40.

⁵⁰⁵ *Loc. cit.*, p. 27.

relevante desde el punto de vista ético. En su lugar, Spinoza nos habla de lo que conviene con nuestra naturaleza o no (primer sentido objetivo, aunque relativo y parcial, de lo bueno y de lo malo), y de modos inmanentes de existencia (segundo sentido subjetivo y modal). Se llamará *bueno* (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, pues la bondad es cosa del dinamismo, de la potencia y composición de potencias. Se llamará *malo*, o esclavo, débil o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones.⁵⁰⁶ De ahí que Spinoza sea el filósofo más digno. La consecuencia de todo ello, tal y como señala Deleuze, es que el mal se concibe como envenenamiento⁵⁰⁷. Así lo comprende Blijenbergh cuando replica: ¿qué decir entonces de una naturaleza que no padeciera de tal intolerancia y amase el crimen?⁵⁰⁸ Sólo mediante la experiencia puede saberse que algo es un veneno, y entonces, ¿es el mal solamente un dato experimental, *a posteriori*, y qué sentido tiene entonces la revelación?⁵⁰⁹

Lo que nos interesa subrayar, independientemente de esta concepción del mal como envenenamiento, es que en la filosofía de Spinoza se opera, junto con el desplazamiento del Bien y el Mal hacia lo bueno y lo malo, otro desplazamiento que es el de la moral a la ética. En el sistema de Spinoza sí hay toda una ética. Lo que ocurre es que ésta se concibe como una tipología de los modos inmanentes de existencia, y no como una moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. “La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la *Ética* derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo).”⁵¹⁰ Es en esta última afirmación donde reside, según proponemos, lo más genuino del planteamiento de Spinoza, que es un planteamiento ético naturalista, y no tanto en la concepción de lo malo como envenenamiento y de la existencia ética como una prueba físico-química⁵¹¹. Tal interpretación facilita el camino hacia planteamientos reduccionistas de corte biologicista o fisicalista, que, según pensamos, no se adecuan a la filosofía spinoziana. A este asunto le dedicamos el último apartado de este capítulo. De momento lo que conviene señalar es que con este desplazamiento de la moral a la ética, esto es, con una tipología de los modos inmanentes de existencia que deja atrás la referencia a valores trascendentes, se pone de manifiesto el sentido naturalista de la ética de Spinoza. Y es en este naturalismo práctico en el que queremos incidir como uno de los signos característicos de la ética spinozista.

Spinoza sabe que la ética no tiene sentido para la Sustancia y, sin embargo, elabora una ética para el hombre, pues sabe que “más allá del bien y del mal” no significa en modo alguno “más allá de lo bueno y de lo malo”. La ética es posible, pero sólo para ese margen de la *Natura naturata* que está a medio camino entre “el ángel” y “el diablo”, entre

⁵⁰⁶ *Loc. cit.*, p. 33

⁵⁰⁷ *Loc. cit.*, p. 42.

⁵⁰⁸ “Usted evita esas cosas que yo llamo vicios, porque chocan con su particular naturaleza, mas no porque haya vicio en ellas (...) Aquí surge, una vez más, la pregunta: si existiera un temperamento con cuya naturaleza particular no chocara, sino que concordara, el buscar los placeres o los delitos, ¿acaso existe un motivo de virtud que debiera moverlo a hacer el bien y a evitar el mal?” Ep. 22 (Geb. IV, 141) (207).

⁵⁰⁹ Cf. Ep. 20 (Geb. IV, 120-121) (188-189).

⁵¹⁰ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 34.

⁵¹¹ “¿Posee Dios un entendimiento, una voluntad, pasiones que hagan de él un juez conforme al Bien y al Mal? En realidad únicamente por nosotros mismos somos juzgados, y conforme a nuestros estados. La prueba físico-química de los estados constituye la *Ética* en oposición al juicio moral” (Cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 53).

aquellos que pueden todo y aquellos otros que no pueden nada. Éste es otro sentido del naturalismo en Spinoza. No hay ética para Dios, es decir, no hay ética sin finitud, sin fragilidad, sin riesgo, y, en definitiva, sin padecimiento. Pero hay finitud, fragilidad, y desde luego, hay sufrimiento y dolor, sólo que no en la Naturaleza considerada en sí misma, sino en aquel modo suyo que es el hombre. Luego hay ética, pero sólo tiene sentido para éste. El naturalismo ético al que nos referimos pone de manifiesto, pues, no tanto el aspecto biológico o físico de la pasión, cuanto su dimensión ontológica, esto es, su vínculo indisoluble con la finitud.

1.2.La ilusión de la libertad.

“En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.”⁵¹² Y es que “una cosa se llama “contingente” sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento.”⁵¹³ Así pues, si la ontología de Spinoza se caracteriza por llevar la necesidad a la categoría de propiedad del ser, convirtiéndose así en una ontología determinista⁵¹⁴, ¿cómo es posible la libertad y la ética? Este problema, que por lo demás muestra claramente la relación estrecha que hay entre ontología y ética, tiene que ser resuelto para poder determinar si en la filosofía de Spinoza hay cabida o no para una ética. Además, a pesar de que la formulación de este problema es tradicional, es decir, cómo es posible la ética en una ontología determinista, la respuesta de Spinoza no es nada tradicional. Spinoza no es un moralista.

Tal y como vimos en el capítulo 2, Spinoza considera que en la naturaleza no hay nada contingente en el sentido de que no hay nada indeterminado en ella, es decir, que no hay nada que no se siga de la necesidad de la naturaleza divina. Por eso una cosa se llama “contingente” sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. “En efecto, una cosa de cuya esencia 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 se nos oculta el orden de las causas; tal cosa nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible”⁵¹⁵. Ahora bien, ya vimos en su momento que esto no es incompatible con que el hombre, como modo, sea contingente en otro sentido, es decir, en el sentido de que el hombre no es *causa sui*, no puede existir por sí mismo y necesita de la Sustancia y de otros modos para hacerlo. Ahora bien, esta forma de contingencia no es una forma de libertad. Y sigue siendo cierta la afirmación de que el hombre, al igual que todo en la naturaleza, es necesario, es decir, está determinado, o, mejor, compelido.

Ahora bien, la cuestión está en que la libertad spinozista no se opone a la necesidad entendida como determinación. Y así pudimos comprobarlo cuando comentamos la definición VII del libro I de la *Ética*. “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y

⁵¹² E, I, 29 (Geb. II, 70) (83).

⁵¹³ E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (90).

⁵¹⁴ “La Necesidad es la única afeción del Ser, la única modalidad” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*. ed. cit, p. 34).

⁵¹⁵ E, I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (90).

determinada manera.”⁵¹⁶ Libre es, pues, el que se autodetermina, el que es necesario por sí y no por otro. Por eso dice Spinoza que más que necesario hay que llamar compelido al que está determinado por otro y es necesario no en virtud de sí mismo, sino en virtud de algún agente exterior, es decir, es mejor llamarlo compelido y no necesario porque necesario es también el libre. Ahora bien, el hombre al principio es siempre un ser compelido, es decir, no libre, pues su determinación a existir y a obrar no surge de sí mismo, sino de la Sustancia. Y es cierto que esto será así siempre, pues, el hombre, como ya sabemos, es siempre e irremediamente una parte de la Sustancia. Ahora bien, ¿es posible que, en algún grado, el hombre pueda autodeterminarse?, ¿es posible que, en alguna medida, el hombre pueda “ser dueño de su existencia hasta el punto de organizar su propio mundo, de ser causa adecuada?”⁵¹⁷ Ésta es la pregunta que hay que hacerse para saber si hay o no lugar para la libertad humana en el mundo dibujado por Spinoza.

Pues bien, la respuesta a esa pregunta es afirmativa. Y así las dos últimas partes de la *Ética* están dedicadas, como hemos visto, no sólo a demostrar que es posible la libertad humana, sino a dotarla de contenido y de sentido y a mostrar el camino que conduce a ella. Pues eso sí, en todo momento hay que ser conscientes, y desde esa convicción se narra ese camino, de que la libertad no reside en una voluntad que tiende a un fin libremente elegido y no impulsada por una causa, es decir, no se trata aquí de la libertad concebida al modo tradicional⁵¹⁸. Además, la libertad, según nos enseña Spinoza, no es algo con lo que cuente el hombre por el mero hecho de existir, no es algo dado con lo que éste se encuentre al nacer, sino que es una conquista que, en muchos casos nunca llega a efectuarse, y que en aquellos en los que sí lo hace, no tiene el carácter de un logro o una conquista absoluta. El hombre cuenta con una potencia limitada y no puede todo, aunque esto no significa que no pueda nada. La ética es ese proceso, ese camino que conduce desde la servidumbre hasta la conquista de una libertad relativa y no absoluta.

Hemos visto también que ese camino no puede recorrerse en soledad, sino en compañía de los otros modos, de la razón y de la alegría, y que devenir activos no es liberarse de estar determinado por los otros, sino estar determinado por ellos a través de lo que tienen en común con nosotros. Lo que se va ganando con cada paso es comprensión, es decir, comprensión de nosotros mismos y de nuestras pasiones, incluso de las tristes, y comprensión del mundo que nos rodea. Pero sobre todo comprensión de la necesidad con la que ocurre todo en la naturaleza, incluidos nosotros mismos como partes de ella. De este modo, la libertad que está al alcance del hombre se define, fundamentalmente, como comprensión de la necesidad⁵¹⁹. Y así, recordemos, Spinoza atribuye al hombre libre la virtud de la fortaleza, desplegada en firmeza y generosidad, y transida de serenidad.

⁵¹⁶ E, I, def. VII (Geb. II, 46) (47).

⁵¹⁷ Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud...”, ed. cit., p. 33.

⁵¹⁸ Nietzsche se refiere, en este mismo sentido, aunque siglos después, a la voluntad libre como uno de los cuatro grandes errores de la ontología y la moral: “Hoy no tenemos ya compasión alguna con el concepto de “voluntad libre”: sabemos demasiado bien lo que es – la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer “responsable” a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos*... (...) Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de responsabilidad.” (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Los cuatro grandes errores, § 7. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1973, ¹⁴1996, p. 68.)

⁵¹⁹ “Quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinæ naturæ sequantur, ac proinde quicquid molestum, et malum esse cogitat, et quicquid præterea impium, horrendum injutum, et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et veræ cognitionis impedimenta amovere (...) atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere, et lætari” E, IV, 73, schol. (Geb. II, 265) (366-367).

Cuando somos conscientes de que todo ocurre con necesidad y de que la potencia humana es limitada y puede ser superada por la fuerza y la potencia de las causas exteriores, de que no tenemos, pues, la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros, “sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos esto con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, *no podemos apetecer sino lo que es necesario*, ni en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante esa verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos esto rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.”⁵²⁰ Comprender y querer lo necesario. Ése es el secreto de la libertad spinozista. Valen aquí las palabras del emperador Adriano que citábamos al comienzo de este capítulo: “Elegía lo que tenía, exigiéndome tan sólo tenerlo totalmente y saborearlo lo mejor posible. Los trabajos más tediosos se cumplían sin esfuerzo a poco que me apasionara por ellos. Tan pronto un objeto me repugnaba, lo convertía en tema de estudio, forzándome hábilmente a extraer de él un motivo de alegría. Frente a un suceso imprevisto o casi desesperado, una emboscada o una tempestad en el mar, una vez adoptadas todas las medidas concernientes a los demás, me consagraba a festejar el azar, a gozar de lo que me traía de inesperado; la emboscada o las tormentas se integraban sin esfuerzo en mis planes o en mis ensueños. Aun en la hora de mi peor desastre, he visto llegar el momento en que el agotamiento lo privaba de una parte de su horror, *en que yo lo hacía mío al aceptarlo*. (...) Y en esta forma, con esta mezcla de reserva y audacia, *de sometimiento y rebelión cuidadosamente concertados*, de exigencia extrema y prudentes concesiones, he llegado finalmente a aceptarme a mí mismo.”⁵²¹

En virtud de todo ello, podemos comprender “en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios.”⁵²² Amar a Dios, amar la Naturaleza, amar el Ser, amar lo necesario. Éste es el sentido del *amor Dei intellectualis* tan traído y tan llevado por los intérpretes de Spinoza. Comprender y querer lo necesario. Ser libre. Y ser libre no en cuanto cambiamos las cosas, no en cuanto alteramos su curso natural y necesario, sino en cuanto corregimos nuestra mirada sobre ellas. Es en esta corrección óptica, que es corrección vital también, en lo que consiste la libertad y la tarea de la ética. La ética, pues, no cambia el mundo, pero sí nuestra perspectiva y nuestro modo de estar en él. Por eso Spinoza hace una ética *more geometrico*, es decir, una ética que parte de un determinado campo de juego, que establece las coordenadas básicas dentro de las que es posible jugar, y que a partir de ahí juega. Con ello no sólo hemos mostrado la posibilidad de la libertad en la filosofía de Spinoza, sino que también se ha indicado el camino y el sentido de su ética, cuestión que analizaremos más detenidamente en el siguiente apartado. No obstante, antes hay que considerar un último obstáculo.

⁵²⁰ E, IV, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379). La cursiva es nuestra.

⁵²¹ Yourcenar, M., *Memorias de Adriano*. Trad. J. Cortázar. Planeta, Barcelona, 2003, pp. 54-55.

⁵²² E, V, 36, schol. (Geb. II, 303) (419).

1.3. La ilusión del valor.

Si la ética sólo tiene sentido para el hombre y no para Dios; si el bien y mal no son conceptos absolutos, sino relativos a los modos y no aluden a nada positivo en las cosas, sino que sólo son modos del pensar; si, en definitiva, “una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para el afligido; en cambio, para un sordo no es ni buena ni mala”⁵²³, ¿no implica esto que no hay norma ni valor alguno que sea universal? Y si no hay norma, ni valor alguno universal, ¿puede haber ética alguna que valga? Nos encontramos, pues, con el problema con el que topa toda filosofía que, en algún sentido, es relativista, y que quiere ser también ética.

En el caso de Spinoza, éste reconoce que su filosofía es relativa porque hace depender el valor del afecto y es consciente de la consecuencia que esto entraña, esto es, es consciente de que una misma cosa puede tener cualquier valor o no tener ninguno. Sin embargo, afirma que “de todas formas, aun siendo esto así, debemos conservar estos vocablos”, es decir, señala que su relativismo no impide que tenga sentido hablar del bien y del mal. Y ello porque, aunque el valor dependa del afecto, no todos los afectos tienen el mismo valor. La genealogía de los afectos que lleva a cabo Spinoza, de hecho, tiene como función mostrar que esto es así y que la tristeza es directamente mala, porque nos resta fuerza y nos separa de lo que podemos para perseverar en el ser, y la alegría, en cambio, directamente buena, porque favorece ese mismo esfuerzo y aumenta nuestra potencia hasta el punto de hacernos activos y virtuosos, por supuesto, con la ayuda de la razón. No hay ninguna instancia posterior a éstas de la que se haga depender el valor. Y así el *conatus*, como esfuerzo por perseverar en el ser, y la alegría, como potenciadora de ese esfuerzo, en definitiva, el acuerdo o el convenir con la vida, la naturaleza y con la razón conforman ese criterio moral deseado y cuya existencia salvaguarda la ética⁵²⁴.

El relativismo del que se hace eco la filosofía de Spinoza no es, pues, un relativismo “absoluto” y desorientador, sino un relativismo del que se desprenden valores como la honestidad y la tolerancia, únicamente en el seno de los cuales es posible la vida para el ser humano⁵²⁵. De hecho, el relativismo de Spinoza es el acompañante necesario del naturalismo del que hace gala su filosofía, pues “relativismo” significa sencillamente que el bien no es un concepto absoluto, sino relativo al hombre.

⁵²³ E, IV, Praef. (Geb. II, 208) (286).

⁵²⁴ “Efectivamente existe para nosotros un punto de vista ineludible y no arbitrario (aquel en el que nos encontramos: el del hombre) y un criterio de preferencia moral en línea de principio se puede compartir por cada uno (escoger aquel que más incrementa el poder de existir, eso es, conjuntamente, la felicidad, la “virtud” y la satisfacción de la propia *utilitas*).” (Bodei, R., *Geometría de las pasiones*, ed. cit., p. 62).

⁵²⁵ Honestidad en el sentido nietzscheano de este término, es decir, como fidelidad a la tierra, es decir, a la naturaleza. Para una defensa más desarrollada de este tipo de relativismo véase Ávila, R., “La comprensión como modo de ser” en Acero, J.J., Nicolás, J. A., Pérez Tapias, J. A., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, Granada, 2004.

2.- La ética de Spinoza como ética de la pasión.

Hasta aquí hemos intentado demostrar la posibilidad y el sentido de una ética en el sistema de Spinoza. Sin embargo, aún está por ver qué define a “la recta conducta de vida”⁵²⁶ y qué lugar ocupa la afectividad en esa definición. Se trata, pues, de determinar si la ética de Spinoza es o no una ética de la pasión.

No obstante, primero hay que señalar que la ética de Spinoza “no es tanto una teoría de los deberes como una teoría de la libertad, que incluye, como elemento previo y decisivo, una teoría de la potencia. En ella no se discurre desde la libertad del ser hasta la necesidad del deber, sino que más bien tiene lugar el desplazamiento desde el *factum* de la necesidad hasta la conquista de la libertad.”⁵²⁷ En este sentido, comparando a Spinoza con Nietzsche, reconoce Y. Yovel que ambos “fueron profundamente morales, no porque prescribieran normas u obligaciones, sino porque abrieron perspectivas de ascenso y perfectibilidad humana.”⁵²⁸ También G. Deleuze, como hemos visto, mantiene esta tesis y denomina a la filosofía de Spinoza “ética” y no “moral”, porque entiende que es una teoría de la potencia y no una teoría de los deberes⁵²⁹. De este modo, la mayoría de los intérpretes coinciden en que la ética de Spinoza es más una ética material de poderes que una ética formal de deberes, y que, en ese sentido, está más cerca de la ética aristotélica que de la kantiana.

Una vez aclarada esta cuestión, se trata de ver si en la ética así entendida juega o no un papel relevante la afectividad. Y la respuesta es que desempeña una función tan importante que la pasión es uno de los dos instrumentos con los que cuenta el hombre para recorrer su camino hacia la libertad, la virtud y la felicidad. De este modo, la ética de Spinoza es una ética de la pasión, “es una filosofía de la vida humana amasada por los deseos y desplegada por las pasiones.”⁵³⁰ Ahora bien, no es una ética de cualquier pasión, ni sólo de pasión. Y así, es la pasión alegre, nunca la triste, acompañada de razón la que realiza ese proyecto ético. Es cierto que el camino hacia la libertad es un camino de abandono progresivo del padecimiento, es decir, de la esclavitud humana como aquella forma de vida que sólo se rige por la pasión. Pero, como ya tuvimos ocasión de advertir, no es la pasión sin más, sino ese “sólo”, lo propio de la servidumbre. La esclavitud no consiste, pues, en dejarse llevar por la pasión a secas, sino en dejarse someter por aquellas pasiones que excluyen cualquier aliado racional, es decir, consiste en dejarse llevar por pasiones tristes.

En este aspecto, vale la pena recordar que Spinoza desarrolla en la IV parte de la *Ética* toda una crítica de la pasión triste desde una apología de la sensualidad, y que la conclusión a la que llega es que “si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos.”⁵³¹ También la oposición pasión alegre/pasión triste opera en la base de la oposición bien/mal. Y así dice Spinoza que por *bien* entiende todo género de alegría y cuanto conduce a ella y, en cambio, por *mal* todo género de tristeza y lo que brota de ella. La alegría es directamente buena. La tristeza, en

⁵²⁶ E, IV, Appendix (Geb. II, 266) (367).

⁵²⁷ Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud...”, ed. cit, p. 22.

⁵²⁸ Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, ed.cit., p. 319.

⁵²⁹ “Toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes.” (Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit. p. 127).

⁵³⁰ Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, ed. cit., p. 25.

⁵³¹ E, IV, 45, schol. II (Geb. II, 245) (338).

cambio, siempre es mala. De este modo, si antes caracterizamos la ética de Spinoza como ética de la pasión, ahora puede precisarse esta tesis afirmando que la ética de Spinoza es una ética de la alegría, y también, una ética del deseo, en tanto la alegría es deseo favorecido y no coartado como la tristeza. En este sentido, tras reconocer la necesidad de una norma recta de vida, esto es, de unos principios seguros que sirven de orientación, el filósofo cita algunos de esos preceptos y dice: “Conviene observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría.”⁵³² Pues bien, la ética de Spinoza es ética de la alegría en dos sentidos, y esto porque la alegría desempeña una doble función en ella.

En primer lugar, la pasión alegre suministra a la razón la fuerza y la energía necesarias para que ésta pueda trabajar en la labor de ascenso hacia la libertad. Y es que sólo se puede vencer un afecto con otro afecto contrario y de signo más fuerte. Y así, como observamos en su momento, la razón tiene que estar instalada en el suelo de la pasión alegre para que su rechazo de la tristeza se vuelva efectivo. Y ello sin olvidar que la influencia entre pasión alegre y razón es mutua y doblemente buena, pues la razón también selecciona nuestros encuentros y organiza nuestras relaciones para que la alegría pueda tener más fuerza que la tristeza⁵³³. De esta manera, los pasos acompasados de la razón y la pasión alegre nos conducen a la acción, la libertad, y la virtud. Y de ese modo, aunque la virtud no se identifique con la pasión alegre, surge de ella. Hay, pues continuidad entre ambas.

En segundo lugar, la alegría, despojada ya de su condición pasiva y trasformada en acción, forma parte de la libertad. Libertad y virtud se identifican, y ésta es una sola cosa con la felicidad. Todas ellas se definen por lo que Spinoza denomina “amor intelectual de Dios”. Pero la cuestión es que este amor intelectual de Dios cuenta con la alegría activa como con un elemento fundamental, al menos tal y como tuvimos ocasión de mostrar, cuando éste se refiere al cuerpo y al alma y no sólo al alma. Y así, el mismo Spinoza no duda en referirse a él con esta expresión. El amor de Dios “puede ser llamado correctamente “contento del ánimo” (...) Pues en cuanto se refiere a Dios, es una alegría – permítasenos usar aún este vocablo- acompañada por la idea de sí mismo.”⁵³⁴ Y con ese mismo término hace referencia a la virtud del hombre sabio por contraposición a la impotencia del ignorante. De este modo, la virtud es alegría activa surgida del conocimiento de segundo o de tercer género. En el caso de que surja de este grado superior, la alegría activa no deja de ser tal, pero se lleva al máximo de sus posibilidades. Tal dicha activa se convierte en felicidad, es decir, en perfección ya adquirida, en alegría constante y serena. Y así, vuelve a confirmarse, la felicidad y la ética que pone en ella su

⁵³² E, V, 10, schol. (Geb. II, 288) (398).

⁵³³ Sobre esta compatibilidad entre razón y afecto, y de la posibilidad de que los afectos surjan de la propia razón, puede verse la proposición 7 del libro V: “Affectus qui ex ratione oriuntur, vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur”. Y en la demostración de esa proposición puede leerse: “Affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates, quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur. Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foveantur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior.” cf. E, V, 7 y dem. (Geb. II, 285-286) (393 - 394).

⁵³⁴ E, V, 36, schol. (Geb. II, 303) (420).

meta tienen un componente afectivo fundamental. La ética de Spinoza es, pues, un eudemonismo afectivo y racional.⁵³⁵

En conclusión, la alegría juega un doble papel en la ética spinozista, primero como pasión y luego como acción. Tal y como afirma Deleuze “la *Ética* es necesariamente una ética de la alegría; sólo la alegría vale, sólo la alegría subsiste en la acción, y a ella y a su beatitud nos aproxima.”⁵³⁶ De este modo, la alegría misma muestra el doble aspecto que tiene la virtud en Spinoza: “su enraizamiento en la tierra y su capacidad estructuradora y ordenadora”⁵³⁷. La virtud arraiga, pues, en la pasión alegre y, supone un encauzamiento racional de la misma hasta el punto de que ésta se convierte en dicha activa.

Por otra parte, la concepción de la ética de Spinoza como una ética de la alegría hace que ésta sea crítica con la moral tradicional. En primer lugar, la ética de Spinoza, como puede observarse en el prefacio del libro V, matiza importantes aspectos de la moral estoica, cartesiana y cristiana. Y así, critica la imposibilidad y lo inadecuado de su estrategia de extirpación de las pasiones y de su concepción de la moral como algo opuesto a la pasión. La tradición cristiana nos pone ante un falso dilema: moral o pasión, razón o deseo. Sin embargo, Spinoza considera que la pasión lejos de ser algo contrario a la razón, es un elemento permeable a su influencia y esto hasta el extremo de que la razón recibe un impulso fundamental de ella. Por eso el tratamiento que Spinoza propone no tiene nada que ver con vencer, condenar y extirpar la pasión, que es lo que la mayoría de los racionalistas han recomendado, sino con un aprovechamiento virtuoso de la misma. También en este aspecto Spinoza está más cerca de Aristóteles, y de Nietzsche, que de Kant. No obstante, de nuevo hay que precisar que ese ordenamiento racional de la pasión sólo puede tener lugar con la pasión alegre. Y con ello pasamos al segundo sentido de la crítica spinozista a la moral tradicional.

Hay otros filósofos que, aún perteneciendo a la tradición cristiana antes mencionada, no exhortan tanto a la extirpación de la pasión sino a la utilización moral de la misma. Ahora bien, estos filósofos yerran en su selección de las pasiones y así hacen de las pasiones tristes, como el miedo, la esperanza y la compasión, los pilares de toda moral⁵³⁸. Sin embargo, ya sabemos que de la tristeza no puede venir nada bueno, y que de ella sólo brota la impotencia, el menoscabo de nuestro deseo por ser, la tiranía y la opresión. En resumen, la ética de Spinoza tiene un marcado carácter crítico con respecto a las opiniones morales ordinarias, y en ello sí se diferencia de la ética aristotélica, con la que, sin embargo, guarda grandes semejanzas⁵³⁹.

⁵³⁵ Véanse a este respecto Misrahi, R. “Le desir, l’existence et la joie dans la philosophie, c’est-à-dire, l’éthique de Spinoza” en Domínguez, A. (ed.) *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit.; García Martínez, R., “La *Ética* como doctrina y técnica de salvación” en Domínguez A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. cit.; Tejedor Campomanes, C., *Una antropología del conocimiento*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1981, pp. 17-34.

⁵³⁶ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 39.

⁵³⁷ Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud...”, ed. cit., p. 45.

⁵³⁸ Tal y como ha mostrado P. Cristofolini el tipo de concepción del mundo donde la nota predominante es el miedo es lo que, para Spinoza, caracteriza la superstición. Cf. Cristofolini, P. “El mal gobierno de los afectos: la superstición”, en Fernández, E. & De la Cámara, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. cit., p.61.

⁵³⁹ Hampshire, S., *Dos teorías de la moralidad*. Trad. J.J. Utrilla. FCE, México, 1984. En esta obra Hampshire reconoce que la ética aristotélica y la spinoziana son las dos teorías morales más creíbles y dignas de desarrollo a la luz del conocimiento moderno y la filosofía contemporánea. Sin embargo, señala que las dos difieren en la manera de entender la relación entre la teoría moral y las opiniones morales ordinarias. Para Aristóteles, la teoría moral debe estar de acuerdo con las opiniones establecidas y debe explicar tales

Pero ¿por qué la alegría y no más bien la tristeza?⁵⁴⁰ La respuesta a esta pregunta muestra otro de los rasgos de la ética spinoziana: su naturalismo. Éste tiene dos sentidos dentro del ámbito práctico. El primero ya se puso de manifiesto en la sección anterior al mostrar que la ética sólo es posible para esa parte de la Naturaleza que es el hombre. El segundo sentido, aludido en el capítulo 5, explica que la ética de Spinoza opte por la alegría y no por la tristeza.

La ética de Spinoza parte del reconocimiento de que los hombres no nacen libres, ni virtuosos, ni felices. La moralidad no tiene lugar en el estado de naturaleza y en este sentido no es algo natural. Al contrario, es una conquista fruto de un esfuerzo y una labor que realiza la razón. De este modo comenzábamos definiendo la ética, esto es, como camino hacia el logro de la libertad, la virtud y la felicidad. Ahora bien, siendo esto así, sigue siendo cierto que la ética de Spinoza es naturalista porque ese esfuerzo y trabajo de la razón es un esfuerzo que no contradice, sino que favorece nuestra naturaleza. De nuevo, valen aquí las palabras de Adriano: “Quería hallar la charnela donde nuestra voluntad se articula con el destino, donde la disciplina secunda a la naturaleza en vez de frenarla.”⁵⁴¹ La ética no debe entenderse como contranaturaleza, lo que significa que no debe entenderse como dirigida a cercenar la parte pasional de la naturaleza del hombre. Tampoco la política debe entenderse así, pues entonces, tal y como advertía Spinoza en el prefacio del *Tratado Político*, nos encontramos con una sátira o bien con una fábula, sólo válida en el siglo dorado de los poetas, esto es, allí donde no hace falta alguna. En el ámbito práctico, las grandes pasiones no tendrían que ser eliminadas, sino únicamente dirigidas y usadas como materia a la que imprimir una forma, como fuerzas a las que hay que darle un sentido. Y ello porque todo “deber ser” impuesto desde fuera y olvidado de la naturaleza real de cada individuo y de su potencia efectiva es vano e inútil, y, en realidad, imposible.⁵⁴² Ahora bien, la cuestión es que sólo la pasión alegre puede ser encauzada virtuosamente, pues solo ella conviene con nuestra naturaleza, sólo ella favorece el deseo por ser que constituye nuestra esencia, en suma, sólo ella puede expresar nuestra naturaleza hasta el punto de hacernos llegar a ser lo que somos. Sin embargo, la tristeza es contraria a nuestra naturaleza, coarta nuestro deseo, y reprime la expresión de nuestra naturaleza hasta el punto de sumirnos en la más profunda impotencia.

También aquel otro significado de “naturalismo” ético que mencionábamos más arriba nos sirve para mostrar, de otra manera, que la ética, tal y como la concibe Spinoza, no puede negar nuestra parte pasional. Y esto, a su vez, nos lleva a poner de manifiesto una nueva característica de la ética spinozista: su independencia de la teología.

Dios no puede padecer. Ése es el principal motivo por el que Dios es amoral, por el que la Naturaleza está más allá del bien y del mal. Eso nos llevaba a concluir en la sección anterior que la ética no es posible sin finitud, sin fragilidad, sin riesgo, y en suma, sin padecimiento, y que, en ese sentido, la ética es naturalista. Ahora lo que se trata de mostrar es que si Dios es amoral, si se suprime ese *largo error* que compromete la ontología

creencias como especificaciones de principios más generales que le darían un fundamento racional. Spinoza, en cambio, señala en la *Ética* el camino hacia una necesaria conversión moral, que la teoría filosófica y moral introduce. Las más de las veces nuestras opiniones morales ordinarias se reafirman después de la conversión, pero unas cuantas son totalmente repudiadas como dependientes de una falsa teoría del espíritu y de una falsa metafísica. Y las opiniones que se reafirman son apoyadas por razones de alguna manera distintas, de manera que el razonamiento práctico queda enteramente reformado después de la ilustración filosófica.

⁵⁴⁰ Esta podría ser la formulación de Spinoza de la pregunta metafísica leibniziana luego retomada por Heidegger: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?

⁵⁴¹ Yourcenar, M., *op. cit.*, p. 53.

⁵⁴² Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud...”, ed. cit., p. 42.

entera,⁵⁴³ la ética se piensa sin teología. “Con la desaparición del Dios personal (...) termina también la moral teológico-política, fundada sobre el deber de rendir cuentas a él o a sus representantes terrenos de la conducta de cada uno. La obediencia a los mandamientos de Dios cesa así de representar la base de la ética. Los sustituye la realización de sí mismos según el grado de *cupiditas* de cada uno. Por lo tanto, Spinoza no sostiene *conviértete en el que Dios quiere*, sino más bien una versión potenciada de la paradoja *conviértete en el que eres*⁵⁴⁴. Su posición se podría formular de esta manera: *llega a ser todo aquello que necesariamente puedes llegar a ser elaborando tus pasiones y tu razón*”.⁵⁴⁵ Y así, se descubre otro falso dilema: Dios o amoralidad, trascendencia o banalidad. No son éstos términos entre los que haya que elegir. Sólo porque hemos abandonado la trascendencia, sólo porque no es fuente de valor ningún Dios trascendente, ni tampoco inmanente, no caemos en la banalidad. Sólo porque padecemos, hay moral.

De este balance de nuestra impotencia y de nuestra potencia, y de este reconocimiento de que nuestros límites son también condiciones de posibilidad⁵⁴⁶, brota la serenidad y con ella la virtud de la fortaleza. Y de esta manera, en último lugar, la ética de Spinoza es una ética de la serenidad, de la aceptación de que no podemos todo, y de la conciencia de que eso no significa que no podamos nada. “Sobrellevamos con serenidad – observa Spinoza- los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos”⁵⁴⁷. Si entendemos eso adecuadamente, sabremos que “en la medida en que conocemos no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.”⁵⁴⁸

La *Ética* de Spinoza es, pues, una ética de la serenidad surgida de la comprensión de la necesidad, y una ética de la libertad, como afirmación de la misma. Ahora bien, esto significa que la tarea de la ética no consiste en cambiar las cosas. Empeñarse en una labor tal sólo conduce a esfuerzos inútiles que producen melancolía. El trabajo de la ética estriba, en cambio, en transformar nuestra mirada sobre la naturaleza y sobre nosotros mismos como parte de ella. La ética es así, y sobre todo, una corrección óptica que lleva a una corrección vital.

No obstante, este punto de vista ha sido objeto de muchas críticas. En primer lugar, puede acusarse a la ética de la alegría de “impasibilidad ante la palmaria crudeza del dolor. Acaso esa capacidad para no dejarse tocar por el dolor sea virtud suprema del sabio o del ontólogo. Pero cuando se nos muere un ser querido o se ultraja una vida poco consuela recordar que Occidente se aflige de sus muertos porque no logra ver la eternidad del Ser o

⁵⁴³ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 35.

⁵⁴⁴ Bodei, R., *Geometría de las pasiones...*, ed. cit., pp. 78-79.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ Refiriéndose a la imbricación entre finitud y valores, y, por tanto, en sintonía con la filosofía spinoziana, dice M. Nussbaum: “No sólo la muerte, sino también otros límites: la vulnerabilidad del ser humano al dolor y la enfermedad, nuestra necesidad de alimento y bebida, nuestra exposición a accidentes de diversos tipos (...). Todas esas cosas, vistas en cierto modo, son limitaciones; y, sin embargo, todas podrían verse plausiblemente como condiciones necesarias de algún tipo de valor específicamente humano.” (*La terapia del deseo*, ed. cit., p. 294.).

⁵⁴⁷ E, IV, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379).

⁵⁴⁸ *Ibid.*

porque su memoria está alienada por siglos de metafísica.”⁵⁴⁹ Ahora bien, Spinoza bien podría responder que “tan anodino es el hombre que nunca padece como grave el que jamás se alegra”⁵⁵⁰. La filosofía spinoziana, y con ella la ética, lejos de ignorar el sufrimiento humano, surge de la constatación de su implacable realidad⁵⁵¹.

En segundo lugar, la ética de la serenidad y de la libertad, como comprensión de la necesidad, puede llevarnos a justificar de tal manera lo que hay, que nos condene a la resignación, al conformismo y a una actitud meramente pasiva ante el mundo. Pero no es cierto que la filosofía spinoziana nos conduzca a un mero contemplar pasivo del mundo. La ética supone, como hemos dicho, cambiar nuestra manera de entender las cosas y ese cambio implica ya una transformación en nuestra manera de vivirlas. Spinoza advierte del peligro de las utopías que ignoran nuestra potencia real⁵⁵² y señala que, en realidad, son ellas las que nos condenan a la pasividad. Y esto porque el que cree poder todo, el que cree poder alterar la necesidad con la que ocurren las cosas y el que cree poder eliminar de manera absoluta el sufrimiento y el dolor humanos, se queda perplejo y sin instrumentos para seguir luchando cuando se ve vencido por la fuerza de las causas exteriores. Spinoza, en cambio, consciente de nuestra realidad y de la realidad, nos provee de comprensión porque es ésta la mayor herramienta con la que contamos para hacer frente a la potencia de las causas exteriores y para no sucumbir en la lucha cuando aquélla nos sobrepasa. Y en cuanto a la justificación de lo que hay, que parece conllevar la ética spinoziana, hay que volver a decir que Spinoza no reduce el valor al ser, pues el ser es amoral. Ya vimos que no hay falacia naturalista en su pensamiento, que su naturalismo no es falaz. Sin embargo, conviene de nuevo volver sobre esta acusación, pues intentando solventarla, logramos dilucidar algo más el sentido del naturalismo ético spinoziano.

3. El naturalismo práctico de Spinoza

Una vez analizadas las características de la ética de Spinoza y una vez mostrado que ésta es una ética naturalista en tanto ética de la pasión, volvemos a encontrarnos con el problema de la viabilidad o, mejor, de la autenticidad y efectividad de la ética spinoziana. Y ello porque ciertas interpretaciones reduccionistas del naturalismo, tanto de carácter intelectualista como fiscalista o biologicista, amenazan con socavar lo propio y genuino de una ética. Para responder, sin embargo, a tal acusación hay que volver a recordar que la pasión, tal y como la concibe Spinoza, es tanto una afección del cuerpo como la idea de esa afección; y que la ética no es una prueba físico-química, ni tampoco una mera cuestión de conocimiento, sino ambas cosas a la vez.

Entre los intérpretes que han reconocido el carácter naturalista de la filosofía de Spinoza, destaca el trabajo de G. Deleuze. Deleuze encuentra una estela de pensamiento

⁵⁴⁹ Ocaña, E., *Sobre el dolor*. Pre-textos, Valencia, 1997, p. 270.

⁵⁵⁰ *Loc. cit.*, p. 271.

⁵⁵¹ En este sentido, ya hemos aludido a la interesante reflexión de P. Cristofolini, según la cual, si Spinoza habla tan poco del dolor es porque sabe que las palabras no pueden impedir si vorágame. Y aún así no hay pesimismo en su filosofía, pues el dolor, como señala Cristofolini, lejos de ser una pasión triste, se inscribe en el horizonte de la sabiduría. (cf. Cristofolini, P., *Spinoza hedonista*, ed. cit., p. 87).

⁵⁵² Para un análisis de la relación entre el pensamiento de Spinoza y la utopía véase Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, ed. cit., capítulos 1, 2 y 3.

naturalista en la filosofía de Spinoza, una “filosofía de la vida” como a veces la denomina él, que “consiste en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, de pecado y la rendición. Lo que la envenena es el odio, comprendiendo también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad. (...) Spinoza no es de los que piensan –afirma Deleuze- que una pasión triste pueda ser buena bajo algún aspecto. Antes que Nietzsche denuncia toda las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida, no vivimos, sólo llevamos una apariencia de vida, no pensamos sino en evitar la muerte, y toda nuestra vida es un culto a la muerte.”⁵⁵³

Hasta aquí suscribimos totalmente la interpretación deleuzeana. El naturalismo que presentamos como hilo conductor del pensamiento de Spinoza, al menos en lo que respecta a su ética, tiene que ver con esta filosofía de la vida que describe Deleuze. La crítica al abuso de la tristeza y la defensa de la alegría, tal y como vimos en el capítulo 4, o el desplazamiento desde un Bien y Mal absolutos, a lo bueno y lo malo relativos, tal y como quedó expuesta en el capítulo 5 y en este mismo, son signos o quehaceres de esa filosofía de la vida, y, en ese sentido, del naturalismo práctico spinoziano. Además, este naturalismo encuentra su raíz en la teoría de las pasiones. Ahora bien, los problemas comienzan cuando se entiende que tal teoría de las pasiones es reducible a una teoría de las afecciones de corte biológico. Y es que nuestra tesis es que el naturalismo de Spinoza tiene un enclave fundamental en la teoría de las pasiones del filósofo, que tiene como una parte fundamental, pero no única, una teoría de las afecciones. De este modo, lo que pretendemos es salvar, por una parte, el riesgo de la falacia naturalista, y sobre todo, el riesgo de interpretaciones reduccionistas de corte biologicista, aunque también, como intentaremos mostrar luego, intelectualista.

Deleuze señala que en la filosofía de Spinoza se define a un individuo no por las nociones abstractas de género y especie, sino por su poder de afección. Pero este poder de afección, según lo entiende Deleuze, además de tener un carácter marcadamente biológico, parece agotar, inadecuadamente según nuestro punto de vista, lo que Spinoza entiende por afecto. Es cierto, como hemos mostrado en el capítulo 3, que hay afectos corporales. Sin embargo, el discurso ético no se escribe sólo con ellos. También se escribe con los afectos del alma, y sobre todo, con los afectos que son del alma y del cuerpo al mismo tiempo. Sin embargo, en la interpretación de Deleuze parece olvidarse esto. Y así, nos ofrece una serie de ejemplos que, según él, muestran lo propio del planteamiento de Spinoza, pero que, bajo nuestro punto de vista, ya no son nada spinozistas. Una garrapata – afirma Deleuze- se define por tres afectos: trepar a lo alto de una rama, dejarse caer sobre el mamífero y buscar la zona pelada y más cálida. Es cierto que Deleuze se refiere con ello a la labor de biólogos y naturalistas posteriores a Spinoza, que definieron los cuerpos, los animales o los hombres por los afectos de que son capaces, y que fundaron lo que hoy llamamos “etología”.

Ahora bien, según Deleuze, la filosofía de Spinoza se inscribe en esta línea de explicación biológica propia de la etología. De este modo, colocar la base del naturalismo práctico en una teoría de las afecciones lleva a Deleuze a encontrar en Spinoza, no sólo ese primer desplazamiento al que hemos hecho referencia antes, de la moral a la ética, sino un segundo movimiento, según creemos excesivo, de la ética a la etología, hasta el punto de identificar una con otra. “La Ética de Spinoza – señala Deleuze- nada tiene que ver con

⁵⁵³ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., pp. 37-38.

una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea, como una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en este plan de inmanencia.”⁵⁵⁴ Y sin embargo, la ética de Spinoza no es sólo una etología. Las raíces de la ética spinozista se encuentran en la teoría de los afectos, que incluye una teoría de las afecciones, pero no se agota en ella. Los afectos y, más concretamente, las pasiones, y con ellas lo bueno y lo malo, tienen una dimensión corporal y, en ese sentido, tienen también un aspecto biológico o físico-químico importante. Pero junto con ese aspecto, y según vimos en el capítulo 3, las pasiones tienen otra dimensión igualmente definitoria que es la dimensión mental. Las pasiones son las afecciones de un cuerpo, pero también las ideas de esas afecciones. Y de ese modo, la ética no sólo recibe su impronta del cuerpo, sino también del conocimiento.

“El naturalismo – tal y como bien explica J. García Leal- implica que los criterios morales no se instauran en un ámbito separado del ser (en un ámbito ideal, como el del deber) y por tanto, no imponen a la acción del hombre una determinación extrínseca a la de la propia naturaleza humana. El deber no es algo desligable del ser. Ahora bien, todo ello no conduce en Spinoza a la desaparición de criterios morales específicos, desaparición que podría producirse al identificar por completo los criterios morales con ciertas inclinaciones empíricas”⁵⁵⁵. Y ello porque el conocimiento también desempeña un papel fundamental en la ética. La razón se encarga de realizar toda una genealogía de las pasiones, esto es, se encarga de distinguir entre aquellas pasiones que se adecuan a nuestra naturaleza y aquellas otras que no lo hacen. Y esta labor de la razón es una tarea fundamental que hay que realizar para abandonar la servidumbre y alcanzar la libertad, la virtud y la felicidad.

Ahora bien, en el intento de subrayar el papel que el conocimiento tiene en la ética spinoziana, hay también otro riesgo que hay que evitar. No hay que hacer una estimación equivocada de lo que puede el conocimiento. El conocimiento, como decíamos en el capítulo 5, es condición necesaria pero no suficiente para lograr el perfeccionamiento moral. Y en este sentido, al igual que antes intentábamos corregir ciertas interpretaciones reduccionistas de corte biologicista, también hay que corregir el extremo intelectualista.

En este sentido, nos gustaría matizar el planteamiento que de manera muy interesante realiza García Leal en un trabajo que lleva por título precisamente “el naturalismo ético de Spinoza” y del que ya hemos citado algunos fragmentos. García Leal reconoce que “si el último criterio moral fuese la alegría-pasión, la moralidad no se diferenciaría finalmente de la tendencia biológica. El naturalismo ético supondría simplemente la renuncia a la ética, pues la ética en nada alteraría la conducta del hombre, entregado a sus inclinaciones empíricas.”⁵⁵⁶ La alegría y la tristeza funcionan inicialmente como criterios morales. Pero el itinerario o perfeccionamiento moral consiste justamente en el tránsito de la pasión a la acción, al desarrollo activo de la propia naturaleza. Y esto está posibilitado por el conocimiento verdadero⁵⁵⁷. De ahí que aunque lo bueno se manifieste siempre como alegría, no será la alegría el criterio determinante de la elección moral. El criterio determinante tendrá que ver fundamentalmente con el actuar de acuerdo con la esencia de cada cual, lo que no supone un mero dejarse llevar por el ser de cada uno, sino un compromiso; pero un compromiso que viene por parte del conocimiento; un compromiso meramente racional.

⁵⁵⁴ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 152.

⁵⁵⁵ García Leal, J. “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., p. 77.

⁵⁵⁶ *Loc. cit.*, p. 79.

⁵⁵⁷ *Loc. cit.*, p. 83.

La fundamentación ontológica de la virtud, y la negación spinoziana de cualquier finalidad extrínseca a la propia esencia, hacen que la virtud sólo sea apetecible por lo que tiene de autoafirmación en la esencia de cada uno. Obviamente, esto conlleva la exclusión de una moral deontológica. “Pero, -continúa el razonamiento de García Leal- también supone que la felicidad aparece como resultado último de la virtud. La virtud es, en el orden de la motivación moral, anterior a la felicidad. Frente a otras éticas de inspiración más o menos aristotélica, la de Spinoza no concibe la virtud como algo asociado a la exigencia primigenia de felicidad. (...) Si la exigencia de felicidad no es la determinación antecedente de la virtud, las pasiones de alegría o de placer, tampoco pueden ser los criterios determinantes de la voluntad moral. El hombre virtuoso no tiene como fin la alegría o el placer, no los busca por sí mismos. Aunque eso sí, ellos son el resultado de la virtud, y pueden cumplir *a posteriori* la función de índices reveladores de la práctica virtuosa.”⁵⁵⁸

Ahora bien, lo que nosotros queremos señalar es que, aunque esta tesis es cierta, no es completa. Ha de subrayarse, junto con la importancia del conocimiento, la importante función que la pasión desempeña en el itinerario ético spinozista, para no incurrir en reduccionismos, esta vez, de corte intelectualista⁵⁵⁹. Además, atribuirle a la pasión un papel ético tan importante como el del conocimiento no implica necesariamente un reduccionismo biologicista. En este sentido, nos parece conveniente subrayar el papel de la pasión en los siguientes aspectos.

En primer lugar, y en relación con la idea de que la alegría o el placer son un resultado, un índice que sólo *a posteriori* revela que la acción es virtuosa, habría que añadir que la pasión alegre es no sólo resultado, sino también un medio para alcanzar la virtud, tan digno ontológicamente y tan importante éticamente como el conocimiento. En tanto pasión, la alegría es, al igual que el conocimiento, un componente fundamental del itinerario ético que nos traza Spinoza. La razón por sí misma no puede transformar ninguna pasión en acción. Hace falta también la potencia o la fuerza de la pasión alegre para combatir las tristezas que nos sumen en la impotencia y la esclavitud. A los afectos se los combate con otros afectos contrarios y de signo más fuerte. El conocimiento es necesario para seleccionar y potenciar nuestros encuentros con aquellos modos que, en virtud de las propiedades que tienen en común con nosotros, nos afectan de manera alegre. De este modo, una vez que estamos instalados en el suelo de la pasión dichosa, podemos empezar a caminar, con ayuda de nuestra razón, hacia la libertad, la virtud y la felicidad. Pero hace falta la *virtud* de la pasión alegre para que el hombre pueda transitar ese camino ético. Hace falta pasión.

Además, y en segundo lugar, cuando la alegría es un afecto activo, no sólo tiene un papel instrumental que desempeñar en la conquista de la virtud, sino que ella misma forma parte de la virtud. La dicha activa es un elemento constitutivo de la virtud, y no sólo una manifestación o resultado de la práctica virtuosa. La virtud spinozista no es sólo conocimiento, es potencia y, en cuanto tal, incluye como una dimensión insoslayable suya la *virtus*, la potencia, de la alegría activa misma. Así tratamos de mostrarlo en nuestra lectura del *amor Dei* spinoziano, referido al cuerpo y al alma, y en el que, según nos decía Spinoza, reside nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad.⁵⁶⁰ Y así, tal y como

⁵⁵⁸ *Loc. cit.*, p. 80.

⁵⁵⁹ No es éste el caso de la interpretación de García Leal, que reconoce que la razón no es autosuficiente y que las pasiones, aunque sólo sean resultados e índices *a posteriori* de la acción virtuosa, tienen un papel que desempeñar en la ética; aunque, como decimos, en esta interpretación el énfasis se pone en el conocimiento.

⁵⁶⁰ E, V, 36, schol. (Geb. II, 303) (419).

argumentábamos en el capítulo 5, la alegría activa es un elemento constitutivo de este amor intelectual de Dios, que tiene, de este modo, un componente afectivo fundamental.

Además, entre la libertad, la felicidad y la virtud spinozianas hay un vínculo mucho más fuerte del que en principio reconoce García Leal. La felicidad no es el resultado último de la virtud, ni la virtud es anterior a la felicidad en el orden de la motivación moral. Felicidad y virtud son una misma cosa, afirma Spinoza⁵⁶¹. Su planteamiento es mucho más afín al aristotélico de lo que en principio se reconoce. La virtud está asociada a la felicidad hasta el punto de que pueden identificarse, y de ambas, es constitutiva la afectividad⁵⁶².

El criterio moral que se busca para no incurrir en la falacia naturalista tiene que ver, pues, con un compromiso racional, pero también afectivo. Y ello no implica necesariamente volver a planteamientos falaces ni reduccionistas. Y es que la afectividad, y la ética que encuentra en ella uno de sus fundamentos, es natural en un cierto sentido, pero en otro sentido no lo es. Lo afectivo tiene que ver, como hemos tratado de mostrar desde el capítulo 1, no con la *Natura naturans*, sino con la *Natura naturata*. Tiene que ver con lo que es parte de la Naturaleza, y no con la Naturaleza como Todo. Tiene que ver con lo que es finito. De este modo, no puede decirse que sea de la Naturaleza sin más de la que se deriva el valor, puesto que Naturaleza es también Dios y él es impassible y amoral. Sólo para los modos finitos es posible la ética. Éste es el sentido que sigue el naturalismo spinoziano y que no incurre ni en biologicismos ni en intelectualismos, y que tiene que ver con una óptica cauta que contempla a esos seres de condición intermedia, situados entre los que pueden todo y lo que no pueden nada, sólo en relación a los cuales tiene sentido la ética; seres finitos que encuentran en su padecimiento, su posible obrar; en sus límites, sus condiciones de posibilidad.

⁵⁶¹ “Beatitudo non est virtutis præmium; sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.” E, V, 42 (Geb. II, 307) (427).

⁵⁶² “Es preciso distinguir entre la fórmula moral y religiosa (*Sed en primer lugar humildes y veréis cómo surge la felicidad*), y la fórmula jubilosa (*Sed en primer lugar felices y necesariamente seréis humildes*). La segunda fórmula es más segura que la primera porque la alegría garantiza la humildad (Nietzsche), mientras que la humildad no garantiza la alegría (Pascal). Matiz cronológico y psicológico de importancia, que significa que la más profunda sabiduría no recomienda que seamos primeramente humildes, sino primeramente felices.” (Rosset, C., *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica*. Taurus, Madrid, 1974, pp. 316-317). Esa sabiduría profunda a la que se refiere Rosset es también la spinozista.

CUARTA PARTE:
NATURALISMO Y ANTINATURALISMO
EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Capítulo 7. LA LECTURA ANTINATURALISTA DEL LIBRO V DE LA *ÉTICA*: ETERNIDAD Y PASIÓN.

Y es en el libro V, que no resulta en absoluto el más difícil, aunque sí el más rápido, donde ambos se reúnen, el filósofo y el no-filósofo, como en un solo y mismo ser. Por eso, ¡qué extraordinaria composición la de este libro V! ¡Cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! ¡Y cómo se prepara este abrazo, cómo lo hacen necesario movimientos celestes, movimientos subterráneos que componen a la par los libros precedentes!

Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*

En el capítulo anterior hemos intentado explicar algunas de las dificultades que amenazaban la posibilidad y realidad de una ética en el sistema de Spinoza. El carácter y el sentido del naturalismo práctico, esto es, de la ética de Spinoza como ética de la pasión, también ha sido objeto de nuestra reflexión. Sin embargo, aún queda por afrontar el mayor problema con el que se encuentra la interpretación naturalista de la ontología y la ética de Spinoza, esto es, el libro V de la *Ética* y su tesis acerca de la eternidad del alma. Y es que, tal y como advierte Deleuze, hay dos lecturas del libro V. Dos ritmos. Un ritmo está representado por aquellos fragmentos que apoyaban nuestra interpretación naturalista ética, y en concreto, nuestra tesis de que la ética de Spinoza es una ética de la pasión. Sin embargo, en este mismo libro, sobre todo en sus proposiciones finales, Spinoza introduce una serie de reflexiones que parecen desvirtuar el planteamiento naturalista. ¿Puede el alma ser eterna? ¿Es el sabio inmortal? ¿Somos infinitos finalmente? Y lo que es más importante, ¿supone esta eternidad una erradicación total de la pasión y de la finitud como modos de ser de ese modo que es el hombre? ¿Es posible, pues, que con el conocimiento de tercer género se extirpen completamente las pasiones? ¿Es posible que el alma, considerada en sí sola, tenga un poder absoluto sobre ellas? Éste es el problema que atañe directamente al naturalismo, en la medida en que éste concede un valor ontológico y ético fundamental a nuestra naturaleza finita y pasional. La hipótesis de partida es que, aunque en principio es cierto que el libro V pone en cuestión la coherencia del naturalismo en la filosofía de Spinoza, al menos puede matizarse esa incoherencia y conservar así lo esencial del naturalismo.

1. Ontología de la eternidad.

En el capítulo 5 tuvimos ocasión de reflexionar acerca de la primera parte del libro V de la *Ética* y, en ese sentido, de ofrecer una lectura de este libro en coherencia con el naturalismo y la defensa de lo finito y pasional de las partes precedentes. Esta interpretación encuentra su fundamento en las veinte primeras proposiciones del libro V.

Allí Spinoza pretende determinar qué poder tiene el alma para moderar los afectos. La conclusión, tal y como vimos, es que el poder del alma reside en el conocimiento de los afectos mismos y no en su extirpación; y que este poder, por tanto, es parcial y no absoluto. Spinoza se refiere a ello en varias ocasiones. Así, por ejemplo, en el escolio de la proposición 4 el filósofo advierte que puesto que “nada hay de lo que no se siga algún efecto, y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente, se infiere de ello que cada cual tiene el poder- si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos”⁵⁶³.

Pero es, sin embargo, al final de las veinte primeras proposiciones del libro V donde Spinoza sintetiza con mayor claridad en qué consiste y hasta dónde llega el poder del alma sobre los afectos. “Con esto, - señala Spinoza- he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo el poder que el alma tiene, considerada en sí sola, contra los afectos. Por ello, es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: *primero*, en el conocimiento mismo de los afectos; *segundo*, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente; *tercero*, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente; *cuarto*, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios; *quinto*, en el orden –por último- con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí. (...) Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo, este tercer género de conocimiento cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte del alma.”⁵⁶⁴

Con todo ello, Spinoza da por concluida su reflexión *en lo que atañe a esta vida presente*. A continuación, sin embargo, emprende la tarea de desentrañar la cuestión del poder del alma sobre los afectos en lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo.⁵⁶⁵ Con esta afirmación, sin embargo, se plantea un problema de coherencia entre el libro V y las partes precedentes de la *Ética*, en concreto, con la actitud naturalista que confiere a lo finito y lo pasional una dimensión ontológica y ética fundamental, y que, según hemos mostrado, caracteriza a la filosofía de Spinoza y particularmente a los cuatro primeros libros de la *Ética*. De este modo, el problema que plantean estas proposiciones finales puede enunciarse con las siguientes preguntas:

En primer lugar, ¿cómo es posible que el alma humana pueda considerarse sin relación al cuerpo y ser eterna? ¿Cómo ha de entenderse esta eternidad? Y, en segundo lugar, ¿supone esta parte eterna del alma una erradicación absoluta de las pasiones? ¿Supone esta eternidad una condena de la finitud y de lo pasional? Si la respuesta a esta última pregunta es positiva, se pone en peligro la actitud naturalista de Spinoza porque con ello se estaría cuestionando finalmente el valor ontológico y ético de lo pasional y lo finito, de lo que es una parte de la Naturaleza, que es precisamente uno de los rasgos de la actitud naturalista tal y como la hemos definido.

⁵⁶³ E, V, 4, schol. (Geb. II, 283) (390-391).

⁵⁶⁴ E, V, 20, schol. (Geb. II, 293-294) (404- 406).

⁵⁶⁵ E, V, 20, schol. (Geb. II, 294) (406).

1.1. ¿Qué significa ser eterno? ¿Puede el alma humana ser eterna?

La proposición 23 es una de las proposiciones principales donde se plantea este problema. Allí Spinoza afirma claramente que el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno. El alma tiene partes. Y, al menos, una parte de ella es eterna. Pero, ¿qué es este algo que es eterno?

En la demostración de la proposición 23 se afirma lo siguiente: “In Deo datur necessario conceptus, seu idea, quæ Corporis humani essentiam exprimit, quæ propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam Mentis humanæ pertinet. Sed Menti humanæ nullam durationem, quæ tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualem existentiam, quæ per durationem explicatur, et tempore definiri potest, exprimit, hoc est, ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod æterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad Mentis essentiam pertinet, æternum.”⁵⁶⁶ De este modo es en la idea *sub specie æternitatis* de la esencia del cuerpo humano en lo que consiste ese algo eterno del alma. Así lo aclara Spinoza en el escolio de esa misma proposición 23. “Esa idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es, como hemos dicho, un determinado modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno.”⁵⁶⁷ Y en este mismo sentido vuelve a decir en la demostración y el escolio de la proposición 31 que el alma es eterna en cuanto concibe la esencia de su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. Pero, ¿qué significa concebir desde la perspectiva de la eternidad?

Spinoza lo explica con “claridad meridiana” en el escolio de la proposición 29. “Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.”⁵⁶⁸

No obstante, aquí habría que hacer una serie de distinciones importantes⁵⁶⁹. En primer lugar, la eternidad es una característica propia de Dios o de la Sustancia. Y así, Spinoza no habla de eternidad sólo en el libro V, sino también en el libro I. Tanto aquí como allí, el contenido de la eternidad tiene que ver fundamentalmente con la necesidad. Pero no sólo con ella, sino también con lo que se resiste a perecer⁵⁷⁰. En este sentido, cuando Spinoza habla de la eternidad de Dios, hay un adjetivo que lo acompaña siempre, y que marca no la relación con el tiempo, sino precisamente la dimensión de lo inalterable, aquello sobre lo que la erosión del tiempo no tiene lugar. Lo eterno no es sólo lo que no perece, sino también lo que no puede perecer. Para que una cosa sea eterna no hace falta solo que sea necesaria, sino que no encuentre impedimento su existencia. En este sentido es relevante la demostración de la proposición 30 donde Spinoza afirma que la eternidad es

⁵⁶⁶ E, V, 23, dem. (Geb. II, 295) (408).

⁵⁶⁷ E, V, 23, schol. (Geb. II, 295) (409).

⁵⁶⁸ E, V, 29, schol. (Geb. II, 298) (413).

⁵⁶⁹ En este sentido el excelente trabajo de P.- F. Moreau sobre la experiencia y eternidad en Spinoza es de suma relevancia y nos servirá de gran ayuda en lo sucesivo. (cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ed. cit., especialmente, pp.489-550).

⁵⁷⁰ Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 509.

la esencia misma de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria⁵⁷¹. Si esto es así, el contenido primero de la idea de eternidad es la potencia de existir. No el simple hecho de existir, sino la plenitud afirmativa de la existencia. Cada vez que Spinoza toma en consideración la eternidad en sí misma, no se contenta con mencionar la necesidad: hay que introducir igualmente la idea de existencia⁵⁷².

No es suficiente, sin embargo, enunciar que la existencia se articula con la necesidad. Y ello porque esto es válido para la eternidad de la Sustancia, pero no para el hombre. Y sin embargo, Spinoza ha afirmado que hay una parte de su alma que es eterna. Hace falta, pues, pensar cómo la articulación entre existencia y necesidad se expresa para dar cabida al estatuto de los diferentes modos, y, en particular, del alma humana. Y entonces hay que efectuar una distinción complementaria, a saber, la distinción entre ser eterno y ser una verdad eterna. Spinoza no los considera equivalentes. Hay que distinguir al menos tres categorías⁵⁷³:

- 1) las cosas que no son verdades eternas (la existencia de los modos finitos)
- 2) las cosas eternas (Dios; los modos infinitos; ciertas ideas)
- 3) las cosas que son verdades eternas, pero que no son eternas (la esencia de los modos finitos).

Spinoza señala en varias ocasiones, no que las esencias de las cosas son eternas, sino que son verdades eternas⁵⁷⁴. Y es de esta distinción de la que depende la coherencia entre los libros I y II, de una parte; y la segunda parte del libro V, de otra. La idea es que Spinoza nos dice que eterno es sólo Dios; nosotros, modos finitos, somos verdades eternas. Nuestra esencia no es eterna precisamente porque no implica necesariamente la existencia.⁵⁷⁵ Ella tiende a la existencia, pero tiene que enfrentarse continuamente a otras cosas que se le oponen. Su esencia no es una plenitud de existencia. Ahora bien, hay ciertas ideas que son eternas y no meramente verdades eternas. Hay una parte de nuestra alma, nos ha dicho Spinoza, que es eterna. Esto plantea, además, un problema adicional, que no hemos mencionado aún, y que tiene que ver con la coherencia entre el libro V y la tesis de la unidad, simultaneidad y correspondencia entre el cuerpo y el alma que expone Spinoza en el libro II y que fue objeto de análisis en el capítulo 2. Allí se afirma claramente que el alma y el cuerpo son dos modos de una misma cosa. Y, sin embargo, ahora en el libro V se nos dice que hay una parte del alma que no muere con el cuerpo y que es eterna. ¿Cómo es posible esto?

De nuevo hay que recurrir a la tesis del no isomorfismo total entre el alma y el cuerpo. La proposición 7 del libro II no dice que el modo de existencia de las cosas sea el mismo que el de las ideas; lo que afirma es que la conexión de sus causas es la misma. Esta conexión de las causas toma en cada atributo la disposición propia de este atributo. Y entonces es posible que, si esta disposición lo permite, a un modo precedero corresponda un modo eterno, siempre que la conexión de sus causas permanezca igual⁵⁷⁶. Dicho de otro modo, la realidad se manifiesta bajo dos disposiciones diferentes: del lado de la Extensión, la esencia de un modo finito no es eterna, pero ella constituye una verdad eterna; del lado

⁵⁷¹ E, V, 30, dem. (Geb. II, 299) (414).

⁵⁷² Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit, pp. 509-510.

⁵⁷³ *Loc. cit.*, p. 511.

⁵⁷⁴ "Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas." E, I, 17, schol (Geb. II, 63) (71). Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 511.

⁵⁷⁵ Cf. Rousset, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Vrin, Paris, 1968, p.29

⁵⁷⁶ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 514.

del Pensamiento, la idea de esta esencia no es solamente una verdad eterna: ella es un modo eterno⁵⁷⁷.

Así pues, ya podemos entender más claramente a qué se refiere esta eternidad del alma: no a la esencia del modo finito, que es sólo una verdad eterna, ni tampoco a la existencia de ese modo finito que no es ni siquiera una verdad eterna, sino a la idea de la esencia del cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad, que es un modo eterno. Tal y como bien explica Spinoza en el escolio de la proposición 23 “nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna”⁵⁷⁸. En el plano de la extensión, el hombre no es en ningún sentido eterno; en el plano del pensamiento, y parcialmente, sí lo es. Y, además, hay aún otro sentido en el que no sólo es eterno, sino que puede lograr serlo de manera propia y activa.

En este sentido, hay que añadir una distinción más. Hay que distinguir entre el ser eterno que es común a todas las almas y el ser eterno que es propio del alma humana; hay que distinguir entre el ser eterno pasivo y el ser eterno activo⁵⁷⁹. En cuanto a la primera perspectiva, común a todas las almas, la cuestión es, tal y como hemos visto, que las esencias de las cosas no son eternas, pero son verdades eternas; y las ideas que le corresponden en el atributo Pensamiento a estas verdades eternas presentan este carácter de eternidad en sentido estricto. Si la esencia del cuerpo es una verdad eterna, y el alma es la idea de esta verdad eterna, entonces, y en esa medida, el alma es eterna. Pero esto no nos dice nada específico del alma humana. No es suficiente para distinguir la eternidad spinozista de la tesis clásica de la separación del intelecto agente.⁵⁸⁰ ¿Cómo es posible, pues, que los hombres, o ciertos hombres, puedan ir más allá de esta “eternidad” común? Para responder a estas cuestiones hay que apelar a un segundo punto de vista, donde no ya la esencia del cuerpo, sino el conocimiento va a jugar un papel fundamental.

Esta eternidad “diferencial” va a definirse, pues, no con relación a la esencia del cuerpo, como en el caso de la eternidad “común”, sino con relación al conocimiento que el alma tiene de Dios, de las cosas y de ella misma.⁵⁸¹ Y así, volvemos a encontrarnos con el cuerpo como fundamento de la eternidad de una parte del alma, pero no en su esencia, sino en la mayor o menor multiplicidad de sus aptitudes. En la proposición 39 del libro V no se duda en afirmar que “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna,”⁵⁸² recordando así esa otra afirmación del libro II que dice que “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez.”⁵⁸³ Aquí estamos sobre el terreno específico del alma humana, a saber, el conocimiento de segundo o de tercer género. De este modo, cuanto más se desarrolla éste, es decir, cuanto más conocemos la necesidad que recorre toda la Naturaleza, más va creciendo la parte eterna del alma. Tal y como explica Vidal Peña en la nota 18 a la traducción castellana de la *Ética*, quien conoce muchas cosas está más cerca de percibir cuál es la posición que él mismo ocupa en el orden impersonal y eterno de las esencias.⁵⁸⁴ Y así, se transita desde

⁵⁷⁷ Es lo que funda la diferencia de posibilidades que A. Matheron ha llamado una “distorsión” y que permitirá que a la mortalidad del cuerpo se yuxtaponga la eternidad parcial del alma, sin ruptura de esta unidad en la conexión de las causas (cf. *Individu...*, ed. cit., p. 25).

⁵⁷⁸ E, V, 23, schol. (Geb. II, 296) (409).

⁵⁷⁹ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., pp. 537-538.

⁵⁸⁰ *Loc. cit.*, p.538.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² E, V, 39 (Geb. II, 304) (422).

⁵⁸³ E, II, 13, schol. (Geb. II, 97) (129).

⁵⁸⁴ Nota 18 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 422.

una eternidad de alguna manera pasiva, que es común a todas las ideas de las esencias, a una eternidad activa en la que el alma expresa directamente por su potencia de pensar, la necesidad divina.⁵⁸⁵

Ahora bien, si el fundamento de esta eternidad no es ya la esencia del cuerpo, sino su capacidad de afección, entonces no sólo el conocimiento sino también las pasiones y los afectos vuelven a ser de suma relevancia para lograr la eternidad. Ésta es la tesis que queremos subrayar porque con ello se puede atenuar la acusación de incoherencia del libro V con los anteriores y, así, de incongruencia con el naturalismo que, tal y como venimos defendiendo, es propio de la filosofía de Spinoza. Antes, sin embargo, conviene plantear el problema con más detenimiento y profundidad.

1.2. Eternidad y pasión.

¿Implica el tercer género de conocimiento y esta eternidad activa una extirpación de las pasiones? ¿Es posible aún algún afecto del alma? Hay una serie de proposiciones del libro V que parecen afirmar que la eternidad del alma implica una erradicación total de las pasiones, de modo que el naturalismo en tanto defensa de nuestra naturaleza pasional y finita, dejaría de ser, en este último libro, un rasgo propio de la filosofía spinoziana. En este sentido, la proposición 34 señala que el alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo pues “un afecto es una imaginación en cuanto que revela la imaginación actual del cuerpo.”⁵⁸⁶ A esta afirmación se suma todo un grupo de proposiciones donde Spinoza muestra que la parte eterna del alma es el entendimiento y no la imaginación, que es, sin embargo, su parte preecedera. Además, en todo este razonamiento, Spinoza añade una tesis de carácter no tanto descriptivo sino valorativo, que dice que esa parte que perece con el cuerpo es menos importante que esa parte que permanece, y ello independientemente de la magnitud de la parte del alma que es eterna. ¿Por qué? Porque el alma es tanto más perfecta cuanto más obra, y la parte eterna del alma es precisamente “el entendimiento, sólo en cuya virtud se dice que obramos; en cambio, la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación, sólo en cuya virtud se dice que padecemos”⁵⁸⁷.

Así pues, hay una parte del alma, a saber, el entendimiento, que es eterna y que tiene más importancia que la parte imaginativa o pasional del alma⁵⁸⁸. Con ello, parece que se ha echado por tierra lo más propio de la actitud naturalista, que había coloreado las cuatro primeras partes de la *Ética*. Y así Spinoza es capaz en estas proposiciones del libro V de minusvalorar, y casi despremiar, esa parte de nuestra alma, de nuestra naturaleza, que tiene que ver con lo corporal, finito y pasional, para darle prioridad ontológica a esa otra parte, intelectual, que nos acerca mucho a Dios, y a toda una serie de prejuicios que vuelven a comprometer a la ontología y a la ética entera.

⁵⁸⁵ Cf. Moreau, P. –F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 539.

⁵⁸⁶ E, V, 34 y dem. (Geb. II, 301) (417).

⁵⁸⁷ E, V, 40, corol. (Geb. II, 306) (424-425).

⁵⁸⁸ J. Carvajal, en el trabajo anteriormente citado, ha mostrado el vínculo fundamental que existe entre imaginación y afectos a través del tiempo. De este modo, señala que “la concepción inadecuada de la naturaleza y el orden de las cosas *en relación con cierto tiempo y cierto lugar* constituye una pieza clave para la explicación de los afectos pasionales.” (Carvajal, J. “El tiempo y la economía afectiva en Spinoza”, ed. cit., p. 30.)

Ahora bien, junto con estas proposiciones, hay otros textos del mismo libro V donde Spinoza matiza la tesis anterior y concede a la pasión y al afecto un rol que desempeñar en la eternidad. Retomando, pues, lo que decíamos anteriormente acerca de la eternidad propiamente humana, basada en el conocimiento, nos gustaría subrayar a continuación, en un intento de salvar la coherencia de la *Ética* de Spinoza, el papel positivo que, también en este libro V, se atribuye no sólo a los afectos, sino incluso a las pasiones mismas.

En este sentido, la proposición 38 especifica, en la línea argumentativa de los libros III y IV de la *Ética*, que los afectos que son excluidos por la eternidad son los malos, esto es, los tristes. Y así afirma que “cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme la muerte.”⁵⁸⁹ En la demostración de esta proposición podemos leer también que “la esencia del alma consiste en el conocimiento; así, pues, cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece, y, consiguientemente, tanto mayor es la parte de ella que dejan intacta los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, los afectos malos. Y así, cuantas más cosas entiende el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que no sufre daño, y, por consiguiente, tanto menos padece por causa de los afectos.”⁵⁹⁰ Además, en el escolio de esta proposición aclara que es en virtud de ello que puede decirse que la parte del alma que perece con el cuerpo carece de importancia por respecto a lo que del alma permanece, a saber, porque del tercer género de conocimiento surge el mayor contento que puede darse.

Pero es en la ya citada proposición 39 donde este vínculo entre afecto y eternidad se muestra de modo más claro. Spinoza afirma claramente allí que “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna.”⁵⁹¹ Y de nuevo, en la demostración de esta proposición, vuelve sobre la idea de que son los afectos tristes los que deben ser excluidos; no todos los afectos. “Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchas cosas, - explica Spinoza- es muy poco dominado por los afectos que son malos, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, de este modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, y, por consiguiente, tiene el poder de conseguir que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios; en virtud de ello sucederá que será afectado de un amor hacia Dios, que debe ocupar o constituir la parte mayor del alma, y, por ende, tiene un alma cuya parte mayor es eterna.”⁵⁹² Aquí se introduce la cuestión importante del *amor Dei* que es de suma relevancia para el tema de los afectos. Pero antes hay que decir algo más acerca de esta relación directamente proporcional entre la mayor capacidad de afección (alegre) del cuerpo y la mayor eternidad del alma. Y ello porque de aquí se pueden extraer dos tesis importantes para la pregunta que nos hacíamos acerca de la posible extirpación de las pasiones y de los afectos que supondría la eternidad spinozista.

En primer lugar, la proposición 39 muestra el papel del cuerpo, y más concretamente, de su capacidad de afección, en la eternidad del alma. Un cuerpo apto tiene como correspondencia un alma cuya mayor parte es eterna. De este modo, la capacidad corporal de afectar y ser afectado no es irrelevante para la eternidad del alma. Y de ahí que la pasión, que es también una afección del cuerpo, tampoco lo sea, pues puede tener, como

⁵⁸⁹ E, V, 38 (Geb. II, 304) (421).

⁵⁹⁰ E, V, 38, dem. (Geb. II, 304) (421-422).

⁵⁹¹ E, V, 39 (Geb. II, 304) (422).

⁵⁹² E, V, 39, dem. (Geb. II, 305) (423).

el cuerpo, un papel positivo que desempeñar, al menos, en el camino que nos lleva a ella. Por tanto, de nuevo puede apreciarse aquí que la distinción entre pasión triste y pasión alegre es fundamental. Un cuerpo apto para muchas cosas es un cuerpo cuyas afecciones no son contrarias a su naturaleza, y esto, según vimos, incluye no sólo a las alegrías activas sino también a las pasivas, esto es, incluye a las pasiones alegres mismas. Spinoza reconoce no sólo el carácter ineliminable de la pasión, sino que incluso le concede una *virtus* benefactora en el itinerario ético que él traza hacia la libertad, la virtud y la felicidad, y, según podemos añadir ahora, hacia la eternidad. Un cuerpo apto para muchas cosas es un cuerpo con una gran capacidad de afectar y también de ser afectado por pasiones alegres, es decir, por pasiones que lejos de ser contrarias a nuestra naturaleza, la potencian, la secundan y la expresan hacia lo mejor. Y ese cuerpo- tal es la afirmación naturalista spinoziana- va unido a un alma cuya mayor parte es eterna; no es causa de la eternidad del alma, puesto que no hay interacción causal entre cuerpo y alma, pero es su contrapartida.

No obstante, aquí habría que distinguir una vez más entre el camino y la meta. Al igual que dijimos a propósito del libro IV, en el itinerario ético hacia la libertad, virtud y felicidad, la fuerza de la pasión alegre es fundamental para avanzar y, así, sin ser ella misma virtud o felicidad o libertad, la pasión alegre nos lleva hasta ellas. En un segundo momento, y ya con ayuda del trabajo conjunto de la razón y la pasión alegre, ésta se transforma en una dicha activa, y, en este caso, se puede afirmar que las alegrías activas son un elemento constitutivo, aunque no único, de esa libertad, virtud y felicidad. Para avanzar en nuestro camino ético la pasión alegre resulta fundamental; en la meta no ya la pasión alegre, pero sí la dicha activa en la que se ha transformado, gracias al trabajo de la razón, resulta igualmente imprescindible. Pues bien, lo mismo ocurre en el caso de la eternidad. La pasión alegre no es, desde luego, un elemento definitorio de la eternidad, pero sí nos conduce a ella. Hace falta tener un máximo de afecciones alegres, primero pasivas y luego activas, para ser libres, virtuosos, felices y eternos, aunque sólo sea parcialmente. La eternidad que es propia del alma humana es resultado del conocimiento y del afecto que definen el itinerario que ha trazado Spinoza en los libros IV y V. La eternidad es resultado de ese camino y de lo que lo constituye, aunque ella misma no se defina por esos elementos. La pasión alegre no define nuestra eternidad, pero sí nos lleva hacia ella.

Pero, ¿y la dicha activa? ¿Se puede decir no que la pasión alegre pero sí la dicha activa forma parte de la eternidad? ¿Podría la eternidad spinozista “activa”, la que no es común a todas las almas, encontrar en un afecto activo un elemento constituyente? Si así fuese, desde luego no podría ser un afecto común, sino que tendría que satisfacer ciertas condiciones: tendría que estar referido sólo al alma y no al cuerpo y, sobre todo, tendría que ser un afecto eterno. El *amor intellectualis Dei*, tal y como viene caracterizado a partir de la proposición 20 reúne estos requisitos. Y entonces, ¿puede decirse de nuevo que en la meta misma, en la eternidad misma, vuelven a encontrarse los afectos activos?

Nos gustaría plantear como hipótesis, pues somos conscientes de la dificultad de mantener una tesis tal, que el amor intelectual es un afecto, un afecto sólo del alma y no del cuerpo, un afecto activo y no pasivo, el afecto más activo y más constante de que somos capaces, un afecto eterno. En la demostración de la proposición 39 antes citada leíamos que “quien tiene un cuerpo apto para hacer muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, de este modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, y, por consiguiente, tiene el poder de conseguir que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios; en virtud de ello sucederá que será afectado de un

amor hacia Dios, que debe ocupar o constituir la parte mayor del alma, y, por ende, tiene un alma cuya parte mayor es eterna.”⁵⁹³ El caso es que Spinoza nos habla de un amor de Dios naturalista en las primeras proposiciones del libro V. Allí nos dice, tal y como vimos en el capítulo 5, que este amor brota de conocernos a nosotros mismos clara y distintamente, lo que incluye el conocimiento de nuestros afectos. Y lo que resulta más interesante es que se nos dice también que “este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo, y es mantenido por todas ellas; por tanto, debe ocupar el alma en grado máximo.”⁵⁹⁴ Sin embargo, éste es sólo uno de los dos aspectos que tiene este amor de Dios, pues éste puede considerarse en cuanto referido al cuerpo y al alma, como vimos en el capítulo 5, o sólo al alma. Y en este segundo caso, advierte Spinoza, nos encontramos con un amor eterno. Así, podemos leer en la proposición 33 que “Amor Dei intellectualis qui ex tertio cognitionis genere oritur, est æternus.”⁵⁹⁵ Este amor es el único amor eterno.⁵⁹⁶ En este mismo sentido, en la demostración de la proposición 37 Spinoza nos explica que el amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que ésta es considerada como una verdad eterna, por medio de la naturaleza de Dios. Y de ahí que no haya nada en la naturaleza que sea contrario a ese amor intelectual.

También en esta segunda lectura del *amor intellectualis Dei* se lo presenta como alegría, aunque Spinoza advierte de la cautela con la que hay que emplear ahora este término. En el escolio de la proposición 36 nos dice, pues, que nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad, consiste en un constante y eterno amor a Dios. “Este amor o felicidad –aclara Spinoza– es llamado “gloria” en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente “contento del ánimo”, que no se distingue en realidad de la gloria. Pues en cuanto se refiere a Dios, es una alegría – permítasenos emplear aún este vocablo – acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma.”⁵⁹⁷

En definitiva, el amor intelectual de Dios es una alegría, referida sólo al alma. Es la mayor alegría posible, la más constante, la única alegría eterna. De este modo, parece que hemos encontrado en este *amor intellectualis Dei* este afecto peculiar que buscábamos como posible elemento constitutivo de la eternidad “activa” que puede lograr el hombre a través del conocimiento. Hemos advertido antes que esta idea más que una tesis es una hipótesis verosímil. Pues somos conscientes de las dificultades que entraña.

En este sentido, en la proposición 35 y 36 Spinoza dice algo que, como mínimo, resulta inquietante. En estas proposiciones el filósofo menciona la idea de un Dios amante. “Dios se ama a sí mismo – escribe– con un amor intelectual infinito”⁵⁹⁸. Y “el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.”⁵⁹⁹ En el corolario de esta misma proposición se puede encontrar una cierta explicación de esta tesis de un Dios amante. Spinoza parece querer decir allí que el amor

⁵⁹³ E, V, 39, dem. (Geb. II, 305) (423).

⁵⁹⁴ E, V, 16, dem. (Geb. II, 290-291) (401- 402).

⁵⁹⁵ E, V, 33 (Geb. II, 300) (416).

⁵⁹⁶ “Hic sequitur nullum Amorem præter Amorem intellectualem esse æternum.”E, V, 34, corol. (Geb. II, 301) (418).

⁵⁹⁷ E, V, 36, schol (Geb. II, 303) (419-420)

⁵⁹⁸ E, V, 35 (Geb. II, 302) (418).

⁵⁹⁹ E, V, 36 (Geb. II, 302) (418-419).

de Dios hacia los hombres, del que hablan las Escrituras, no es sino el amor intelectual del alma hacia Dios; que “el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa.”⁶⁰⁰ Ahora bien, si puede mantenerse esta tesis, ¿puede aún pensarse que este *amor intellectualis Dei* es un afecto activo?

En la demostración de la proposición 36 se nos dice algo que parece confirmar que así es. “Este amor del alma- nos advierte Spinoza- debe referirse a las acciones del alma; y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa, es decir, es una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo.”⁶⁰¹ El amor intelectual de Dios es una acción, un afecto activo racional, constante y eterno, del alma que conoce a Dios; del alma que conoce la esencia, el fundamento de las cosas singulares, su necesidad, y que en virtud de este conocimiento, goza de la mayor perfección de la que es capaz. Esto es lo que podemos deducir de la demostración de la proposición 35 en la que se nos explica que lo que se considera amor intelectual tiene que ver con el gozar de una infinita perfección acompañada por la idea de Dios como causa.⁶⁰²

Aún así, y a pesar de estos esfuerzos, somos conscientes de los problemas que entraña mantener una tesis tal, esto es, mantener que el amor intelectual de Dios referido sólo al alma, es un afecto y que en esa medida, la eternidad “activa” del alma humana, fruto de su conocimiento, encuentra en esta afectividad peculiar un elemento constitutivo. Y ello porque considerar que un afecto puede ser eterno y, en ese sentido, no sólo necesario sino incorruptible, parece que trasciende las fronteras de lo vulnerable y finito que es la dimensión en la que la afectividad encuentra su lugar natural. La idea de transición, que es propia del afecto, y que todavía podíamos encontrar en la felicidad spinoziana y en el amor intelectual de Dios referido al cuerpo y al alma, en función de lo arduo de la adquisición y la permanencia en esta felicidad, ¿puede todavía encontrarse en esta otra lectura del amor intelectual de Dios, referido sólo al alma y eterno? ¿Es posible que haya transición en algo eterno? ¿No se ha perdido en este amor intelectual de Dios lo más propio de la afectividad en cuanto tal? Hemos dicho que se trata de un afecto activo peculiar; pero ¿sigue siendo esta afectividad ese modo humano de ser de la que nos habla el libro III? ¿O más bien se trata de algo divino? Este gozar de una perfección máxima en la que consiste el amor intelectual del alma, ¿no nos convierte en dioses? ¿Nos hemos alejado tanto de lo humano que lo corruptible, finito, vulnerable y frágil ya no están, ni siquiera, parcialmente presentes? ¿Queda aquí algo de los afectos y de la dimensión ontológica y ética que se les concedía en los libros anteriores? Es decir, ¿queda algo de los afectos como expresión de ese modo de ser humano finito y de lo bueno y lo malo relativos al hombre?

Para elaborar un atisbo de respuesta a estas cuestiones es conveniente referirse al sentimiento de eternidad, al que también Spinoza hace mención en el libro V, y que es de suma relevancia para dilucidar este posible vínculo entre afectos y eternidad. Este sentimiento de eternidad, que guarda ciertas semejanzas con el amor intelectual de Dios sin identificarse con él, sólo tiene lugar sobre el horizonte de lo finito y de lo pasional. De este modo, nuestra tesis es que Spinoza tras elevarse hacia un lugar inquietante donde caben dioses amantes y hombres divinizados, vuelve a poner el ancla en la naturaleza humana

⁶⁰⁰ E, V, 36, corol. (Geb. II, 302) (419).

⁶⁰¹ E, V, 36, dem. (Geb. II, 302) (419).

⁶⁰² Cf. E, V, 35, dem. (Geb. II, 302) (418).

finita y en la actitud naturalista que ha caracterizado a su filosofía en los libros precedentes.

2. El sentimiento de eternidad.

El sentimiento de eternidad encuentra en el escolio de la proposición 23 una de sus mejores expresiones. En ese escolio Spinoza nos recuerda en qué sentido el alma es eterna, esto es, en cuanto implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. “At nihilominus sentimus, experimurque, nos æternos esse.”⁶⁰³

La memoria está ligada al cuerpo. Y es por la estructura memorial del cuerpo que la experiencia del cuerpo mismo puede tener lugar. Pero el sentimiento de eternidad, que no se confunde con la eternidad común ni con la proporción de eternidad que podemos obtener del conocimiento, y ni siquiera con el saber del sabio que aparece en las últimas proposiciones, no está ligado al cuerpo. Spinoza no dice jamás algo así. El sentimiento de eternidad no está ligado ni a su esencia (como en la perspectiva común), ni a sus mayores o menores aptitudes (como en la perspectiva diferencial). Al contrario, es su traducción al lenguaje corporal lo que hace que muchos hombres, poseyéndolo, lo interpreten de manera falsa. Y entonces, si el sentimiento de eternidad no tiene ningún vínculo con el cuerpo, ni, por tanto, con la estructura memorial de éste, ¿es posible que tengamos experiencia de la eternidad? Así lo afirma Spinoza en la proposición antes citada. Pero, ¿cómo es posible? ¿Puede haber alguna cosa que juegue, *mutatis mutandi*, el mismo papel que la función memorial del cuerpo? Spinoza hace referencia entonces a las demostraciones, de las que dice que son los ojos del alma. Hay, por tanto, una sensación de intelección que es el equivalente de la memoria⁶⁰⁴.

Todo el problema de la experiencia de la eternidad se puede formular en esta cuestión: ¿es posible describir una estructura que sea enteramente interior al alma y que tenga efectos análogos a los del cuerpo para producir sentimientos? ¿Qué es esta estructura *quasi*-memorial? ¿Cómo el alma siente ella misma las demostraciones? La respuesta consiste en decir que el conocimiento de la necesidad no anula que haya en el alma percepciones y sentimientos anteriores, que forman como un paisaje tal, que el alma ve la diferencia entre lo que demuestra y lo demás que ella vive. La demostración se destaca sobre el fondo de lo que no se demuestra. Al lado del conocimiento de lo necesario, hay una percepción diferencial que constituye la experiencia de la necesidad. Tal y como observa P.- F. Moreau, es la existencia de la finitud lo que permite que la necesidad sea no sólo objeto de conocimiento adecuado, sino también de sentimiento.⁶⁰⁵ Y esto hasta el punto de que, en cierto sentido, el sentimiento de la finitud es el sentimiento de la eternidad.

⁶⁰³ E, V, 23, schol. (Geb. II, 295-296)(409).

⁶⁰⁴ E, V, 23, schol. (Geb. II, 295-296)(409). Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit ., pp. 540-541.

⁶⁰⁵ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p.543.

El brillo y la consistencia de esta experiencia de la necesidad vienen de la diferencia y no de la potencia intelectual. Y esa diferencia se manifiesta a través del sentimiento de la finitud. “Le sentiment de la finitude – señala Moreau- est la condition du sentiment de l’éternité et, même, en un sens, il *est* le sentiment de l’éternité” (...) “Dans sa limitation même, la finitude joue donc un rôle intensément positif: elle dessine les linéaments du nécessaire et induit à l’assumer comme éternel. Toutes les âmes sont finies et en partie éternelles, mais toutes n’ont pas le sentiment de la finitude, donc de l’éternité.”

⁶⁰⁶ De este modo, cuando vamos adquiriendo el conocimiento de que todo es necesario y también de que todo no es inmediata o igualmente necesario, el alma ve su impotencia y ello hace que aspirare a salir de la contingencia, figura que toma para ella la necesidad externa. Pues bien, esta importancia concedida aquí al sentimiento de finitud y a la finitud misma es de suma relevancia para la coherencia entre este libro V, en principio no naturalista, y el resto de la *Ética*. Y ello porque esta importancia concedida aquí a la finitud, es una importancia concedida también a lo pasional, que es expresión de esa finitud misma. Tiene que darse lo pasional para poder ver lo que no lo es, y para poder tener no sólo conocimiento, sino también experiencia de aquello que no lo es.

La dimensión de las afecciones, impotencias, inconstancias, caracteriza nuestra vida y ello nos da la experiencia diferencial de la necesidad. Spinoza no lo menciona explícitamente, pero esta dimensión también nos distingue de otros seres. Tal y como bien explica P.-F. Moreau, “ce n’est donc pas seulement la connaissance qui nous donne l’expérience différentielle de la nécessité: c’est chacun des moments de notre vie affective. C’est au sein même du déchirement et de l’inconstance que nous sentons que nous sommes éternels, parce que les démonstrations, fussent-elles minimales, embryonnaires, nous donnent la forme d’un monde qui contraste violemment avec celui-là. Mais, n’arrivant pas à nous représenter ce contraste autrement que comme une succession dans le temps, nous traduisons ce sentiment et imaginons cette éternité comme une survie dans un monde meilleur.”⁶⁰⁷

En definitiva, lo finito y lo pasional, que se presentan como limitaciones, son también condiciones de posibilidad. Lo finito y lo pasional son formas limitadas de una potencia resueltamente afirmativa. Los efectos de esta limitación son vividos como impotencia, vulnerabilidad, contingencia. Pero son, en tanto que tales, portadores de una positividad que se manifiesta en el impulso que ellos provocan y el camino que ellos prestan hacia otras formas de la misma potencia⁶⁰⁸. El sentimiento de eternidad y, con él, el horizonte de lo finito y lo pasional sobre el que éste se origina, no demuestra pero sí nos incita a vivir la necesidad desde el interior, nos hace ponernos en el camino del conocimiento, la felicidad, la virtud y la libertad. De nuevo, volvemos a encontrar la tesis naturalista de que lo finito y lo pasional es un límite que, sin embargo, posibilita una mayor potencia, en su doble dimensión ontológica y ética.

En conclusión, el sentimiento de eternidad nos permite restablecer el contacto con el naturalismo y echar el ancla de nuevo en lo finito y lo pasional. Y ello porque este sentimiento, que es sólo del alma y no del cuerpo, y que, además, no tiene ningún vínculo con lo corporal, ni siquiera aquél que tenía la eternidad activa con la mayor capacidad de

⁶⁰⁶ *Loc. cit.*, p. 544. En la nota 1 Moreau señala que Dios no tiene el sentimiento de eternidad, ni lo tendríamos nosotros si hubiésemos nacido libres. Esta tesis vincula el sentimiento de eternidad con la finitud y, de este modo, con las pasiones y afectos que son expresión suya.

⁶⁰⁷ *Loc. cit.*, p. 545.

⁶⁰⁸ *Loc. cit.*, p. 547.

afección del cuerpo, en lugar de alejarnos más de lo finito, vulnerable, pasional, como en principio puede parecer, nos acerca, sin embargo, más a ello, en la medida en que este sentimiento de eternidad se origina sobre el horizonte de lo finito y lo pasional y muestra el doble carácter que tiene éste, es decir, es límite y condición de posibilidad. Además, este sentimiento de eternidad, en virtud de su ser sentimiento, y gracias al vínculo estrecho que tiene con lo finito y lo pasional, hace que la afectividad vuelva a retomar el carácter que tenía en los libros III y IV, y que se había visto puesto en cuestión en nuestra reflexión acerca del amor intelectual de Dios, referido sólo al alma y eterno.

No obstante, por si aún hay dudas de que la eternidad sea compatible con lo finito y lo pasional, sigue siendo cierto, al margen de esta reflexión acerca del sentimiento de eternidad, y de la anterior acerca del amor intelectual de Dios, que la eternidad spinozista es siempre parcial, y que, por tanto, no se identifica con la inmortalidad personal, de modo que no hay trascendencia alguna en la filosofía de Spinoza, que sigue siendo una filosofía de la inmanencia y, así, una filosofía naturalista, incluso en este problemático libro V.

3. Eternidad e inmortalidad.

La eternidad de la que nos habla Spinoza es sólo parcial y ello porque siempre se refiere a una parte del alma. Hacer hincapié en esta parcialidad de la eternidad es importante en la medida en que ello constituye un argumento para mostrar que ésta no es necesariamente incompatible con una actitud naturalista que otorgue cierto peso ontológico a las pasiones. De este modo, aunque se conceda que hay una parte del alma eterna que no padece, esto puede decirse siempre y necesariamente sólo de una parte del alma. Siempre habrá otra parte no eterna que sí esté sometida a las pasiones. Y esta otra parte *es* también. El alma – repite Spinoza– no tiene un poder absoluto, para dominar sus pasiones. Nadie, ni siquiera el hombre más sabio, tiene este poder sin límite para extirpar sus pasiones. Ése es el matiz que Spinoza introduce⁶⁰⁹.

En ningún lugar, ni siquiera de este enigmático libro V, utiliza Spinoza algún término que connote la idea de una extirpación o eliminación radical de toda pasión. Ni siquiera el sabio spinozista se libra completamente del cuerpo. No prescinde de esa otra parte no eterna del alma. No se libra completamente de las pasiones. Así concluye la *Ética*, diciéndonos cuánto más vale y cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante, que actúa movido sólo por la concupiscencia. “Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo (*vera anima acquiescentia*), vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna,

⁶⁰⁹ “Hinc sequitur, unumquemque potestatem habere se, suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem, clare, et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab isdem minus patiatur.” E, V, 4, schol. (Geb. II, 283)(390). Y también, en este sentido, hemos citado anteriormente el escolio de la proposición 20 de este libro V: “Ex his itaque facile concipimus, quid clara, et distincta cognitio, et præcipue tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit, saltem efficit, ut minimam Mentis partem constituent.” E, V, 20, schol. (Geb. II, 294) (406).

nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo.”⁶¹⁰ Ahora bien, si el sabio apenas experimenta conmociones de ánimo, es que aún experimenta alguna. Aún tiene pasiones. También en el *Tratado Político*, que constituye una aplicación al campo de la política de las tesis naturalistas de la *Ética*, se afirma que el sabio es una parte de la Naturaleza y no el todo de la Naturaleza. “Reconozco, sin duda, - escribe Spinoza- que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. (...) Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre.”⁶¹¹

En definitiva, el alma no puede ser absolutamente eterna. Nadie es completamente eterno. Nadie deja de ser completamente corporal. Nadie deja de padecer absolutamente. En lo que se refiere a la dimensión ontológica de las pasiones, no hay “error” antinaturalista. Puede que ahora las pasiones constituyan sólo una parte, menor, de ese modo de ser que es el hombre. Pero siguen teniendo cierto peso ontológico, en la medida en que esa parte que constituyen es necesariamente, ineliminablemente, una parte del hombre por más sabio que éste sea. Las pasiones siguen siendo un modo humano de ser; un modo de ser de ese modo de ser que es el hombre.

Por otra parte, si la eternidad del alma es siempre parcial, entonces es que eternidad no es sinónimo de inmortalidad. Y ello es relevante en la medida en que nos hace comprender mejor el carácter no necesariamente antinaturalista de esta eternidad. Para muchos, el final del libro V supone una vuelta de Spinoza a las creencias comunes, judías o cristianas, de modo que Spinoza abandonaría sin rigor lo que ha establecido de manera más fuerte hasta entonces⁶¹²; para otros, se trata, no de un retorno sincero a la religiosidad, sino de un discurso de pura concesión destinado a proteger la heterodoxia de la obra⁶¹³. Pero la tesis de P.- F. Moreau, que aquí suscribimos, es que no hay que elegir entre incoherencia o disimulo, sino que todas estas interpretaciones están fundadas sobre una identificación implícita o explícita entre eternidad e inmortalidad. Sin embargo, Spinoza distingue rigurosamente estas dos nociones⁶¹⁴.

La inmortalidad tiene que ver con la supervivencia en la duración. En la *Ética* se dice claramente que el vulgo confunde supervivencia de la memoria y de la imaginación

⁶¹⁰ E, V, 42, schol. (Geb. II, 308) (428).

⁶¹¹ TP, cap. II, §5 (Geb. III, 277) (91).

⁶¹² P. -F. Moreau menciona a Grzymisch, S., *Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, Breslau, 1898; y Darbon, A., *Études spinozistes*, PUF, Paris, 1946. (Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 534, nota1).

⁶¹³ Moreau, se refiere a Lamy, F., *Le nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinoza*, Roulland, 1696. (cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 534, nota 2).

⁶¹⁴ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 534. También P. Cristofolini ha mostrado que en la heterogeneidad entre eternidad e inmortalidad y así, en la tesis de acuerdo con la cual somos eternos, pero no inmortales, se halla una de las claves del spinozismo (cf. Cristofolini, P., *Spinoza edonista*, ed. cit., p.71-72). La eternidad se refiere a las leyes de la naturaleza, mientras que la inmortalidad refiere sólo a la dificultad psicológica para aceptar la idea de la limitación temporal referida a nuestra existencia. No hay inmortalidad porque nuestra individualidad no sobrevive a la duración del cuerpo, ya que no es posible imaginar ni recordar nada sin él. (*Loc. cit.*, pp. 78-79).

tras la muerte del cuerpo, con la eternidad⁶¹⁵. Pero éste es otro de los prejuicios que la razón debe desarticular. Por tanto, el tema central del final de la *Ética* es el de la eternidad, y no el de la inmortalidad del alma. Y ello por las siguientes razones:

En primer lugar, y en la línea de argumentación antes desarrollada, la eternidad no concierne a la totalidad del alma, y, por tanto, no puede ser asimilada a la concepción religiosa tradicional. En este mismo sentido, A. Matheron señala que la eternidad parcial no es inmortalidad “en el sentido ordinario”, “puisqu’elle n’a rien de commun avec une durée indéfinie.”⁶¹⁶ Las ideas que permanecen en nuestra alma después de la muerte se encuentran antes del nacimiento. Nuestra participación en la eternidad es proporcional a la capacidad que tenga nuestro cuerpo de someter sus afecciones al dominio de sus propias leyes.

En segundo lugar, tampoco se puede identificar la eternidad con la inmortalidad de una parte del alma. Una interpretación tal borra la significación propia del término eternidad para reducir el spinozismo a una suerte de última rama de la tradición aristotélica. Y de este modo, deja de lado la insistencia de Spinoza en el enraizamiento de la eternidad del alma en la esencia del cuerpo, para convertir al alma misma en una suerte de intelecto eterno por naturaleza⁶¹⁷.

G. Deleuze también introduce una tesis que nos ayuda a comprender la distinción entre eternidad e inmortalidad. La eternidad que es cuestión de esencia no es posterior sino contemporánea, coexistente, con la existencia en la duración⁶¹⁸. No hay trascendencia. No hay alma en un más allá. El naturalismo se conserva porque se conserva la inmanencia.

En definitiva, Spinoza nos ha dicho que el alma no se destruye absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno. Pero luego, tal y como él mismo advierte, nos previene contra la interpretación de esa eternidad como inmortalidad. Eso eterno que queda del alma tras la destrucción del cuerpo es, en el caso de la eternidad común a todas las almas, la idea *sub specie aeternitatis* del cuerpo humano. Muerto el cuerpo sigue siendo una verdad eterna que era como era y actuó como actuó debido a tales o cuales causas. El alma tiene una idea de ello y en esa medida es eterna. Pero no hay aquí inmortalidad personal alguna⁶¹⁹. Además, tampoco la eternidad activa de ciertas almas sabias puede entenderse como inmortalidad personal. Por más que conozcamos, la eternidad a la que aspiramos habría que entenderla como diciendo que el que conoce muchas cosas está más cerca de percibir cuál es la posición que él mismo ocupa en el orden impersonal y eterno de las esencias⁶²⁰. De nuevo, no hay alusión alguna a la inmortalidad personal. Esa posición que uno ocupa es la que es, es necesariamente, lo ha sido y lo será siempre. Pero no deja de ser la posición de una existencia finita, corporal y pasional en un orden infinito, el de la Naturaleza como un Todo. Somos modos finitos en un orden infinito. Conocer esta verdad eterna nos hace parcialmente eternos, pero no

⁶¹⁵ “Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suæ Mentis æternitatis esse quidem conscios; sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi, seu memoriæ tribuere, quam post mortem remanere credunt.” E, V, 34, schol. (Geb. II, 301-302) (418).

⁶¹⁶ Matheron, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”. *Études philosophiques*, (III) 1972, p. 369.

⁶¹⁷ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L’expérience...*, ed. cit., pp.535-536.

⁶¹⁸ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 53.

⁶¹⁹ Tal y como señala Vidal Peña probablemente estas proposiciones hicieron pensar a Unamuno que esa eternidad era un escaso consuelo para el que desea la inmortalidad personal (Unamuno, M. *El sentimiento trágico de la vida*). Nota 10 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 408.

⁶²⁰ Nota 18 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 422.

inmortales. No trascendemos nuestro ser finito hasta el punto de convertirnos en el Todo de la Naturaleza infinita.

Es, pues, sólo un error del vulgo, confundir inmortalidad y eternidad. Ahora bien, para deshacer esa confusión, es también necesario desenmascarar un prejuicio habitualmente asociado con ella, a saber, la falsa creencia de que sin inmortalidad, ni la moral ni la religión tienen sentido.

4. Eternidad, moralidad y pasión.

En el plano ontológico hemos tratado de argumentar que la concepción spinoziana de la eternidad no es incompatible con el naturalismo, esto es, no implica necesariamente una negación de la dimensión ontológica de las pasiones. En este sentido, hemos tratado de mostrar que la eternidad “activa”, que es propia del alma humana, tiene como correspondencia un cuerpo con una gran capacidad de afección, sobre todo, en cuanto a lo que a las pasiones y afectos alegres se refiere. Spinoza alega una variación inversamente proporcional entre alegría y la parte del alma que muere. De este modo, “cuantas más ideas inadecuadas y pasiones tristes tenemos, mayor es relativamente la parte de nosotros que muere; por el contrario, cuantas más ideas adecuadas y alegrías activas tenemos, mayor es la parte que persiste y permanece indemne; y menor es la parte que muere y a la que lo malo afecta. Estas proposiciones sobre las dos partes del alma – afirma Deleuze – son de lo más esencial del libro V.”⁶²¹ Ahora se trata de poner de manifiesto que tampoco la eternidad supone una negación de la dimensión práctica de las pasiones y de los afectos.

A pesar de que la parte del alma que es eterna no padece, tal eternidad e impassibilidad es irrelevante desde el punto de vista práctico. En el plano ético, la eternidad tampoco implica una condena moral de lo afectivo. Y así, Spinoza no duda en afirmar que “quamvis nesciremus, Mentem nostram æternam esse, Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quæ ad Animositatem, et Generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus.”⁶²² De este modo, tener conciencia de nuestra eternidad no es condición de posibilidad para una ética. Nuestras acciones no dependen de que pensemos en la eternidad de nuestra alma. Todo lo que se ha dicho en el libro IV, esto es, el itinerario ético de transformación de los deseos y alegrías pasivos en activos, a través de la razón acompañada de pasión alegre, hasta alcanzar la fortaleza, y con ella, la firmeza y la generosidad, que son deseos racionales activos, sigue teniendo prioridad sobre la eternidad. Y de este modo, la actitud naturalista que hace de lo finito y lo pasional una condición de posibilidad del valor humano sigue manteniéndose en estas proposiciones finales de la *Ética*.

Otra, sin embargo, parece ser la convicción común del vulgo, que confunde eternidad con inmortalidad, y cree que sin éstas, todo está permitido. La esperanza de librarse, tras la muerte, de las cargas que impone la fortaleza de ánimo, y principalmente el miedo a ser castigados después de la muerte, es lo que les induce a vivir según la ley divina y según la moral que dimana de ésta. Sin esa esperanza y ese miedo, es decir, si los hombres creyesen que las almas mueren con el cuerpo, entonces - imagina el vulgo-

⁶²¹ Cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 56.

⁶²² E, V, 41 (Geb. II, 306) (425).

reinarían la impiedad y la inmoralidad. Lo que no es menos absurdo que “si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario.”⁶²³ Tal y como señala Vidal Peña en la nota 19 de la edición castellana de la *Ética*, Unamuno encuentra en este escolio a un Spinoza trágico. Eso que declara absurdo Spinoza, no lo sería en modo alguno: si no hay inmortalidad personal, está claro que da igual todo (declara Unamuno)⁶²⁴. Para nosotros este escolio muestra también la cercanía de Spinoza, en este tema concreto, a la filosofía antigua estoica y hedonista, y su lejanía, en cambio, del cristianismo. Lo que Spinoza dice es que no hay por qué temer la muerte para que la moral tenga sentido. Y esto es otro rasgo de la actitud naturalista que, según venimos mostrando, es propia del pensador holandés. No hay por qué creer en la inmortalidad o la eternidad para que la moral tenga vigencia. La finitud, y con ella, la pasión que es expresión suya, son condiciones de posibilidad del valor humano. La eternidad parcial del hombre y la eternidad parcial y activa que puede alcanzar el sabio no implican, según observa Spinoza en estas últimas proposiciones del libro V, una condena moral de la afectividad.

5. Eternidad, naturalismo y pasión.

En conclusión, en este capítulo hemos tratado de mostrar que la eternidad de la que Spinoza nos habla en este inquietante libro V no es incoherente con la actitud naturalista, que otorga a las pasiones una dimensión ontológica y ética fundamental. De este modo, en primer lugar, tratábamos de averiguar qué significa ser eterno para Spinoza y la conclusión a la que llegábamos es que serlo significa o bien tener la idea de la esencia de nuestro cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad (eternidad común a todas las almas) o bien conocer nuestro cuerpo y la multiplicidad de sus afecciones (eternidad activa propia de ciertas almas “sabias”). En este segundo caso, la capacidad de afección del cuerpo y, en concreto, su capacidad para experimentar alegrías sobre todo activas, resulta fundamental para tener un alma cuya mayor parte es eterna.

Lo finito y lo pasional volvían a ponerse en el primer plano de la reflexión cuando Spinoza afirma en este libro V que nos sentimos y experimentamos como eternos y que este sentimiento de eternidad se origina sobre el horizonte de todo aquello que no es eterno, esto es, de todo lo que es finito, vulnerable, frágil y pasivo. Además, veíamos que la eternidad spinoziana es parcial y, por tanto, que no se identifica con la inmortalidad personal de la que nos hablan ciertas tradiciones como la cristiana. En virtud de esta parcialidad de la eternidad, y según argumentábamos, cabe decir que siempre hay otra parte del alma que inevitablemente padece en alguna medida. Ni siquiera el sabio tiene un poder absoluto para extirpar sus pasiones. Y por último, y en lo que respecta a la dimensión práctica, tampoco la eternidad spinoziana implica una condena moral de lo afectivo. Aunque no supiésemos que somos eternos, la moral y la religión siguen teniendo sentido.

⁶²³ E, V, 41, schol. (Geb. II, 307) (426).

⁶²⁴ Cf. nota 19 de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña, ed. cit., p. 426.

De este modo, ni desde un punto de vista ontológico ni desde un punto de vista ético, implica la eternidad una negación de lo afectivo ni de lo pasional. La actitud naturalista propia de la filosofía de Spinoza sigue conservándose en este enigmático libro V. En este sentido, Deleuze afirma que lo propio de la actitud naturalista es denunciar el falso infinito, no el infinito tal cual. Pues bien, lo mismo podríamos decir nosotros de la eternidad. La filosofía de Spinoza sigue siendo una filosofía de la inmanencia sin grandes fisuras y en ese sentido coherentemente naturalista. La eternidad spinoziana no tiene que ver con la inmortalidad personal, ni con una negación ontológica y ética de la afectividad. Es más, tal como señala Deleuze en la cita que recogemos al principio del capítulo, en el libro V no se excluyen, sino que se enlazan el concepto y el afecto. “El carácter único de Spinoza – escribe Deleuze- consiste en que él, el más filósofo de los filósofos (contrariamente al mismo Sócrates, quien sólo siente necesidad de la filosofía...), enseña al filósofo a prescindir de la filosofía. Y es en el libro V, que no resulta en absoluto el más difícil, aunque sí el más rápido, donde ambos se reúnen, el filósofo y el no-filósofo, como en un solo y mismo ser. Por eso, ¡qué extraordinaria composición la de este libro V! ¡Cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! ¡Y cómo se prepara este abrazo, cómo lo hacen necesario movimientos celestes, movimientos subterráneos que componen a la par los libros precedentes!”⁶²⁵

⁶²⁵ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 158.

Capítulo 8. LA DOBLE DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y ÉTICA DE LAS PASIONES EN EL *CORPUS* SPINOZIANO: EL NATURALISMO *IN CRESCENDO*.

En este capítulo trataremos de hacer una lectura de la obra de Spinoza rastreando aquellos fragmentos que puedan apoyar o, por el contrario, refutar nuestra interpretación naturalista de la filosofía spinoziana. Para ello prestaremos especial atención a la reflexión que sobre las pasiones aparece en el *corpus* spinoziano. Y ello porque, tal y como hemos puesto de manifiesto, en su filosofía el naturalismo está especialmente vinculado con la reflexión sobre las pasiones. Y así, en los dos sentidos del naturalismo que hemos distinguido, se hace referencia a la dimensión ontológica y práctica de los afectos.

En este sentido, ya hemos dicho que, según Spinoza, la razón no pide nada que sea contrario a la naturaleza, de modo que la moral que resulta de su esfuerzo, secunda a la naturaleza en lugar de contrariarla. De este modo, la ética no debe entenderse como contranaturaleza, es decir, no debe entenderse como dirigida a cercenar la parte pasional de la naturaleza del hombre. Las pasiones no deben, ni pueden ser eliminadas, sino sólo ordenadas para aprovechar su fuerza en el sentido de la razón. El otro sentido del naturalismo está vinculado con la tesis spinoziana de que no hay ética para Dios, sino sólo para el hombre, es decir, la ética sólo es posible para esa parte de la naturaleza que está a medio camino entre “el ángel y el diablo”, entre la perfección y la imperfección extremas. La ética no es posible para Dios porque no hay ética sin finitud, sin vulnerabilidad, sin la capacidad para afectar y dejarse afectar, sin padecimiento y sin pasión. También la actitud naturalista de la filosofía de Spinoza le lleva a poner de manifiesto que las pasiones y los afectos son elementos constitutivos de esa región del ser que es lo humano, de modo que afectos y pasiones, y, con ellos, lo finito que singularizan, tienen un aspecto ontológico fundamental.

Proponemos analizar, pues, las obras de Spinoza desde la pregunta por el papel ontológico y ético que conceden a las pasiones. Pues ello nos ofrece un criterio para determinar en qué medida y en qué sentido puede haber o no naturalismo en ellas. No obstante, también tendremos en cuenta otros tópicos relacionados con la actitud naturalista de la *Ética* spinoziana y, así, nos preguntaremos por la concepción de las pasiones, la relación que establece entre éstas y la razón, la distinción entre afectos activos y pasivos, y el papel que se otorga a la naturaleza en las diferentes obras de Spinoza.

Es conveniente hacer un último apunte más acerca del orden de exposición de nuestro análisis. Optamos, en este sentido, por un criterio cronológico basado en las fechas de redacción de las obras de Spinoza, porque ello vuelve más fácil corroborar o no nuestra hipótesis de una evolución de la filosofía de Spinoza hacia posiciones cada vez más naturalistas⁶²⁶. Sin embargo, y como excepción, hemos analizado conjuntamente la correspondencia de Spinoza, y añadimos, en primer lugar, la referencia a las distintas

⁶²⁶ En este sentido, seguimos en lo fundamental el orden de la edición Gebhardt de la *opera* de Spinoza, con excepción de la *Correspondencia* por las razones aducidas.

cartas en las que se menciona el tema de las pasiones. De este modo, la exposición es más clara.

1. Correspondencia (Ep)

En la correspondencia hay pocas referencias al tema de las pasiones. La cuestión del ateísmo, es decir, de las consecuencias que para la religión tiene la metafísica de Spinoza, acaparan la atención de gran parte de las cartas. Sin embargo, se pueden encontrar varias referencias a ciertas tesis fundamentales de la filosofía spinoziana, y, en concreto, algunas que atañen directamente a las pasiones. Así, por ejemplo, desde las primeras cartas hasta las últimas, Spinoza niega toda concepción antropomórfica de Dios, y así, niega que Dios esté sujeto a las pasiones⁶²⁷. También podemos hallar en la correspondencia otra de las tesis fundamentales de Spinoza, vinculada estrictamente con la anterior, esto es, su idea de que el hombre, a diferencia de Dios, siempre padece en alguna medida. De este modo, podemos leer en la Carta 43 a J. Ostens, que “cuando obramos, ya actuemos necesariamente, ya libremente, siempre somos guiados por la esperanza o por el miedo.”⁶²⁸ El hombre está sometido necesariamente a las pasiones. Éstas son muy difíciles de dominar, aunque en su control y conocimiento reside el secreto de una vida libre, virtuosa, feliz y tranquila. En este sentido, en la carta 58 a G. H. Schuller, Spinoza señala que la experiencia enseña que “los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que, muchas veces, mientras sufren la pugna de afectos contrarios, ven lo mejor y siguen lo peor”⁶²⁹.

Además, en la correspondencia con Blijenbergh encontramos una de las distinciones fundamentales que son clave de bóveda de la *Ética*, esto es, la distinción entre la alegría y la tristeza. Spinoza quiere mostrar que, aunque las obras de los piadosos y de los impíos se derivan necesariamente de las leyes de Dios, estas obras son distintas, no sólo en grado, sino también según la esencia. Y, entonces, se refiere a la alegría y la tristeza, para decir que aunque ambas se deriven igualmente de las leyes de Dios, la tristeza no puede ser una especie de alegría, ni la alegría una especie de tristeza⁶³⁰.

Esta distinción hace que Spinoza vuelva más matizada su posición con respecto al valor de las pasiones. Es cierto que Spinoza no dedica demasiadas páginas a explicitarla, porque no es el objeto principal de la discusión con sus interlocutores. Pero podemos hallar en la correspondencia ciertas afirmaciones del todo coherentes con la ética naturalista, basada en la alegría y no tanto en la tristeza, propia de la *Ética*. La correspondencia con Blijenbergh es, de nuevo, el mejor testimonio de ello. Así, en la carta que Spinoza le

⁶²⁷ En la correspondencia con Blijenbergh Spinoza señala que “dico non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie, vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus, homines Deum offendere.” Ep. 19 (Geb. IV, 88) (168). Y en la carta que vuelve a escribirle Spinoza a Blijenbergh el 28 de enero de 1665, vuelve a mostrar implícitamente que éste argumenta desde una equivocada concepción antropomórfica de Dios. “Si meas litera majore cum attentione legisses, clare perspexisses, nostrum dissesum in hoc solo positum esse, scilicet an Deus, ut Deus, hoc est, absolute, nulla ei humana attributa adscribendo, perfectiones, quas probi accipiunt, eis communicet; (ut ego intelligo) anve ut judex, quod ultimum tu statuis; et ea de causa defendis impios, quia juxta Dei decretum, quicquid possunt, faciunt, Deo æque, ac pios servire.” Ep. 21 (Geb. IV, 127) (194). También en la correspondencia con H. Oldenburg Spinoza señala que “Deum non irasci, sed omnia ex ipsius sententia fieri.” (Ep. 78 (Geb. IV, 327) (403).

⁶²⁸ Ep. 43 (Geb. IV, 222-223) (289).

⁶²⁹ Ep. 58 (IV, 266) (357).

⁶³⁰ Ep. 23 (Geb. IV, 149) (211).

dirige, en enero de 1665, expone claramente cuáles son los valores de su filosofía de vida. “Yo gozo y procuro pasar la vida – objeto Spinoza- no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así ascendiendo un grado más”⁶³¹.

También la discusión con los defensores de la religión cristiana es relevante en la medida en que Spinoza afirma, en varias ocasiones, que no se trata de vivir de acuerdo con la virtud por temor al castigo, sino por amor de Dios, es decir, no por tristeza, sino por alegría. En la carta 43 a Jacob Ostens Spinoza hace frente a la acusación indirecta de ateísmo de Veltuysen. Y, en este contexto, se opone a todos aquellos que hacen del miedo al castigo el fundamento de la religión y de la moral.⁶³² Spinoza señala que vivir sin miedo no nos lleva a vivir desenfrenadamente, como piensan éstos, sino que se puede vivir sin miedo y, sin embargo, amar a Dios. También expone este argumento en su respuesta a la carta de A. Burgh de septiembre de 1675. Pero ya en las primeras cartas, esto es, las que giran en torno al año 1665, Spinoza muestra que tenía muy claro que el fundamento de la virtud ha de hallarse en el amor, es decir, en un afecto alegre, y no en el miedo. De este modo, se asombra ante Blijenbergh cuando éste dice que si Dios no castigara el delito, no habría razón para que se cometiesen toda clase de crímenes. “Por supuesto, -objeto Spinoza- quien deja de hacerlo por el solo temor de la pena (cosa que no espero de usted) no obra en modo alguno por amor, ni abraza en absoluto la virtud”⁶³³.

En conclusión, en la correspondencia hallamos signos de la actitud naturalista de Spinoza, en la medida en que, en algunas de las cartas citadas, Spinoza reconoce que las pasiones tienen una dimensión ética importante, con la condición de distinguir entre las buenas y las malas pasiones, esto es, entre la alegría y la tristeza o, entre el amor y el miedo, que son las pasiones a las que más se refiere Spinoza en la correspondencia. En cuanto a la dimensión ontológica de las pasiones, las referencias son muy escasas. No obstante, Spinoza señala en varias ocasiones que Dios no tiene pasiones y, al menos implícitamente, reconoce que esto diferencia al hombre de Dios, puesto que aquél es un modo finito que siempre, necesariamente, está sometido a las pasiones.

2. El periodo cartesiano: *Principia Philosophiae* (PP) y *Cogitata metaphysica* (CM)

Los *Principia Philosophiae* (PP) y *Cogitata metaphysica* (CM) constituyen lo que puede denominarse el periodo cartesiano del pensamiento de Spinoza. Tal y como señala L. Meyer, en la advertencia al lector que prologa la obra, “tanto en la primera y segunda partes y en el fragmento de la tercera de los *Principios*, como en sus *Pensamientos metafísicos*, nuestro autor se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal y como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios establecidos. (...) Por tanto, no piense nadie que él

⁶³¹ Ep. 21 (Geb. IV, 127) (193).

⁶³² “Mas ya creo ver dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa: que teme el castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos, que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión.” Ep. 43 (Geb. IV, 221) (287-288).

⁶³³ Ep., 21 (Geb. IV, 131) (199).

enseña aquí sus dogmas o sólo los que aprueba”⁶³⁴ Por este motivo y, porque las pasiones no son objeto aquí de una reflexión pormenorizada, no realizamos aquí ninguna valoración con respecto al naturalismo o antinaturalismo de esta obra, puesto que, aunque en ellas pueden hallarse algunas tesis afines a las ideas que Spinoza expresa en la *Ética*, así, como por ejemplo, la tesis de la impassibilidad de Dios⁶³⁵, el pensamiento que se expone en ellas no es propiamente el de Spinoza, sino el de Descartes.

También el *Tratado Breve* responde, en algunos aspectos, al análisis cartesiano de las pasiones. Y así, aunque Spinoza niega que el cuerpo sea la causa principal de las pasiones del alma, admite todavía una acción recíproca del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma, como hace Descartes. Y, además, reproduce la taxonomía cartesiana de las pasiones⁶³⁶. Pero, al margen de estas diferencias, ya se encuentran en esta obra, de modo incipiente, algunos trazos característicos del naturalismo que es propio de la teoría spinoziana de las pasiones, si bien su forma todavía no está muy desarrollada.

3. *Korte Verhandeling* (KV)

Para determinar, pues, si ya podemos encontrar un naturalismo incipiente en el KV, hay que preguntarse por el papel ontológico y ético que desempeñan las pasiones en esta obra, si es que desempeñan alguno. En cuanto a la dimensión ontológica, encontramos allí una tesis común en la filosofía de Spinoza, es decir, su distinción entre Dios y los modos, de manera que el primero no puede padecer y los segundos padecen necesariamente.

Desde la primera parte del KV Spinoza afirma que Dios no puede tener pasiones. En capítulo 2 encontramos esta tesis respaldada por el argumento de que Dios, que es el ser perfecto, no puede recibir nada de otro⁶³⁷. La negación de la impassibilidad divina llega hasta el final del tratado, cuando en referencia al pretendido amor que Dios siente por los hombres, Spinoza señala que Dios ni ama ni odia a los hombres, puesto que Dios no está sometido a ninguna pasión.⁶³⁸ También en el capítulo 26 de la segunda parte, en las conclusiones vuelve a repetir esta tesis. “Puesto que la esencia de Dios –escribe allí– es infinita, tiene una actividad infinita y una infinita negación de pasividad, según la primera proposición. Y, de acuerdo con esto, también las cosas mediante su mayor esencia, tanta

⁶³⁴ PP, Praef. L. Meyer (Geb. I, 131) (139). Citamos según la ed. preparada por A. Domínguez, Alianza editorial, Madrid, 1988, 1ª ed. revisada y actualizada 2006.

⁶³⁵ Cf. PP, I, 12, corol. III (Geb. I, 171) (177); CM, II, cap. 4 (Geb. I, 256) (270-271) y cap. 10 (Geb. I, 270) (287).

⁶³⁶ Descartes distingue seis pasiones primitivas: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza (Cf. *Las pasiones del alma*, II, art. 69 (AT, XI, 380) (142-143). Sobre el carácter cartesiano del KV, puede verse Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., pp.41-43.

⁶³⁷ “Además, si la extensión es dividida, también es pasiva, lo cual tampoco puede jamás tener lugar en Dios, el cual es impassible y no puede recibir nada de otro, ya que es la primera causa eficiente de todo.” (KV, I, cap. 2 (Geb. I, 24) (67). Y en este mismo capítulo: “Por otra parte, ya hemos establecido, como haremos de nuevo más adelante, que fuera de Dios no existe absolutamente nada y que él es una causa inmanente. En cambio, la pasión, cuando el agente y el paciente son distintos, es una imperfección palpable, ya que el paciente debe depender necesariamente de aquello que le ha causado, del exterior, la pasión. Lo cual no sucede en Dios, que es perfecto.” KV, I, cap. 2 (Geb. I, 26) (69). Citamos según la edición castellana del KV preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1990)

⁶³⁸ KV, II, cap. 24 (Geb. I, 104) (157-158).

más actividad y menos pasividad tienen, y tanto más libres están también de cambio y de destrucción.”⁶³⁹

A diferencia de Dios, sin embargo, el modo se define por estar sujeto siempre a las pasiones. Spinoza señala que cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre en cuanto que es un compuesto y un modo de la sustancia, y no de la sustancia de la que él depende.⁶⁴⁰ Aquí encontramos, pues, el reconocimiento de que las pasiones forman parte ineliminable de esa región del ser que constituyen los modos finitos. Todavía en el KV Spinoza incide más sobre la impassibilidad de Dios que sobre el carácter pasional de la naturaleza del hombre. La visión de las pasiones es aquí algo más negativa de lo que lo será luego. Las pasiones, nos viene a decir en estas primeras páginas, son imperfecciones. Y por ello no pueden atribuirse a Dios. No obstante, en la segunda parte del tratado, que está dedicada al hombre, Spinoza reconoce que las pasiones que son buenas forman parte de nuestra esencia. En esta obra, contrariamente a lo que arguye Spinoza en la *Ética*, se dice que las pasiones malas pueden erradicarse totalmente y que, en ese sentido, podemos existir perfectamente sin ellas. Y así, escribe Spinoza: “Debemos, sin embargo, señalar, respecto a las pasiones, algo excelente: como vemos y comprobamos que todas las pasiones que son buenas, son de tal índole y naturaleza, que no podemos ni existir ni subsistir sin ellas, y que nos pertenecen de algún modo esencialmente, como sucede con el amor, el deseo y todo lo que es propio del amor. Cosa muy distinta sucede, en cambio, con aquellas que son malas y dignas de ser rechazadas por nosotros, ya que no sólo podemos muy bien existir sin ellas, sino que sólo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos liberado de ellas.”⁶⁴¹

El concepto de *conatus* también está presente en esta obra. Spinoza se refiere al segundo de los atributos propios de Dios, que es la providencia. Y de ella dice que “no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo.”⁶⁴² Ahora bien, es cierto que el concepto de *conatus* está referido aquí a la conservación del estado y no tanto a la realización del ser propio. Y no hay una referencia explícita al deseo como forma de *conatus* tal como la encontramos en la *Ética*. Además, Spinoza atribuye el *conatus* a la naturaleza como un todo, a Dios mismo, sin distinguir, en este sentido, entre Dios y los modos. Pero, independientemente de estas diferencias entre el KV y la *Ética*, es cierto, como hemos visto, que ya en el KV se atribuye a las pasiones un aspecto ontológico importante, por cuanto las buenas pasiones forman parte ineliminable del hombre.

Además, el KV comparte con la *Ética* la atención y el interés por las pasiones. En la segunda parte, las pasiones son el objeto de una reflexión atenta y pormenorizada. No se nos ofrece una definición de la pasión, pero el KV tiene objetivos similares a los de la *Ética*, e incluso, coinciden en la manera de abordar la cuestión de las pasiones. Tal y como explica A. Domínguez, el esquema general del KV va de la determinación del origen de las pasiones a su valoración. Este esquema se mantiene en la *Ética*, aunque tanto el origen como la naturaleza y el significado ético de las pasiones individuales son muy distintos en una y otra obra. Y ello porque el KV sigue en su exposición a Descartes, mientras que la

⁶³⁹ KV, II, cap. 26 (Geb. I, 111) (165-166).

⁶⁴⁰ KV, I, cap. 2 (Geb. I, 26) (68-69).

⁶⁴¹ KV, II, cap. 14 (Geb. I, 77) (127).

⁶⁴² KV, I, cap. 5 (Geb. I, 40) (84).

Ética no.⁶⁴³ Entre una y otra obra hay, pues, algunas diferencias importantes. Y así, en el KV se dice que el conocimiento es condición de posibilidad de la pasión, mientras que en la *Ética*, las pasiones tienen su causa no sólo en el conocimiento, sino también en el cuerpo. Y esto hasta el punto de que hay pasiones y afectos meramente corporales. La concepción cognitiva de las pasiones es más fuerte en el KV que en la *Ética*. “Nosotros – señala Spinoza en el KV- ponemos como causa próxima de las pasiones, en el alma, el conocimiento. Pues consideramos absolutamente imposible que, si alguien no concibe ni conoce según los principios y modos precedentes, pueda ser movido al amor o al deseo o a algún otro modo de querer.”⁶⁴⁴

En este sentido, Spinoza distingue en esta obra una serie de géneros de conocimiento, y en relación con ellos, distingue tres tipos de pasiones. “A este respecto – podemos leer- decimos que del primero [el conocimiento de opinión] proceden todas las pasiones, que luchan contra la recta razón; del segundo [fe o creencia recta] los buenos deseos; y del tercero [conocimiento claro de intuición] el amor verdadero y sincero, con todos sus retoños.”⁶⁴⁵ Hay, pues, en el KV una distinción entre pasiones en función del tipo de conocimiento que las constituye, y, en ello, está próximo al proceder de Spinoza en la *Ética*, cuando distingue entre las pasiones en función de la relación que ellas mantienen con la razón o con las ideas adecuadas. Ahora bien, en el KV no podemos encontrar como en la *Ética*, una distinción entre afectos activos y pasivos, lo cual implica que la relación entre la razón y el afecto sea diferente en una y otra obra. A ello volveremos más adelante. Antes, sin embargo, es conveniente poner de manifiesto otra de las afinidades fundamentales entre el KV y el pensamiento de madurez que expresa Spinoza en su *Ética*.

Una vez definida cada pasión por la forma de conocimiento que le es propia, Spinoza se propone valorarlas desde el punto de vista ético, es decir, según que conduzcan o no al individuo hasta su perfección o fin último, definidos por la idea de hombre perfecto⁶⁴⁶. Por tanto en el KV, como luego hará en la *Ética*, Spinoza se propone determinar lo bueno y lo malo de las pasiones, de modo que también hay en esta obra un cierto proceder genealógico que permite distinguir el ser y el valor de las diferentes pasiones. Ahora bien, el resultado de tal proceder es diferente en una y otra obra. La diferente relación entre la razón y la pasión que Spinoza concibe en el KV, conlleva diferencias en el juicio que le merecen ciertas pasiones. No obstante, a pesar de estas diferencias, también el KV concede una dimensión práctica fundamental a los afectos. Y ello, como hemos señalado, es uno de los argumentos principales que pueden esgrimirse para encontrar cierto naturalismo en la filosofía que se expone en esta obra.

Los criterios para distinguir entre pasiones nos los ofrece, en coherencia con lo que nos ha dicho en las páginas anteriores, el conocimiento de segundo género. “El tercer efecto [de la creencia recta o fe verdadera] – señala Spinoza- es que nos proporciona el conocimiento del bien y del mal y nos señala todas las pasiones que hay que destruir. Y como antes hemos dicho que las pasiones que surgen de la opinión, están sujetas a grandes

⁶⁴³ En este sentido, M. L. De la Cámara ha señalado muy acertadamente que en el KV “Spinoza conserva el cuadro afectivo cartesiano y el mismo orden de las *Pasiones del alma* situando a la admiración en primer lugar. Sin embargo, Spinoza estrecha más que Descartes los lazos existentes entre pasiones y conocimiento, defendiendo con carácter general, la tesis de que las pasiones tienen su origen en la opinión, es decir, en un conocimiento de primer género” (De la Cámara, M.L. “La admiración, una *distracción* de la mente”. Fernández, E. & De la Cámara, M.L., (eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, p. 229)

⁶⁴⁴ KV, II, cap. 2 (Geb. I, 56) (102-103).

⁶⁴⁵ KV, II, cap. 2 (Geb. I, 55-56) (102).

⁶⁴⁶ Nota 162 de la edición castellana del KV preparada por A. Domínguez, ed. cit., p. 241.

males, merece la pena que veamos ahora cómo son cernidas, a fin de que veamos qué hay de bueno y qué de malo en ellas.”⁶⁴⁷ Parar lograr este objetivo, Spinoza propone abordar las pasiones por separado. Pero sigue en su análisis el orden que marca la taxonomía cartesiana, y, por tanto, no comienza refiriéndose al deseo, la alegría y la tristeza, tal y como hace en la *Ética*, sino a la admiración, al amor y al odio, y sólo después, al deseo, la alegría y la tristeza.

De la admiración nos dice Spinoza que puesto que surge o bien de la ignorancia o bien de un prejuicio, es una imperfección en el hombre que está sometido a esa turbación. Pero la admiración en sí misma no conduce a ningún mal⁶⁴⁸.

El amor es la pasión más importante del Tratado, tanto por la atención que se le presta como por el valor que se le otorga. Del amor nos dice Spinoza que no es más que gozar de una cosa y unirse a ella. Nace del conocimiento que tenemos de las cosas. Y es de tal naturaleza que jamás intentamos, como hacemos con la admiración y otras pasiones, librarnos de él. Y ello porque, en primer lugar, es imposible dejar de amar, pues no depende de nosotros, sino tan sólo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto que amamos. Y si no quisiéramos amar nada, sería necesario antes que no conociéramos nada. Pero si no conociéramos nada, no seríamos nada. En segundo lugar, tampoco debemos librarnos del amor, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y que nos fortalezca.⁶⁴⁹ En este sentido, la posición que Spinoza expresa en el KV va perfilando la que luego será la de la *Ética*. No obstante, es cierto que en el Tratado Spinoza es más reacio a considerar la utilidad del amor hacia lo precedero.

En este sentido, el argumento de Spinoza es el siguiente. No podemos existir aisladamente, sino que tenemos que relacionarnos unos con otros. Sin embargo, unirnos con cosas precederas no es lo mejor, puesto que ellas son igualmente débiles y frágiles, y por tanto, no pueden fortalecer nuestra naturaleza. De hecho, Spinoza llega a decir que estos bienes precederos no nos ayudan, sino que incluso nos perjudican. En este sentido, la *Ética* supondrá un cambio de perspectiva. El razonamiento de Spinoza en el KV, que recuerda mucho al argumento de los estoicos, es que quien ama una cosa precedera, se une con algo que está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, de modo que, si esa cosa llega a sufrir, es imposible que quien ama se libre de ese sufrimiento. La razón, en cambio, nos enseña a alejarnos de las cosas tan precederas.⁶⁵⁰ Distinto es, sin embargo, el amor hacia Dios. Spinoza señala que el amor verdadero nace del conocimiento de que la cosa es magnífica y buena, de modo que como Dios es el bien supremo, no hay nada sobre lo que se vuelque el amor con más plenitud que sobre Dios. En el amor de Dios, que se revela como el objeto fundamental del Tratado, reside nuestra salvación y felicidad⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ KV, II, cap. 4 (Geb. I, 60) (107).

⁶⁴⁸ KV, II, cap. 4 (Geb. I, 61) (109) Para un análisis del concepto spinoziano de admiración en el KV y las diferencias con respecto a la concepción de la admiración que Spinoza mantiene en la *Ética*, véase el trabajo de De la Cámara, M. L., “La admiración, una *distracción* de la mente”, ed. cit., pp. 225-238.

⁶⁴⁹“El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) librarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él. *Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino tan sólo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto (...) *Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos.” KV, II, cap. 5, (Geb. I, 62) (110).

⁶⁵⁰ KV, II, cap. 5 (Geb. I, 63) (111).

⁶⁵¹ KV, II cap. 18 (Geb. I, 88) (139-140).

No obstante, la distinción fundamental no se da entre estos dos tipos de amor, hacia lo perecedero o hacia lo eterno, sino entre el amor y el odio. Y así, “a modo de conclusión, - señala Spinoza- decimos que el odio y la aversión contienen en sí tantas imperfecciones como, por el contrario, contiene el amor perfecciones. Este, en efecto, produce siempre mejora, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección; mientras que el odio, al revés, siempre tiende a la destrucción, al debilitamiento y a la aniquilación, que es la imperfección misma.”⁶⁵² Aquí aparece ya el criterio de la perfección/ imperfección, aumento/disminución, debilitamiento/fortalecimiento como base para distinguir entre las pasiones, si bien es cierto que aún no se menciona explícitamente la potencia como aquello que se aumenta o disminuye, se fortalece o debilita. Además, esta distinción entre el amor y el odio, desempeña el papel que luego juega en la *Ética* la alegría y la tristeza respectivamente. La distinción entre el amor y el odio es la clave del KV.

Otro de los cambios fundamentales que supone la *Ética* con respecto al KV tiene que ver con la concepción del deseo y su relación con el bien. El deseo no es en el KV la pasión primaria por excelencia, y en este sentido, no tiene el peso ontológico que se le reconoce en la *Ética*. También pierde su primacía ética, puesto que en el KV aún no se ha producido la revolución copernicana que Spinoza introduce en el ámbito ético. Y así, no es el deseo el que determina lo bueno, sino lo bueno al deseo. El deseo, en el KV, no tiene lugar sino bajo la apariencia del bien. “El deseo, ya consista, como algunos quieren, en las ganas o apetencia de conseguir algo de que se carece, o, como quieren otros, en conservar las cosas de que ya disfrutamos, es cierto que no puede llegar a encontrarse sino bajo la apariencia del bien”⁶⁵³.

El deseo y la alegría, además, surgen de las mismas causas del amor y, por ello, de aquéllos se dice lo mismo que de éste⁶⁵⁴. Sin embargo, Spinoza dice poco más acerca de la alegría, de modo que el KV contrasta mucho con el planteamiento de la *Ética* y el papel tan importante que concede a la alegría. En el capítulo que el tratado dedica a la alegría y la tristeza, la mayoría de comentarios se refieren, pues, a ésta última.

De la tristeza se nos dice que procede de la opinión y del error que de ésta deriva, pues la tristeza, proviene, en realidad, de la pérdida de algún bien. La tristeza, en la línea de argumentación que luego se desarrollará en la *Ética*, nos aleja del progreso y de la perfección. De ese modo, hay que desecharla, combatiéndola con la alegría, “para no caer en todas las miserias que la tristeza trae necesariamente consigo”, pues ni recuperaremos un bien, ni mejoraremos, fomentando un mal⁶⁵⁵. Además, en el KV se otorga más poder a la razón que en la *Ética*, y así, Spinoza señala que quien usa correctamente su entendimiento, no puede caer en tristeza alguna. Quien conoce a Dios que es el sumo bien, descansa en el bien y en la plenitud de toda alegría y satisfacción. No hay conocimiento del que surja la tristeza. Este planteamiento es más optimista que el de la *Ética* porque mantiene que podemos erradicar totalmente la tristeza⁶⁵⁶. De este modo, es conveniente hacer una breve reflexión acerca del poder que le atribuye Spinoza a la razón en el KV, y, en este sentido, acerca también de la relación que establece entre razón y pasión, porque aquí las diferencias con la *Ética* son notables.

⁶⁵² KV, II, cap. 6 (Geb. I, 67) (116).

⁶⁵³ KV, II, cap. 3 (Geb. I, 58) (105).

⁶⁵⁴ KV, II, cap. 7 (Geb. I, 68) (116).

⁶⁵⁵ KV, II, cap. 7 (Geb. I, 68) (116-117).

⁶⁵⁶ KV, II, cap. 7 (Geb. I, 68) (117).

En el capítulo 14 de esta segunda parte Spinoza formula explícitamente la terapia de las pasiones que propone en esta obra y que está basada en el conocimiento. Señala, pues, que “en la medida en que mostremos que la primera y principal causa de todas estas pasiones es el conocimiento, quedará claro que, si usamos bien nuestro entendimiento y razón, jamás podremos caer en una de éstas que hay que rechazar.”⁶⁵⁷ De nuevo, aquí nos encontramos con que el planteamiento de Spinoza es más optimista en cuanto al poder de la razón con respecto a las pasiones, en particular, con respecto a las malas pasiones.

No obstante, la razón tampoco lo puede todo. En el capítulo 21, Spinoza pone de manifiesto cuáles son sus límites para, en un segundo momento, llamar la atención sobre otra forma de conocimiento superior, similar al tercer género de conocimiento de la *Ética*, que viene a hacer aquello que la razón no puede. Spinoza desarrolla un argumento basándose en la tesis de que todo lo que hallamos en nosotros tiene más poder sobre nosotros que lo que nos viene de fuera. De ahí que la razón, que está en nosotros, pueda más que las opiniones o pasiones que adquirimos a través del testimonio de otros; pero que no pueda más que las pasiones que tenemos por experiencia propia. “En efecto, - explica Spinoza en una nota aclaratoria- esas opiniones no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno, mientras que la razón, aunque nos muestre algo que es mejor, no nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos interiormente, no puede ser vencido por aquello de lo que no gozamos y que está fuera de nosotros, como es lo que nos muestra la razón. Así pues, si esas opiniones han de ser superadas, debe existir algo que sea más poderoso, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria; o mayor que el bien disfrutado y que es la consecuencia inmediata de éste”⁶⁵⁸. Ese otro conocimiento interior, y del objeto más excelso, esto es, Dios, es el conocimiento claro de intuición. Este conocimiento nos puede liberar de aquellas pasiones que suponen un obstáculo para la razón.

En cualquier caso, lo que está fuera de duda es que la terapia de las pasiones que Spinoza elabora en el KV está basada casi en exclusiva en el conocimiento, sea éste de creencia recta o razón, o bien, de intuición. El mismo Spinoza lo señala así: “También hemos probado anteriormente, tanto por la razón como por la cuarta forma de conocimiento, cómo y de qué modo deben ser aniquiladas las pasiones. No, como suele decirse habitualmente, que ellas deben ser dominadas antes de que alcancemos el conocimiento, y por tanto, el amor de Dios (esto es, tanto como si se quisiera que alguien, que es ignorante, debiera dejar su ignorancia antes de que pudiera llegar al conocimiento), sino más bien, que sólo el conocimiento es la causa de la destrucción de las pasiones, como aparece por todo cuanto llevamos dicho”⁶⁵⁹.

El vocabulario indica que en el KV la visión de las pasiones es más negativa desde un punto de vista ético que la que Spinoza tiene en la *Ética*. La cuarta forma de conocimiento destruye las pasiones. Spinoza no dice que tal género de conocimiento ponga orden en las pasiones o que las domine. Dice que las destruye. Además, todavía en esta obra, Spinoza se refiere a las pasiones como perturbaciones del ánimo⁶⁶⁰ Y entonces, ¿se concede aquí un estatuto ontológico y un valor ético a las pasiones o no?

⁶⁵⁷ KV, II, cap. 14 (Geb. I, 77) (126-127).

⁶⁵⁸ KV, II, cap. 21, nota 2 (Geb. I, 99-100) (152).

⁶⁵⁹ KV, II, cap. 26 (Geb. I, 108) (163)

⁶⁶⁰ KV, II, cap. 6 (Geb. I, 65) (114).

Si volvemos al capítulo 6 de la segunda parte del Tratado, nos encontramos con la tesis de que es mejor o más razonable actuar sin pasión, es decir, conforme a la razón. Y esto porque cuando hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí ningún mal. Y como entre el bien y el mal no hay término medio, es malo obrar con pasiones y es bueno obrar sin ellas⁶⁶¹. Parece, pues, que se pierde algo del valor ético que tendrá la pasión en la *Ética*. El planteamiento es más radical en cuanto a lo que exige la razón, y lo que implica la virtud, puesto que no hay grados en nuestro ser virtuoso. Entre el bien y el mal no hay término medio. Y así, en el KV hay una oposición mayor entre la razón y la pasión, que la que se contempla en la *Ética*. Ya hemos dicho antes que Spinoza no distingue aún entre afectos activos y pasivos, y, como se puede ver por el fragmento citado anteriormente, piensa la relación entre la razón y la pasión como la que se establece entre dos opuestos que están casi enteramente condenados a excluirse.

Sin embargo, tampoco en el KV podemos encontrar una condena de la pasión tan tajante. Estos textos citados corresponden, como hemos señalado, al capítulo 6 que está dedicado al odio. De este modo, se puede argüir que estas afirmaciones se refieren al odio y a la tristeza y a las pasiones derivadas de éstos, y no, a la pasión, en general, ni, desde luego, al amor. Así lo aclara el propio Spinoza, unas líneas después del fragmento citado. “Porque, -se pregunta - ¿qué es mejor, que hagamos las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación de ánimo, ya que estimamos que esto es posible?”⁶⁶² También en el KV hay un proceder genealógico que permite distinguir el ser y el valor de las pasiones. En este sentido, ya hemos señalado que Spinoza reconoce que las buenas pasiones forman parte de nuestra esencia, y que, como ocurre en el caso del amor, estas pasiones tienen cierto papel que desempeñar en el logro de nuestra felicidad. Nuestra salvación consiste en el amor a Dios y en su conocimiento.⁶⁶³

En conclusión, también en el KV podemos encontrar un naturalismo incipiente, todavía bastante lejano del naturalismo propio de la *Ética*, y quizá bastante más cercano de lo que, en los capítulos siguientes, consideraremos el naturalismo propio del estoicismo. “Vemos, pues, -señala Spinoza- que para conseguir la verdad de aquello que damos por seguro respecto a nuestra salvación y tranquilidad, no tenemos necesidad de ningún otro principio, fuera de éste: cuidar de nuestro propio provecho, algo muy natural en todas las cosas. Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellos nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, por eso nosotros preferimos la guía de nuestro entendimiento.”⁶⁶⁴

Y, sin embargo, esa guía del entendimiento nos ha llevado a distinguir entre las pasiones y encontrar en el amor uno de los pilares de la felicidad y salvación humanas. El KV está, pues, en vías de conceder una categoría ontológica y un valor ético importante a la pasión, en la medida en que las buenas pasiones son una parte constitutiva de lo que somos como seres humanos. Sin embargo, esta obra está todavía lejos de reconocer a la finitud, ligada esencialmente con las pasiones, el estatuto ontológico y ético que se le otorga en la *Ética*. Y así, en el KV es el amor hacia Dios, que es lo eterno, lo que exclusivamente es relevante en un sentido ético. Sin embargo, ya hemos señalado algunos textos en los que Spinoza empieza a reconocer que nuestra naturaleza humana frágil y vulnerable no puede sobrevivir sin amor. Y esto se refería fundamentalmente al amor de Dios. Pero también se refería, aunque de modo todavía muy ambiguo, a las cosas

⁶⁶¹ *Loc. cit.* (Geb. I, 66) (114).

⁶⁶² *Loc. cit.* (Geb. I, 65) (114).

⁶⁶³ KV, II, cap. 26 (Geb. I, 108) (163).

⁶⁶⁴ *Loc. cit.* (Geb. I, 109) (164).

percederas, que estaban en una región intermedia entre lo eterno mismo que es Dios y lo más percedero entre lo percedero, que son los placeres, la riqueza y la gloria⁶⁶⁵. Precisamente a estos tres bienes tan percederos se refiere otra vez Spinoza al comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento*.

4. *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE)

Nuestra tesis es que en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* podemos encontrar también cierta actitud naturalista ética algo más desarrollada que la que podemos hallar en el KV, pero todavía no semejante a la que Spinoza presenta en la *Ética*. El TIE ocupa una posición intermedia, pues, entre el KV y la *Ética*. Es cierto que las pasiones no son el objeto de reflexión de este tratado, con lo cual las referencias a las pasiones son escasísimas, si las comparamos, por ejemplo, con las que aparecen en el KV. Además, en esta obra no encontramos una definición del afecto, y tampoco, ni siquiera, esa distinción entre las pasiones en función del tipo de conocimiento con el que están relacionadas. Y sin embargo, en las pocas ocasiones en las que se menciona a las pasiones, se puede entrever el reconocimiento de la relevancia de los afectos para la ética, además de otros tópicos relacionados con el naturalismo.

En este sentido, el comienzo del TIE es fundamental. Allí Spinoza expone los motivos que le llevan a escribir esta obra y, en ellos, las pasiones cobran un protagonismo especial. En primer lugar, Spinoza señala que lo bueno y lo malo no tienen que ver con lo que las cosas son en sí mismas, sino con cómo las cosas nos afectan. Spinoza expone, de este modo, su rechazo de la concepción absolutista del Bien y del Mal y su apuesta por un bien y mal relativos al hombre. En segundo lugar, desde esta manera de concebir lo bueno y lo malo, se establece una cierta oposición entre el temor y la alegría, para situar en ésta última lo bueno. En este sentido, Spinoza afirma que el propósito de esta obra es “investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.”⁶⁶⁶ ¿Puede este bien verdadero y comunicable encontrarse en el placer, la riqueza y el honor? En la respuesta a esta pregunta Spinoza se posiciona con respecto al valor de los bienes externos, y, al hacerlo así, también se posiciona con respecto a las pasiones que están asociadas con ellos.

La tesis de Spinoza es muy similar a la que mantuvieron los estoicos. Su idea es que en estos bienes externos no podemos hallar el bien supremo que buscamos porque la alegría que ellos nos pueden aportar momentáneamente, siempre va acompañada de tristeza. Y esto hasta el punto de que ésta termina imperando sobre aquélla. La tristeza, además, perturba y embota la mente.⁶⁶⁷ En toda esta argumentación destaca la oposición

⁶⁶⁵ “Si quienes aman las cosas percederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna! Baste con lo dicho para demostrar cómo la razón nos enseña a alejarnos de cosas tan percederas.” KV, II, cap. 5 (Geb. I, 63) (111).

⁶⁶⁶ TIE, § 1 (Geb. II, 5) (77). Citamos según la edición castellana preparada por A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1988, 1ªed. revisada y actualizada 2006.

⁶⁶⁷ Cf. TIE, § 4 (Geb. II, 6) (78).

que Spinoza establece entre la alegría y la tristeza y, así, implícitamente, entre lo bueno y lo malo. La tristeza es una propiedad de aquello que nos aleja de ese bien que buscamos. Por tanto, ya en esta obra lo bueno y lo malo tienen mucho que ver con lo alegre y lo triste, tal y como luego demuestra Spinoza en su *Ética*. Hay, pues, en el TIE un reconocimiento de la dimensión práctica que tienen los afectos.

¿De dónde procede la tristeza y el mal que nos proporcionan los bienes externos? ¿Por qué los bienes externos, como la riqueza, el honor y el placer “no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden”?⁶⁶⁸ Porque ellos implican poner toda nuestra dicha o desdicha en la calidad del objeto al que amamos, que en su caso, es del todo vulnerable y perecedero. “Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas.”⁶⁶⁹ El amor hacia lo eterno vuelve a jugar, pues, un papel fundamental en la ética spinoziana. Pero ahí no concluye el argumento de Spinoza, pues, finalmente, va a establecer una moral provisional, que reconoce cierto valor a estos bienes externos.

Antes, sin embargo, nos indica qué entiende por sumo bien. La reflexión de Spinoza es, en este aspecto, muy interesante puesto que, en ese supremo bien la naturaleza va a desempeñar un papel fundamental. El sumo bien, tal y como explica Spinoza, reside en alcanzar una naturaleza humana mucho más firme, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, de esa naturaleza. Spinoza incide, de nuevo, en la dimensión social de este bien supremo y, así, afirma que el fin al que tiende es “adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo.”⁶⁷⁰

De este texto hay que destacar dos cosas. En primer lugar, la importancia que se concede a la naturaleza. También en el TIE la naturaleza tiene un valor ontológico, ético y epistemológico fundamental, con lo que este aspecto de la actitud naturalista está muy presente en esta obra de juventud. Spinoza señala que conocer la naturaleza es un requisito fundamental para alcanzar esa naturaleza humana más firme en la que reside el bien supremo, e incluso, afirma que esta naturaleza humana firme se define por el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza⁶⁷¹. Los medios para alcanzar el bien supremo, además, pasan por la reforma del entendimiento, y, para ello, el método más perfecto parte de la idea del ser perfectísimo, que es, de nuevo, la Naturaleza⁶⁷².

En segundo lugar, hay que subrayar que en esta concepción del bien supremo y de la felicidad, Spinoza no encuentra una oposición entre la razón y el deseo, sino que, al contrario, considera que ambos son elementos constitutivos del bien supremo y la felicidad.

Además, también hay que subrayar el carácter social que Spinoza atribuye a ese bien. En este sentido, Spinoza reconoce, finalmente, que los bienes externos pueden ser útiles. Y es que, mientras procuramos alcanzar ese bien supremo tan buscado, necesitamos vivir. Y para ello, hay que dar por válidas ciertas normas de vida, en concreto, hay que

⁶⁶⁸ TIE, §7 (Geb. II, 7) (80).

⁶⁶⁹ TIE, §10 (Geb. II, 7) (80).

⁶⁷⁰ TIE, §14 (Geb. II, 8) (82).

⁶⁷¹ Cf. TIE, §§ 13 y 14 (Geb. II, 8-9) (81-82).

⁶⁷² Cf. TIE, §§38-42 (Geb. II, 16-17) (92-94).

hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta; en segundo lugar, hay que disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud; y en tercer lugar, hay que buscar la riqueza que sea suficiente para conservar la vida.⁶⁷³ En esta moral “provisional”, se concede, pues, cierto valor a los bienes externos perecederos como el placer, las riquezas y el honor. “Conseguir dinero, placer y gloria estorba, -señala Spinoza- en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan.”⁶⁷⁴ De este modo, no encontramos aquí todavía el naturalismo más pleno y jovial, de la *Ética*, pero sí hay una valoración matizada y, en cierto modo, positiva de los bienes externos, y así, de las pasiones asociadas con ellos.

La referencia a las pasiones, sin embargo, desaparece del resto del tratado. Sólo al final, cuando Spinoza señala la necesidad de conocer el entendimiento y sus propiedades, vuelve a ellas para decir que hay que conocer el entendimiento para que puedan ser concebidas, es decir, que Spinoza aboga en esta obra, en la línea del KV, por una fuerte concepción cognitiva de las pasiones. “Suprimida, en efecto, toda percepción, -observa- desaparecen en absoluto todas ellas.”⁶⁷⁵

En conclusión, en el TIE aparece un cierto naturalismo, sobre todo, de carácter práctico, en la medida en que se reconoce la relevancia de las pasiones para la ética. De este modo, podemos encontrar en esta obra una distinción entre las pasiones tristes y las alegres, no desde luego tan desarrollada como la que se presenta en la *Ética*, pero sí de modo que la alegría se relaciona con lo bueno y la tristeza con lo malo. También destaca el valor ético positivo que se concede al amor. Sin embargo, la prioridad moral que se concede al amor hacia lo eterno, por contraposición, con el amor hacia lo perecedero, podría parecer contraria a la defensa de la finitud que, tal y como hemos señalado, es un signo de naturalismo. Y, sin embargo, Spinoza establece una moral provisional que reconoce la necesidad de amar, en su justa medida, también lo perecedero.

Otra de las tesis que son propias del naturalismo, y que muestran que el TIE está más próximo a la *Ética* de lo que en principio puede parecer, tiene que ver con esa sintonía entre el entendimiento y el deseo que Spinoza admite al considerar que ambos son constitutivos de la virtud y la felicidad. Ahora bien, tampoco esta sintonía llega hasta el punto de que Spinoza reconozca aquí que hay afectos activos plenamente racionales. No se encuentra todavía signo alguno de la distinción entre afectos activos y pasivos.

Y así, tal y como hemos señalado antes, el TIE todavía no presenta el naturalismo más pleno de la *Ética*. En este sentido, no encontramos en él referencia al valor ontológico de la afectividad, si bien esto puede explicarse por la diferencia en el objeto de estudio de

⁶⁷³ Cf. TIE, § 17 (Geb. II, 9) (83).

⁶⁷⁴ TIE, § 11 (Geb. II, 8) (81).

⁶⁷⁵ TIE, §109 (Geb. II, 40) (128). También en el *Compendio de gramática de lengua hebrea* Spinoza parece estar de acuerdo con esta concepción cognitiva de las pasiones, si bien la referencia es más matizada. En esta obra no se encuentran apenas referencias a la pasión. Sin embargo, en el capítulo 4 –Spinoza menciona a los afectos del alma que se manifiestan a través del cuerpo. “El inventor de los acentos –escribe- los introdujo no sólo para elevar o deprimir el tono de la sílaba y distinguir las oraciones, sino también para expresar los afectos del alma que solemos manifestar a través de la voz o del rostro, pues no producimos la misma entonación cuando hablamos con ironía que cuando hablamos con llaneza”. (cf. *Compendio de Gramática de la lengua hebrea*, (Geb. I, 295) (69). Citamos según la edición preparada por G. González Diéguez. Madrid. Trotta, 2005).

una y otra obra. Tampoco se destaca en él, en la medida en que lo hace la *Ética*, el papel de la pasión alegre en el itinerario ético spinoziano. En esta obra, como en el KV, el papel ético que se concede al entendimiento, o a la razón, es mucho mayor que el que se le atribuirá en la *Ética*. Hay un mayor optimismo en cuanto a lo que el conocimiento puede con respecto a las pasiones, y esto hasta el punto de que a veces parece que la razón es, en exclusiva, el único remedio que tienen los hombres para ser mejores y más felices. No obstante, en este tratado no se encuentran afirmaciones incompatibles con el naturalismo que, tal como defendemos, es propio de la filosofía de Spinoza. Es más, como hemos tratado de argumentar, en esta obra se encuentra un naturalismo en emergencia, incluso mayor que el que encontramos en el KV, aunque todavía no llevado a sus últimas consecuencias.

5. *Tractatus theologico-politicus* (TTP)

En el TTP no encontramos, como en la *Ética*, ni una definición de afecto, ni una taxonomía, ni siquiera una distinción entre afectos en función del tipo de conocimiento que ponen en juego, como sí ocurría en el KV. El TTP no tiene por objeto expreso el análisis de la naturaleza y el origen de los afectos. Y, sin embargo, en su prefacio se realiza una génesis histórica de los afectos o, al menos, una tentativa de descripción del nacimiento de las pasiones en los hombres dentro de situaciones determinadas. Constituye lo que Kant llamaría una antropología pragmática de los afectos⁶⁷⁶.

Es cierto, no obstante, que, a pesar de ello, hay ciertas diferencias entre la teoría de los afectos que se expone en la *Ética* y la manera en que Spinoza concibe los afectos y su relación con la razón en el TTP. Ello no vuelve incompatibles sus concepciones del afecto, pero sí añade matices relevantes que suponen cierta evolución de la *Ética* con respecto al TTP; cierta evolución que tiene que ver con un creciente naturalismo.

En este sentido, en el TTP, como ocurría también en el KV, aunque en menor medida, quedan restos de cartesianismo allí donde en la *Ética* ya no los hay. La formulación spinoziana del *conatus* en el capítulo XVI del TTP está todavía muy cerca de su enunciado cartesiano. “La ley suprema de la naturaleza – observa Spinoza- es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra”⁶⁷⁷ En la *Ética*, en cambio, el *conatus* no es tanto un simple esfuerzo de las cosas por perseverar en su estado, sino un esfuerzo por perseverar en su ser, y éste implica más que el primero porque no se reduce ni a una simple resistencia, ni a la reproducción de los efectos existentes, sino que reside en expresar toda la potencia de la cosa y afirmarla tanto como sea posible, esto es, implica realizar el ser propio⁶⁷⁸.

Pero una de las diferencias que marca más la distancia entre el TTP y la *Ética* es que en la primera de estas obras no podemos encontrar la distinción entre afectos activos y pasivos que sí encontramos en la última. Tal y como señala Ch. Jaquet, en el párrafo 2 del capítulo XVII, los términos *affectus* y *passio* son sinónimos e intercambiables. Además, los conceptos de *fortitudo*, *animositas* y *generositas* no aparecen. Entre las

⁶⁷⁶ Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., pp. 44-45.

⁶⁷⁷ TTP, cap. XVI (Geb. III, 189) (335).

⁶⁷⁸ Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 64.

disposiciones virtuosas, destaca la justicia y la caridad, y ninguna de ellas se presenta como un afecto. La figura del justo parece incluso desplazar a la del sabio.⁶⁷⁹

Por otra parte, el amor de Dios, que tiene un lugar destacado tanto en el TTP como en la *Ética*, nunca se presenta en el TTP como un afecto activo. En esto el TTP está próximo al KV, que considera todos los afectos como pasiones, sea cual sea su origen cognitivo, y que concede una importancia fundamental al amor de Dios, sin que sea todavía el amor intelectual de Dios de la *Ética*.⁶⁸⁰ El capítulo IV del TTP es paradigmático en este sentido, pues en él Spinoza afirma claramente que “a esto se reduce nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios.”⁶⁸¹ Como puede observarse, Spinoza separa ambos elementos: amor y conocimiento. No se refiere aún al *amor intellectualis Dei*.

Otra consecuencia que se deriva de esta indistinción entre afectos activos y pasivos es que hay una mayor oposición entre la razón y el afecto en el TTP que en la *Ética*. Así pues, desde el prefacio del TTP encontramos referencias al miedo como causa de superstición, y así, como una pasión contraria a la razón⁶⁸². Esta tesis está también presente en el trasfondo del capítulo II, cuando Spinoza se refiere a Moisés y dice que enseñó no como filósofo, sino que aterró, como los padres que enseñan a sus hijos, que aún no tienen uso de razón.⁶⁸³ También cuando Spinoza se refiere a las pasiones en general, y no a pasiones concretas, puede verse esta oposición con la razón, que aparece sobre todo, cuando Spinoza quiere explicar los orígenes y la conservación del Estado. El capítulo XVII nos puede servir de ejemplo. En él se pregunta Spinoza cómo hay que guiar a los súbditos para que mantengan su fidelidad al Estado y su virtud. Esta cuestión –señala Spinoza– no es fácil “porque todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, son hombres, que rehuyen el trabajo y propenden al placer. Más aún, quienes sólo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguir, ya que ésta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión, es solicitada por todas partes, y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o el lujo”⁶⁸⁴.

No obstante, el contraste con la razón es mayor cuando se trata del apetito o del deseo. El apetito y el deseo se refieren sólo a esfuerzos pasionales y obedecen a leyes naturales, pero la mayor parte del tiempo entran en conflicto con la razón.⁶⁸⁵ En este sentido, en el importante capítulo XVI del TTP encontramos muchas referencias y argumentos que señalan esta oposición entre razón y apetito. Así, por ejemplo, Spinoza afirma que el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder. Todos nacen ignorantes de todas las cosas, y así antes de que puedan adquirir el hábito de la virtud o conocer según la razón, transcurre gran parte de su vida. “Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que le dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león.”⁶⁸⁶ Ch. Jaquet señala que con esta analogía de la transformación del gato en león, Spinoza

⁶⁷⁹ *Loc. cit.*, pp. 54-56.

⁶⁸⁰ *Loc. cit.*, pp. 56-57.

⁶⁸¹ TTP, cap. IV (Geb. III, 60) (140).

⁶⁸² Cf. TTP, Praef. (Geb. III, 6) (62).

⁶⁸³ TTP, cap. II (Geb. III, 41) (112).

⁶⁸⁴ TTP, cap. XVII (Geb. III, 203) (356-357).

⁶⁸⁵ Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 60.

⁶⁸⁶ TTP, cap. XVI (Geb. III, 190) (336).

introduce una dualidad de naturaleza y, consecuentemente un problema, para explicar el paso de un modo de vida pasional a un modo de vida racional. Sin embargo, la *Ética* rompe con esta concepción dual de la naturaleza humana, promoviendo una razón apetitiva o un apetito racional. Hay una sola naturaleza apetitiva del hombre que se expresa tanto de un modo activo como de un modo pasivo.⁶⁸⁷ No obstante, aunque Spinoza no atribuya una diferencia de naturaleza entre la razón y el apetito, puesto que hay otros textos del TTP que matizan esta oposición, sí es cierto, no obstante, que entre la razón y la pasión, hay una diferencia de grado mayor en el TTP que en la *Ética*.

En este sentido, en el capítulo XVI antes citado, Spinoza vuelve a esa contraposición entre razón y apetito para señalar cuál es el origen del Estado. Aquí Spinoza arguye que lo más útil para los hombres es vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón. Por otra parte, los hombres desean vivir con seguridad y sin miedo. Ahora bien, esto no puede ocurrir mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derecho a la razón que al odio y a la ira. Por eso los hombres, según observa Spinoza, “debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio.”⁶⁸⁸ Hicieron así que el derecho que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que, en adelante, ya no estuviera determinado por el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez.

Hay, pues, en el TTP una oposición entre la razón y el apetito que no se encuentra ya en la *Ética*. Sin embargo, las distancias entre una y otra obra no son tan grandes como en principio puede parecer. Más que una oposición de naturaleza, se trata de una diferencia de grado, puesto que Spinoza concede una importancia política fundamental a las pasiones, de modo que la razón se verá obligada a convivir con ciertas pasiones para conservar el Estado. Y esto hasta el punto de que finalmente el TTP admite la posibilidad de que ciertas pasiones puedan avenirse con la razón.

Hemos visto, pues, que en el capítulo XVI Spinoza recurre a la oposición entre la razón y el apetito en su argumento para explicar el pacto que da lugar al Estado. Ahora bien, Spinoza no detiene la argumentación aquí, y así, advierte de que para que ese pacto sea válido y firme, no basta con la razón, sino que hace falta cierta pasión, puesto que es muy difícil, por no decir, imposible, que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón. De este modo, Spinoza encuentra una ley firmemente grabada en la naturaleza humana, que dice que “nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.”⁶⁸⁹

Otro fragmento donde se pone de manifiesto el poder político de las pasiones corresponde al capítulo XVII. Spinoza menciona allí el amor hacia la patria como una de las razones que explican que los hebreos no desertaran de ella. Unas páginas más adelante,

⁶⁸⁷ Jaquet llama la atención sobre el cambio que supone en este aspecto el TP. Allí Spinoza no retoma esta comparación problemática entre el gato y el león, sino que preferirá la de la analogía con la enfermedad y la salud que no implica una diferencia de naturaleza entre el sabio y el no sabio, sino una diferencia de grado. (*L'unité du corps...*, ed. cit., pp. 61-62).

⁶⁸⁸ TTP, cap. XVI (Geb. III, 191) (338).

⁶⁸⁹ TTP, cap. XVI (Geb. III, 192) (338-339).

menciona la alegría surgida de la devoción, esto es, la unión del amor con la admiración, como uno de los medios más eficaces para doblegar el ánimo de los hombres⁶⁹⁰.

En el capítulo V también se parte de la oposición entre razón y pasión, para, en un segundo momento, señalar la necesidad de las pasiones para formar y mantener un Estado. Y así, en la primera parte, se dice que la naturaleza humana está constituida de tal forma que “todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que las más de las veces, desean cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.”⁶⁹¹ Sin embargo, Spinoza matiza este juicio severo y citando a Séneca, muestra que nadie ha sostenido largo tiempo Estados de violencia. Es mejor, concluye Spinoza, que los hombres sean controlados “no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio”⁶⁹²

A partir de aquí Spinoza realiza una genealogía de las pasiones, distinguiendo su distinto valor político. Hay pasiones que no sólo están en el origen del Estado, sino que tienen una función que desempeñar en el logro y conservación de un *buen* Estado. En este sentido, Spinoza establece una distinción fundamental entre el amor y el miedo. Ambas pasiones y la distinción entre ellas juegan un papel similar al que desempeñan la alegría y la tristeza en la *Ética*.

En este sentido, es quizá en el capítulo IV donde Spinoza establece una distinción más clara entre el amor y el temor. Hay que hacer el bien por amor del bien y no por temor del mal, ya que, “quien obra el bien – señala Spinoza- porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro.”⁶⁹³ Es cierto, no obstante, que esta contraposición entre el miedo y el amor no la refiere Spinoza, tan claramente como luego hará en el *Tratado político*, a los fundamentos del buen Estado. Pero es cierto también, que a lo largo del TTP se hace en varias ocasiones referencia a ella. Y, en este sentido, hay una distinción incipiente entre las pasiones buenas o que están en el origen de un buen Estado y aquellas pasiones que, en cambio, obstaculizan el logro de un Estado tal.

Lo que queda, sin embargo, fuera de dudas es que las pasiones tienen un papel fundamental que desempeñar en el origen y conservación de la sociedad. Hasta ahora, sin embargo, nada se ha dicho acerca de la relación de esas pasiones con la razón, al margen de la ya mencionada oposición y lucha entre ellas. Sin embargo, el capítulo final del TTP sí nos dice algo acerca del posible acuerdo entre la razón y esas ciertas pasiones que conviven con ella en un buen Estado. En el capítulo XX, Spinoza señala que la utilidad de los afectos en política llega hasta el punto de que prohibirlos, o tratar de controlarlos absolutamente, sería contrario a la razón. “Aunque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas,

⁶⁹⁰ Cf. TTP, cap. XVII (Geb. III, 216) (377).

⁶⁹¹ TTP, cap. V, (Geb. III, 73-74) (158-159).

⁶⁹² TTP, cap. V (Geb. III, 74) (159-160).

⁶⁹³ TTP, cap. IV (Geb. III, 66) (148).

y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos.”⁶⁹⁴ No cabe duda de que ellas pueden hacerlo. Pero Spinoza señala que él no se refiere a su derecho, sino a lo que es útil. Y en este sentido, esto no puede hacerse, objeta, “sin atentar contra el sano juicio de la razón”⁶⁹⁵ De este modo, el TTP abre ciertos resquicios para posibilitar el acuerdo entre la razón y la pasión. No hay, pues, una oposición de naturaleza entre ellas.

En conclusión, es cierto que en la *Ética* Spinoza establece la distinción entre afectos activos y pasivos y que, en ese sentido, posibilita que la razón sea afectiva de un modo más claro que en el TTP. La *Ética* da más amplitud al afecto al no reducirlo a la pasión, y un valor más claramente positivo a las pasiones y los afectos en cuanto al papel que desempeñan en la moral. Pero también en el TTP Spinoza reconoce la dimensión práctica de los afectos, y otorga un valor positivo a las pasiones, en la medida en que señala que ciertas pasiones pueden convenir con la razón y trabajar juntas en su labor de originar y conservar un buen Estado. En este sentido, ya nos hemos referido a la distinción que se establece entre el amor y el miedo.

De este modo, lo que tratamos de mostrar es que hay también cierto naturalismo en el TTP. Aquí nos hemos centrado, sobre todo, en el naturalismo ético, o mejor, político, de acuerdo con la tesis, que ya establecimos en el capítulo 5, de la política de Spinoza como mímica de los afectos. La diferencia en el objeto de estudio del TTP y la *Ética*, hace que, sin embargo, sea más difícil responder a la cuestión de si hay o no naturalismo ontológico en la primera de estas obras. No obstante, aunque no haya un reconocimiento explícito de la dimensión ontológica de los afectos y, en este sentido, el naturalismo ontológico esté menos presente en el TTP que en la *Ética*, podemos, sin embargo, encontrar ciertas afirmaciones que hacen pensar que, de modo implícito, Spinoza también reconoce allí que los afectos forman parte ineliminable de esa región del ser que es lo humano. En este sentido, en el prefacio del TTP, se reconoce que el deseo es la esencia del hombre; no, desde luego, con una afirmación tan clara como la que aparece en el libro III de la *Ética*, pero sí implícitamente. Spinoza se refiere en este prefacio al derecho natural de cada individuo. Ese derecho se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno. Y aunque pueda cederse, transfiriendo a otro su poder, sin embargo, “nadie – señala Spinoza- puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre.”⁶⁹⁶ Esta afirmación muestra, pues, que el deseo y, con él, las pasiones, definen, al menos parcialmente, la condición humana. El hombre está siempre sometido, en alguna medida, a las pasiones. En cambio, Dios no puede padecer. También en el TTP encontramos esta distinción fundamental de la filosofía de Spinoza. La Escritura habla impropriamente de Dios cuando le atribuye pasiones del alma. Habla según la capacidad del vulgo, al que la Escritura intenta hacer no docto, sino obediente. Sin embargo, no enseñar que Dios carece de pasiones –objeta Spinoza en el TTP- es contrario a la razón.⁶⁹⁷

Además de este reconocimiento incipiente de la dimensión política y ontológica de los afectos, que es el argumento mayor que encontramos para mantener que hay un naturalismo, aunque todavía no muy desarrollado, en el TTP, también podemos encontrar en esta obra ciertos tópicos que aparecen en la *Ética* y que están, de algún modo, relacionados con la actitud naturalista de Spinoza. De este modo, Spinoza afirma de nuevo que el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que el hombre es una parte de la naturaleza, y que entre la naturaleza y la razón no hay oposición, sino que “quicquid enim

⁶⁹⁴ TTP, cap. XX, (Geb. III, 240) (413).

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ TTP, Praef. (Geb. III, 11) (71).

⁶⁹⁷ Cf. TTP, cap. XIII (Geb. III, 171-172) (307).

contra naturam est, id contra rationem est.”⁶⁹⁸ Todas estas afirmaciones otorgan un peso ontológico y ético fundamental a la Naturaleza, como luego hará la *Ética*.

No obstante, se pueden distinguir algunos matices de diferencia entre el naturalismo del TTP y el naturalismo más desarrollado de la *Ética*. En este sentido, lo primero que hay que señalar es la preponderancia que el miedo tiene en el TTP y el poco protagonismo que, en contraste, tiene la alegría. Y esto hasta el punto de que en el TTP el miedo es un afecto primitivo, ya que de él se derivan todos los afectos a los que Spinoza se refiere en el prefacio.⁶⁹⁹ No encontramos, pues, en el TTP el naturalismo jovial que encontramos en los libros III y IV de la *Ética*. Además, hay cierto idealismo en el TTP, que está ausente, sin embargo, en ésta. Spinoza nos habla en el TTP del hombre carnal y, en contraposición, presenta el bien como algo que consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente⁷⁰⁰. En esta obra el remedio para adquirir el hábito de la virtud es más puramente interior que en la *Ética*. Los medios para adquirir la virtud, según explica Spinoza en el TTP, residen en el poder de nuestra naturaleza humana, y son distintos de los medios para vivir con seguridad y conservar el cuerpo. En este caso, los medios dependen de las causas externas y, por eso, tal y como arguye Spinoza, se llaman “bienes de fortuna”. En cuanto a éstos, “el necio es tan feliz o infeliz como el sabio”⁷⁰¹. No obstante, se trata sólo de una diferencia de énfasis. Y así, en el TTP estas afirmaciones con respecto a la importancia del interior conviven con otras que reconocen el valor de la exterioridad, y así, de la pasión, que siempre nos liga a ella. La felicidad y la virtud se ganan en relación con los otros modos. Y así, podemos leer al comienzo del capítulo III que “vera foelicitas, et beatitudo uniuscujusque in sola boni fruitione consistit, non vero in ea gloria, quod solus scilicet, et reliquis exclusis, bono fruatur.”⁷⁰²

6. *Tractatus Politicus* (TP)

El *Tractatus Politicus* (TP) es la última obra de la filosofía de Spinoza y también la más naturalista. Nuestro objetivo es, por tanto, mostrar que el TP prolonga el naturalismo de la *Ética*, aplicándolo fundamentalmente al ámbito de la política, que se concibe, de este modo, como una mímica de los afectos. Así pues, nos preguntaremos, de nuevo, por el aspecto ontológico y práctico que se concede en esta obra a los afectos, puesto que el reconocimiento de esta doble dimensión de la afectividad es uno de los mejores signos de la actitud naturalista

En cuanto a la dimensión ontológica, Spinoza no duda en reconocer desde las primeras páginas el carácter pasional de la naturaleza humana. “Los filósofos – objeto Spinoza en el capítulo I- conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que

⁶⁹⁸ TTP, cap. VI (Geb. III, 91) (185). Para las anteriores cuestiones véase TTP cap. I y IV (Geb. III, 28 y 58) (94 y 137).

⁶⁹⁹ Cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps...*, ed. cit., p. 51.

⁷⁰⁰ Cf. TTP, cap. IV (Geb. III, 61) (141)

⁷⁰¹ TTP, cap. III (Geb. III, 47) (120-121).

⁷⁰² TTP, cap. III (Geb. III, 44) (117).

realmente existe.”⁷⁰³ Sin embargo, desde una posición realista y naturalista, Spinoza insta a no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino a entenderlas⁷⁰⁴. Y ello porque los afectos no son vicios de la naturaleza humana, sino “propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.”⁷⁰⁵ El planteamiento es aquí tan afín al de la *Ética* que Spinoza hace referencia a ella para afirmar que “homines necessario affectibus esse obnoxios”⁷⁰⁶ Las pasiones, como nos decía Spinoza en el prefacio del libro III de la *Ética*, son cosas naturales, tan dignas de ser conocidas como cualquier otra cosa natural. Las pasiones forman parte ineliminable de la naturaleza humana y, por ello, forman parte necesariamente de esa región del ser que ella constituye.

Además de la dimensión ontológica, hay otras tesis que Spinoza retoma en el TP y que están relacionadas con el naturalismo. Así, en el capítulo II se afirma que el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que el hombre es una parte de la naturaleza, y que toda cosa singular se esfuerza por perseverar en su ser⁷⁰⁷. También en esta obra se hace hincapié en el carácter social del hombre, pues “sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente”⁷⁰⁸. Sólo en la sociedad, y no en el estado natural, tiene lugar lo bueno y lo malo, o lo justo y lo injusto. La naturaleza en sí misma no es ni buena ni mala, ni justa ni injusta⁷⁰⁹.

Otro tópico importante es el de la sintonía que hay entre la razón y la naturaleza. “Ratio nihil contra naturam docet”⁷¹⁰. Dicho de otro modo, la razón no exige extirpar las pasiones porque no pide nada contra la naturaleza, esto es, no pide imposibles. Detengámonos aquí un momento porque el TP supone cambios importantes con respecto al TTP en su concepción de la relación entre la razón y los afectos. En este sentido, el TP sigue el argumento de la *Ética*, basado en la distinción entre afectos activos y pasivos, para mostrar que los afectos son cosas naturales que no se oponen necesariamente a la razón.

Spinoza reconoce la distinción entre afectos activos y pasivos, para declarar la mayor familiaridad entre aquéllos y la razón. “Reconozco, sin duda, -afirma Spinoza- que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas.”⁷¹¹ Ambos, sin embargo, afectos activos y pasivos son efectos de la naturaleza, y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservar su ser⁷¹². De aquí destacan dos tesis. En primer lugar, la distinción entre afectos activos y pasivos hace que la

⁷⁰³ TP, cap. I, §1 (Geb. III, 273) (81-82).

⁷⁰⁴ Ésta es una de las expresiones de la filosofía de Spinoza que destaca F. Nietzsche . “¿Qué significa conocer?- ¡Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!, dice Spinoza, con esa sencillez y sublimidad suyas. Sin embargo, ¿qué es, en definitiva, este *intelligere*, sino la forma por la que estas tres cosas se nos hacen perceptibles a un tiempo? ¿Qué es sino el resultado de los impulsos distintos y antagónicos de querer burlarse, lamentarse y renegar?” (Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Libro cuarto. §333. Trad. Greco Ch. & Groot, G.. Akal, Madrid, 2001, p. 239).

⁷⁰⁵ TP, cap. I, §4 (Geb. III, 274-275) (85).

⁷⁰⁶ TP, cap. I, §5 (Geb. III, 275) (86).

⁷⁰⁷ Cf. TP, cap. II, §§2 y 5 (Geb. III, 276 y 277) (89-90 y 91).

⁷⁰⁸ TP, cap. II, §15 (Geb. II, 281) (99).

⁷⁰⁹ “La realidad, sin embargo, es que aquello que la razón dictamina que es malo no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan sólo de la nuestra.” TP, cap. II, §8 (Geb. III, 279) (95).

⁷¹⁰ TP, cap. III, §6 (Geb. III, 286) (109).

⁷¹¹ TP, cap. II, §5 (Geb. III, 277) (91).

⁷¹² *Loc. cit.*

razón pueda avenirse más fácilmente con el afecto de lo que ocurría en el TTP. El TP parte de la distinción entre afectos y pasiones que se establece en la *Ética* y ello le posibilita desarrollar una concepción de la afectividad compatible con la razón. De este modo, queda más claro que no hay dualidad en la naturaleza humana entre el apetito y la razón. Hay una sola naturaleza humana apetitiva que se puede expresar tanto de modo pasivo como activo. En este último caso, tenemos un apetito racional. Lejos queda ya la disputa entre la razón y el apetito, tal y como quedaba expuesta en el TTP.

No obstante, es cierto que esta compatibilidad se erige sobre la distinción entre pasiones. La razón se aviene con las alegrías y deseos racionales, nunca con los “ciegos deseos”. Y así, en el capítulo II, Spinoza señala que “los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo, su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinen a obrar y se esfuerzan en conservarse.”⁷¹³ Hay, pues, oposición entre la razón y el deseo cuando éste es ciego, o como se decía en la *Ética*, cuando éste se deriva de las tristezas con las que la razón no puede concordar. Sin embargo, esto no significa que sólo los afectos activos son racionales. Ciertas pasiones, como la alegría y ciertos deseos, también pueden concordar con la razón. Y así ocurre, por ejemplo, cuando ambas potencias se dan al unísono para formar y conservar un buen Estado. Si seguimos dilucidando, pues, esta relación entre la razón, la pasión y el afecto en el TP, encontramos otra tesis conocida de la *Ética*.

Es posible, como acabamos de decir, una colaboración entre la razón y ciertos afectos activos y pasivos, de modo que sea posible desarrollar una buena política. En el capítulo I del TP se nos dice que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos, pero el camino que enseña es extremadamente arduo⁷¹⁴. Además, tampoco la razón es omnipotente. No basta con la razón para conseguir un buen Estado, como tampoco bastaba el conocimiento para hacer al individuo virtuoso. En este sentido, Spinoza señala el error de pensar que el alma tiene un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón. La experiencia, sin embargo, señala que no está en nuestras manos tener un alma sana más que tener un cuerpo sano, y que, en general, cada uno es arrastrado por su propio placer. No hay, pues, poder absoluto para extirpar las pasiones. “Por consiguiente, hay que confesar que el primer hombre no tuvo la potestad de usar rectamente de la razón, sino que estuvo, como nosotros, sometido a las pasiones.”⁷¹⁵

Esta relación que se establece entre la razón y la pasión, a veces de oposición, a veces de colaboración, nos introduce en la otra de las cuestiones que resultaban fundamentales para el naturalismo, esto es, la dimensión práctica de los afectos y las pasiones.

En cuanto a la dimensión práctica de los afectos, ya hemos señalado que la política tiene un fundamento afectivo fundamental en la filosofía de Spinoza. Del mismo modo que en el TTP, en el TP las pasiones más mencionadas son el miedo y la esperanza. Sin ellas, no podría mantenerse el pacto entre los individuos que da lugar a la sociedad o la alianza entre sociedades ya constituidas. “Para que la sociedad sea autónoma, -señala Spinoza- tiene que mantener los motivos del miedo y el respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad.”⁷¹⁶ En el capítulo III, podemos leer que el hombre en el estado de naturaleza y en el estado político “es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o

⁷¹³ *Loc. cit.*

⁷¹⁴ TP, cap. I, §5 (Geb. III, 275) (87).

⁷¹⁵ TP, cap.II, § 6 (Geb. III, 278) (93).

⁷¹⁶ TP, cap IV, § 4 (Geb. III, 293) (123).

aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir.”⁷¹⁷ Todo ello, además, se demuestra “a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a partir de la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser”⁷¹⁸. De este modo, se pone de manifiesto, una vez más, que Spinoza piensa la política desde la naturaleza humana real, y desde aquello que la define: su *conatus* y las pasiones que lo impulsan o coartan. También el miedo y la esperanza de alcanzar la gloria está presente en la reflexión que hace Spinoza en los capítulos que dedica a analizar las diferentes formas de los Estados y cuál es la mejor estructura que pueden adoptar éstos⁷¹⁹.

No obstante, al señalar la función política de las pasiones, Spinoza no sólo se refiere al miedo y la esperanza, sino a una multitud de pasiones concretas como la ya citada ambición de gloria, la envidia, la generosidad, que es referida a la monarquía y a su velar por el bienestar de la colectividad, e incluso la fortaleza del alma, de la que se dice que brota la paz⁷²⁰.

También los afectos comunes tienen un papel destacado en lo social. En este sentido es muy importante el comienzo del capítulo VI. Allí, señala Spinoza que “dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño”⁷²¹. A los “comunes afectos de los hombres” vuelve a referirse más adelante, en relación con la común ambición de gloria y la esperanza de prolongar la vida hasta una proveya senectud, que provoca que todos defiendan con todas sus fuerzas los derechos del Consejo en el régimen monárquico. Además, “la naturaleza es la misma en todos- objeto Spinoza a aquellos que sólo aplican a la plebe las pasiones que son inherentes a todos los mortales-. Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen. Y por doquier la verdad es, a menudo, deformada por hombres irritados o débiles, especialmente cuando mandan uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de riquezas.”⁷²²

La política es, pues, un juego entre la razón y las pasiones. Es necesario que por propia iniciativa, o por fuerza, o por necesidad, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón. Pero también es una necesidad pedir a los demás lo que nadie puede pedirse a sí mismo, esto es, vivir sin ninguna pasión.⁷²³ La razón no basta para tener un Estado duradero. Los derechos son el alma del

⁷¹⁷ TP, cap. III, §3 (Geb. III, 285) (108).

⁷¹⁸ TP, cap. III, §18 (Geb. III, 291) (118-119).

⁷¹⁹ Para el caso de la aristocracia centralizada, y en relación con el miedo, véase TP, cap. VIII, §4 (Geb. III, 325-326) (184-185). En relación con la esperanza de alcanzar la gloria, véase TP, cap. VIII, §9 (Geb. III, 327) (188). En el caso de la dictadura es relevante, el parágrafo 1 del capítulo X: “es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al castigo o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o con ganancia. Pero, a la inversa, también es cierto que, si este miedo fuera igual para los hombres buenos y los malos, el Estado correría inevitablemente un gravísimo peligro. Dado, pues, que la potestad dictatorial es absoluta, no puede menos de resultar temible a todos, sobre todo si el dictador fuera nombrado en una fecha fija, como se exige. Porque, en ese caso, cualquier hombre ambicioso de gloria buscaría con todo afán ese honor.” TP, cap. X, §1 (Geb. III, 353) (234).

⁷²⁰ Cf. Respectivamente, TP cap. VIII, §12 (Geb. III, 329) (190); cap. VII, §11 (Geb. III, 312) (159); y cap. V, §4 (Geb. III, 296) (128).

⁷²¹ TP, cap. VI, §1 (Geb. III, 297) (131).

⁷²² TP, cap. VII, §27 (Geb. III, 320) (172-173).

⁷²³ Cf. TP, cap. VI, §3 (Geb. III, 298) (132).

Estado. “Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos.”⁷²⁴ Los afectos son, pues, necesarios para la política, pero no cualquier afecto sirve para constituir y conservar un buen Estado. “Hay que poner tales fundamentos al Estado, -escribe Spinoza- que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado.”⁷²⁵

Se trata, pues, de determinar qué pasiones pueden dar lugar no sólo a un Estado, sino al mejor Estado posible, es decir, qué pasiones son racionales desde el punto de vista político. En este sentido, dice Spinoza que puesto que “los malos sentimientos arrastran a los hombres en varias direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente.”⁷²⁶

En este sentido, a pesar de la importancia que Spinoza concede en el TP al miedo, no es ésta la mejor pasión política. Spinoza distingue entre derecho y ética. “Una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien.”⁷²⁷ Por eso Spinoza aboga por un Estado instaurado por una multitud libre y no por el adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. “Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte.”⁷²⁸ Pero no sólo hay que distinguir entre miedo y esperanza. La oposición fundamental en el TP tiene lugar entre el miedo y el amor a la libertad, y esto de forma bastante más clara y explícita que en el TTP.

“Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que sólo les retengan el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado”⁷²⁹ Otra referencia al amor a la libertad la encontramos en el capítulo VII dedicado a la monarquía. Allí observa Spinoza que “en el estado natural, en efecto, cada uno se esfuerza cuanto puede, por el solo amor a la libertad, por defenderse y no espera otro premio a su virtud bélica que su propia autonomía. Ahora bien, en el estado político, todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natural; por tanto, mientras luchan todos por ese estado, velan y trabajan por sí mismos”⁷³⁰. En definitiva, tal y como pusimos de manifiesto en el capítulo 5, también en el TP Spinoza realiza una genealogía de las pasiones para mostrar qué pasiones son sociales y cuáles, en cambio, impiden una buena organización del Estado.

⁷²⁴ TP, cap. X, §9 (Geb. III, 357) (240-241).

⁷²⁵ TP, cap. X, §6 (Geb. III, 356) (238).

⁷²⁶ TP, cap.VIII, §6 (Geb. III,326) (185-186).

⁷²⁷ TP, cap. V, §1 (Geb. III, 295) (126).

⁷²⁸ TP, cap.V, §6 (Geb. III, 296) (129).

⁷²⁹ TP, cap. X, §8 (Geb. III, 356) (239).

⁷³⁰ TP, cap. VII, §22 (Geb. III, 316) (166-167).

La importancia de las pasiones es tal en el TP que Spinoza reconoce que están por encima de la política en el sentido de que ningún Estado puede someter a las pasiones absolutamente. En este sentido, se pregunta irónicamente Spinoza: “¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a que ame a quien odia o a que odie a quien ama? Y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina, hasta el punto de tenerlas por peores que mal alguno. (...) Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad tiene el derecho o la potestad de prescribir tales acciones, no podremos concebirlo, sino en el sentido en que se diría que el hombre puede, con derecho, enloquecer y delirar. Pues, ¿qué sería, sino un delirio, aquel derecho al que nadie puede ser constreñido?”⁷³¹

También podemos encontrar en el TP cierta defensa de la sensualidad, complementaria de aquella otra que aparece en el libro IV de la *Ética*, de modo que lo que nos dice Spinoza es que las pasiones no sólo no pueden ser prohibidas, sino que tampoco es conveniente intentarlo. Sólo el exceso de las pasiones es malo. “Nam nitimur in vetitum semper, cupimusque negata. Nec unquam hominibus otiosis ingenium deest ad eludenda jura, quæ instituuntur de rebus, quæ absolute prohiberi nequeunt, ut sunt convivia, ludi, ornatus, et alia hujusmodi, quorum tantummodo excessus malus, et ex uniuscujusque fortuna æstimandus est, ita ut lege nulla universali determinari queat.”⁷³². El naturalismo del TP se aproxima más que ninguna otra obra a la tonalidad jovial de la *Ética*.

En conclusión, todas estas referencias del *Tratado Político* muestran que la política tiene dos componentes fundamentales: la razón y el afecto. Entre ambos no hay una oposición radical que excluya cualquier alianza. Es más, Spinoza advierte de que con la razón sola no basta para tener un Estado duradero y que, además, las pasiones no se pueden prohibir absolutamente. De este modo, fomentar las pasiones y los afectos comunes que sean más útiles para el Estado es el remedio más eficaz para conseguir y conservar un buen Estado. De este modo, y tal y como decíamos en el capítulo 5, la política es, según Spinoza, una mímica de los afectos. Y ello muestra que la dimensión práctica de éstos es reconocida y expresada muy amplia y claramente en el TP.

Podemos concluir, pues, de manera general, que en el TP culmina el naturalismo spinoziano, de modo que en esta obra se concede a las pasiones una dimensión ontológica y ético-política fundamental. Y así, el TP también hace suya la tesis de que sin finitud, es decir, sin vulnerabilidad, fragilidad, padecimiento y, en suma, sin pasión, no hay política posible. Las pasiones forman parte ineliminable de nuestro ser social. Éstas son una parte constitutiva del cuerpo y del alma del Estado, del mismo modo que son una parte constitutiva del cuerpo y del alma del hombre. No hay ontología política posible sin pasiones. Además, tal y como acabamos de observar a propósito de la última cita, el naturalismo del TP se asocia con cierta apología de la sensualidad que lo aproxima mucho al naturalismo jovial de la *Ética*. Incluso en los matices, ambas obras están muy próximas. Y ello porque comparten un objetivo común: la orientación del pensamiento hacia un naturalismo pleno, desarrollado hasta sus últimas consecuencias.

⁷³¹ TP, cap.III,§ 8 (Geb. III, 287) (112).

⁷³² TP, cap. X, §5 (Geb. III, 355) (238).

7. Balance: la evolución de la filosofía de Spinoza hacia un creciente naturalismo.

En los apartados anteriores hemos analizado las distintas obras de Spinoza desde la pregunta por el papel ontológico y ético que en ellas se concede a las pasiones. Y ello, ha corroborado nuestra hipótesis de que el pensamiento de Spinoza evoluciona hacia posiciones cada vez más plenamente naturalistas.

En cuanto a la dimensión ontológica de las pasiones, hemos visto cómo en todas las obras, a excepción de las que pertenecen al periodo cartesiano, se plantea la distinción entre Dios y los modos en función de la impassibilidad del primero que contrasta con la naturaleza pasional de los segundos, sobre todo, de los modos finitos, y así, del hombre. Es cierto, sin embargo, que hay diferencias en el énfasis o la perspectiva desde la que se piensa esta cuestión. Así en el KV se hace hincapié en esta distinción entre Dios y el hombre en función de las pasiones a las que están sometidos estos últimos, mientras que en el TP se presta una atención casi exclusiva al carácter pasional de la naturaleza humana, independientemente de la diferencia que esto supone con la naturaleza de la Sustancia o Dios, lo cual muestra, por otra parte, hacia donde se dirigía el interés de Spinoza en el último periodo de su vida. En cualquier caso, es cierto que en todas las obras, con excepción quizá del TIE, donde la cuestión ontológica no aparece, se concede una dimensión ontológica a las pasiones en la medida en que son un elemento constitutivo de esa región del ser que es el hombre.

El *conatus* también se va transformando a lo largo del pensamiento de Spinoza y, de este modo, va adquiriendo mayor categoría ontológica. Y así, deja de ser un mero esfuerzo de autoconservación, para convertirse en el esfuerzo por el que todas las cosas tratan de realizar el ser propio. Y esto puede decirse, especialmente, de esa forma del *conatus* que es el deseo, o, la esencia del hombre.

La dimensión práctica de las pasiones también se reconoce, e incluso con mayor claridad y detalle que el aspecto ontológico, en todas las obras de Spinoza. De este modo, y, en primer lugar, en todas ellas se realiza una cierta genealogía de las pasiones, y, en este sentido, todas ellas distinguen entre las buenas y las malas pasiones. Es cierto, sin embargo, que en el KV la distinción básica se establece entre el amor y el odio, mientras que en los tratados políticos, en cambio, la oposición fundamental se da entre el amor y el miedo. No obstante, en todas las obras se puede rastrear una distinción incipiente entre las pasiones alegres y las pasiones tristes, no desde luego con la claridad y en los términos en los que se presenta en la *Ética*, pero sí de forma que lo alegre está asociado con lo bueno, mientras que lo triste se asocia con lo malo.

La relación entre la razón y las pasiones también va evolucionando a lo largo del pensamiento de Spinoza desde la oposición hasta la sintonía. Esta transformación está, además, precedida por la distinción que se establece en la *Ética* y en el TP, pero no en las obras anteriores, entre los afectos activos y los afectos pasivos. En este sentido, en el KV y en el TTP encontrábamos una oposición entre la razón y el apetito mucho mayor que la que tiene lugar en la *Ética* y el TP.

Ahora bien, al margen de estas diferencias, en todas las obras se concede a las pasiones un papel ético y político que desempeñar. Se distingue, pues, entre el amor y la alegría, que contribuyen al logro de la virtud del individuo y del Estado; y el odio, el miedo y la tristeza que son obstáculos para la conquista de esa virtud, felicidad y libertad

individual y colectiva. También en este caso, la importancia ética y política de las pasiones va siendo cada vez mayor a medida que el pensamiento de Spinoza se hace más maduro. Se percibe, por tanto, una evolución en las diferentes obras con respecto a la claridad con la que se reconoce esta dimensión práctica de las pasiones y, sobre todo, con respecto al valor positivo que se concede a algunas de estas pasiones. En este sentido, el TP marca cierta distancia con respecto a los tratados anteriores, puesto que en él se hace un alegato muy tajante acerca del valor político del amor a la libertad como fundamento de un buen Estado. El TTP había allanado el terreno para esta tesis y, en este sentido, en él hallamos una valoración más positiva de las pasiones que la que encontramos en el KV. Spinoza va adquiriendo cada vez más conciencia de que la razón no lo puede todo y que tiene que trabajar junto con las pasiones para que el hombre pueda vivir mejor y ser más feliz y más libre. El cierto optimismo o idealismo del KV y del TIE se ve limitado en el TTP, y se pierde completamente en el TP. En esta obra Spinoza mantiene una posición realista desde la que critica, muy crudamente, el idealismo político de ciertos filósofos.

En definitiva, se pueden alcanzar dos conclusiones. En primer lugar, en todas las obras de Spinoza podemos hallar una actitud naturalista, porque todas reconocen la dimensión ontológica y ética que tienen las pasiones. La Naturaleza tiene también en todas las obras de Spinoza un protagonismo ontológico, epistemológico y, con ciertos matices, ético, muy importante.

En segundo lugar, hay que señalar que hay diferencias entre el naturalismo incipiente de las primeras obras y el naturalismo más desarrollado y coherente de las obras de madurez. La evolución del pensamiento de Spinoza, en este sentido, va dirigida hacia un naturalismo creciente. De este modo, el TP es, junto con la *Ética*, la obra más coherente y plenamente naturalista de la filosofía de Spinoza. Si había alguna duda con respecto a la coherencia del naturalismo de Spinoza tras la lectura del libro V de la *Ética*, queda disipada con el comienzo del TP: No quejarse, no reírse, no maldecir, sino conocer la naturaleza humana real y las pasiones de las que está hecha. La pasión se erige en un objeto de estudio fundamental en el pensamiento de Spinoza y adquiere una importancia ontológica, ética y política esencial al final de su vida. Y ello porque, tal y como nos enseña su filosofía, de las pasiones depende gran parte de nuestra libertad, virtud y felicidad individual y colectiva.

En definitiva, se pueden alcanzar dos conclusiones. En primer lugar, en todas las obras de Spinoza podemos hallar una actitud naturalista, porque todas reconocen la dimensión ontológica y ética que tienen las pasiones. La Naturaleza tiene también en todas las obras de Spinoza un protagonismo ontológico, epistemológico y, con ciertos matices, ético, muy importante. En segundo lugar, hay que señalar que hay diferencias entre el naturalismo incipiente de las primeras obras y el naturalismo más desarrollado y coherente de las obras de madurez. La evolución del pensamiento de Spinoza, en este sentido, va dirigida hacia un naturalismo creciente. De este modo, el TP es, junto con la *Ética*, la obra más coherente y plenamente naturalista de la filosofía de Spinoza.

APÉNDICE:
LAS FUENTES ANTIGUAS DEL NATURALISMO SPINOZIANO

"A côté de la Bible ou de la référence aux sciences et à la politique de son temps, l'Antiquité est un des mondes auxquels se rapporte la réflexion de Spinoza ; un des horizons, donc, où nous devons nous situer pour apprendre à déchiffrer sa pensée. Cette présence n'est pas massive, comme celle de l'Écriture sainte; mais elle est toujours significative".⁷³³ Con estas palabras de reconocimiento comienza la presentación del volumen que la revista *Studia Spinozana* dedicó al análisis de las relaciones entre el pensamiento spinoziano y la Antigüedad. Spinoza no fue nunca un lector atento y cuidadoso de la filosofía antigua. Las referencias que pueden encontrarse en su obra a pensadores griegos o romanos, son escasas, y, en general, no excesivamente elogiosas. Quizá por ello la bibliografía secundaria sobre este tema, si la comparamos con la que está dedicada a otros tópicos, es también limitada. Sin embargo, aunque las referencias no sean numerosas, y, en general tengan un carácter muy crítico, atañen a cuestiones fundamentales de la filosofía spinoziana. De este modo, cuando se confronta a Spinoza con los grandes maestros de la filosofía antigua, esto es, cuando se despejan las oposiciones y los puntos de encuentro que hay entre ellos, se obtiene una comprensión más completa y precisa de sus concepciones del mundo. Parece, pues, necesario desarrollar el estudio de los vínculos que hay entre una y otra tradición de pensamiento.

En este sentido, el propósito de este apéndice estriba en reconstruir las fuentes clásicas de la filosofía naturalista de Spinoza y, especialmente, de su teoría de las pasiones. Para ello, nos referiremos en primer lugar, aunque de modo breve, a la presencia de la Antigüedad en la filosofía de Spinoza a partir de las referencias explícitas a autores griegos y romanos que podemos hallar en su obra (capítulo 9). Ello nos llevará a encontrar en el estoicismo una y, quizá la principal, de las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano. Tras determinar a qué estoicismo en concreto se refiere Spinoza, se tratará, en segundo lugar, de entablar un diálogo entre ambos a partir no sólo de las menciones explícitas sino también de los tópicos estoicos que implícitamente se hallan en la filosofía spinoziana (capítulo 10). Nuestra referencia al estoicismo, sin embargo, no tiene otra finalidad que la de reconstruir las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano, y, por ello, no se realizará un análisis exhaustivo de las tesis fundamentales del pensamiento estoico. Tal empresa excede los límites de esta investigación.

⁷³³ Chiereghin, F., Moreau P.-F., Vokos, G., "Spinoza et l'Antiquité classique", *Studia spinozana*, XII (1996), p. 11.

Si como dice P. F. Moreau, la filosofía de Spinoza es una arquitectura cuya forma exterior es su ordenamiento geométrico y cuyo interior se nutre de la experiencia, si lo propio del spinozismo es precisamente exponer un modo de aproximación a la realidad que introduce las preocupaciones pre-filosóficas en el corazón mismo del sistema⁷³⁴, puede que ese corazón sea profundamente estoico para bien y para mal, es decir, puede ser el centro desde el que asumir o rechazar ideas profundamente arraigadas en nuestra experiencia individual y colectiva. Quizá más que cualquier otra corriente, el estoicismo constituye una tradición de reflexión profundamente ligada con nuestra experiencia hasta el punto de que ha llegado a ser casi anónimo y casi pre-filosófico. De este modo, el estoicismo puede ser, para la filosofía de Spinoza, ese punto donde lo exterior está en el interior, esto es, donde lo exterior al pensamiento de Spinoza puede volverse interior y colocarse en el centro del sistema.

Es cierto que la mayoría de las referencias de Spinoza a la Antigüedad tienen como objeto la filosofía aristotélica. Sin embargo, en lo que respecta a la concepción filosófica de las pasiones, la influencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza es mucho mayor. El propio Spinoza reconoce, en la correspondencia con Boxel, que la autoridad de Sócrates, Platón y Aristóteles no vale mucho para él si la comparamos con la autoridad de Epicuro o Lucrecio⁷³⁵. Y especialmente en lo que respecta a la terapia de las pasiones, las corrientes de pensamiento con las que Spinoza discute directamente son fundamentalmente el cartesianismo y el estoicismo. No hay ninguna referencia a otro filósofo de la Antigüedad que sea equiparable con el comentario crítico expreso que en el prefacio del libro V de la *Ética* Spinoza dedica a la concepción y terapia estoicas de las pasiones. De este modo, la tesis que queremos poner de manifiesto es que el estoicismo es una de las fuentes principales del naturalismo spinoziano.

⁷³⁴ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, ed. cit., p. 558.

⁷³⁵ Cf. Ep. 56 (Geb. IV, 261-262) (330-331).

Capítulo 9. LA PRESENCIA DE LA ANTIGÜEDAD EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA.

No parece, si tenemos en cuenta el número de referencias explícitas a autores griegos y romanos que se hallan en la obra de Spinoza, que éste prestase una gran atención a la filosofía antigua. Sin embargo, aunque las menciones sean escasas, son de suma relevancia para entender el pensamiento de Spinoza con más detalle. De este modo, nos proponemos acercarnos a la visión que Spinoza tenía de la Antigüedad con el objeto de determinar el papel que ella desempeña en su filosofía. Para ello, la primera tarea que hay que realizar consiste en sistematizar las principales referencias directas que podemos encontrar en la obra de Spinoza a autores o corrientes de pensamiento antiguas.

En este sentido, lo primero que hay que destacar es que Aristóteles es uno de los filósofos más citados. En algunas ocasiones, Spinoza se refiere a él y a Platón como si se tratase de un binomio. Además, a veces se los distingue de otros pensadores antiguos que Spinoza valora más positivamente. Y ello porque en la mayoría de las ocasiones en las que Spinoza menciona a Aristóteles, lo hace de una manera crítica.

1. Aristóteles: “bagatelas, especulaciones y lucubraciones”.

Así, por ejemplo, en las obras que corresponden al periodo cartesiano encontramos varias referencias críticas a Aristóteles y a los peripatéticos. En primer lugar, Spinoza se refiere a la definición aristotélica del hombre como animal racional. Esta definición, según nos explica Spinoza, no es más verdadera que la definición platónica del hombre como animal bípedo sin plumas. Y ello porque los modos de pensar, no se pueden llamar ideas, ni se puede decir que sean verdaderos o falsos, como tampoco el amor se puede llamar verdadero o falso, sino bueno o malo.⁷³⁶ Además, aunque nadie puede ignorar que un hombre sea un hombre racional, no se puede erigir esta evidencia en definición, puesto que las ideas generales no son cosas reales⁷³⁷. En otra de las referencias que encontramos en CM, Spinoza critica el “fárrago de distinciones de los peripatéticos”, que, según afirma, no le interesan “puesto que Dios es un ser simplicísimo y las distinciones que hacemos entre sus atributos no son sino de razón⁷³⁸”. Una tercera referencia a la célebre materia de los peripatéticos puede hallarse en el capítulo 12 de la segunda parte, que Spinoza dedica a la metafísica especial⁷³⁹.

Sin embargo, las alusiones más importantes que encontramos en CM tienen que ver con el concepto de vida y la concepción del alma aristotélicos; y en segundo lugar, con la confusión de la voluntad con el apetito que tiene lugar, a juicio de Spinoza, en la filosofía aristotélica.

⁷³⁶ CM, I, cap. 1 (Geb.I, 235) (244-245).

⁷³⁷ Para una explicación más detallada de esta cuestión, véase Manzini, F., *Spinoza: une lecture d'Aristote*. PUF, Paris, 2009, p. 23.

⁷³⁸ CM, II, cap. 5 (Geb. I, 259) (273-274).

⁷³⁹ CM, II, cap. 12 (Geb. I, 280) (300).

En cuanto a lo primero, encontramos en el capítulo 6 de la segunda parte de CM una de las referencias más completas y más reveladoras del conocimiento que Spinoza tenía de Aristóteles. Y ello porque en ese texto, Spinoza se atreve a citar dos obras del Estagirita. En ese capítulo Spinoza se pregunta por el significado que los filósofos han dado al término “vida” cuando lo refieren a Dios. “Examinaremos, - escribe- en primer lugar, la opinión de los peripatéticos. Éstos entienden por vida *la persistencia del alma* (anima) *nutritiva mediante el calor* (véase Aristóteles, *De respiratione*, cap. 8). Y como imaginaron tres almas (*anima*), a saber, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, que solamente atribuyen a las plantas, a los brutos y a los hombres, se sigue que, como ellos mismos confiesan, las demás cosas carecen de vida. Mas no por eso se atrevían a afirmar que las mentes (*mens*) y Dios careciesen de vida. Quizá temían caer en lo contrario a la vida, es decir, que si éstos carecían de vida, hubiesen muerto. De ahí que Aristóteles (*Metafísica*, libro 12, cap. 7) aún da otra definición de vida, que sólo se aplica a las mentes (*mens*), a saber: *la vida es la operación del entendimiento*. En este sentido atribuye vida a Dios, porque entiende y es acto puro. Nosotros, sin embargo, no nos molestaremos demasiado en refutar a éstos. Por lo que respecta a aquellas tres almas, que atribuyen a las plantas, los brutos y los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que ficciones, cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas. Por lo que se refiere a la vida de Dios, no sé por qué se llama vida al acto del entendimiento, más bien que al acto de la voluntad y otros similares. Pero, como no espero de él ninguna respuesta, paso a explicar lo que prometimos, es decir, qué es la vida.”⁷⁴⁰

De este importante texto hay que destacar dos cosas. En primer lugar, a pesar de que como hemos dicho, ésta es una de las citas de Aristóteles más completas y detalladas que podemos encontrar en la obra de Spinoza, y también una de las más relevantes para determinar qué conocimiento tiene el filósofo holandés del Estagirita, lo cierto es que, tal y como ha puesto de manifiesto F. Manzini, Spinoza no era un lector escrupuloso del *corpus* aristotélico, puesto que las referencias no son del todo exactas. Y esto, aunque no se debe por entero al descuido de Spinoza sino a la edición de la obra aristotélica que manejaba, tampoco se explica enteramente por ello. Spinoza no tomó la iniciativa de corregir por sí mismo los errores, como hubiese hecho un lector meticoloso de la obra aristotélica, lo que, por otra parte, tampoco pretendió nunca⁷⁴¹.

En segundo lugar, destaca, una vez más, la actitud tan crítica, irónica, e incluso sarcástica y mordaz, que Spinoza adopta con respecto a la filosofía de Aristóteles. En primer lugar, señala que no se tomará demasiado tiempo en refutarlo, puesto que la distinción entre las tres partes del alma no es más que una ficción, ya que en la materia no hay más que estructuras y operaciones mecánicas. El vínculo entre la doctrina de las tres partes del alma y la primera definición de vida que aparece en el texto no es evidente, pero parece que bajo el punto de vista de Spinoza, Aristóteles comete el error de situar siempre el principio de la vida en el alma, y por tanto, en el cuerpo, y por tanto, en la materia, mientras que la materia es inerte. Aristóteles es, pues, culpable de hilozoísmo, porque no hace una separación lo suficientemente estricta entre lo que pertenece al viviente y lo que

⁷⁴⁰ CM, II, cap. 6 (Geb. I,259-260)(274).

⁷⁴¹Cf. Manzini, F., “Spinoza lecteur d’Aristote”, *Archives de philosophie, Bulletin de bibliographie spinoziste*, XXIII (2001), pp. 1-5. Este error en la cita de la *Metafísica* de Aristóteles le sirve a Manzini para mostrar, por otra parte, que Spinoza ha leído directamente al menos ciertos fragmentos de esta obra en su edición latina, puesto que el error se encuentra en la edición misma. De este modo, el conocimiento que Spinoza tiene de Aristóteles no es sólo indirecto, es decir, no le llega sólo a través de los comentaristas aristotélicos, como mantienen Appuhn y Caillois.

pertenece a la mecánica. Sin embargo, Spinoza yerra aquí en su crítica, puesto que Aristóteles combate el hilozoísmo y opone al cuerpo el principio de vida que es el alma, como la forma a la materia⁷⁴². Parece que Spinoza rectifica este error en la *Ética*. Sin embargo, en CM todavía ve la cuestión con los ojos de Descartes. En lo que respecta a la noción de vida atribuida a Dios, Spinoza dice no entender por qué Aristóteles llama vida al acto del entendimiento más bien que al acto de la voluntad. Y ello porque la vida no es sino la esencia o potencia de Dios, esto es, la fuerza por la que persevera en el ser, y ésta se expresa como acto del entendimiento pero también como acto de la voluntad. Además, si pensamos en lo que luego dirá en la *Ética*, voluntad y entendimiento son uno y lo mismo, si bien éstos son modos y no atributos de Dios. Sin embargo, Spinoza tampoco se esfuerza demasiado en explicar las diferencias con el planteamiento aristotélico, puesto que “no espera de él ninguna respuesta”.

La segunda referencia que nos parece más relevante tiene por objeto, como hemos señalado, la confusión indebida de la voluntad con el apetito. Para mostrar que voluntad y apetito son distintos, Spinoza considera los argumentos de los adversarios. El primer argumento que considera se refiere a Aristóteles: “*si la voluntad pudiera querer contra el último dictamen del entendimiento, si pudiera apetecer lo contrario al bien prescrito por el último dictamen, podría apetecer el mal, percibido como tal. Es así que esto último es absurdo. Luego, también lo primero.* Es fácil ver por este argumento que quienes lo proponen no entienden qué es la voluntad, ya que la confunden con el apetito que tiene el alma después de haber afirmado o negado; pues así lo aprendieron de su maestro, el cual definió la voluntad como el apetito en relación al bien. Nosotros, en cambio, decimos que la voluntad es el *afirmar que esto es bueno o al revés*, tal como hemos explicado anteriormente con amplitud, al referirnos a la causa del error, ya que hemos demostrado que éste se debe a que la voluntad es más amplia que el entendimiento. Si el alma, precisamente por ser libre, no afirmara que esto es bueno, no apetecería nada”⁷⁴³.

La pregunta que se plantea es: ¿qué es la voluntad? ¿El apetito que sucede al juicio de que algo es bueno (Aristóteles), o bien, el juicio mismo de que algo es bueno (Descartes)? Y el problema es clásico: ¿puede la voluntad querer el mal en tanto que tal? La respuesta de los adversarios consiste en decir que la voluntad sólo tiende a lo que ella reconoce como bueno, siendo falible. Esta posición corresponde al intelectualismo socrático, pero, tal y como explica F. Manzini, Spinoza la considera propia de los partidarios de Aristóteles bajo el pretexto de que éste ha definido la voluntad como el apetito en relación al bien⁷⁴⁴. La otra respuesta es la de Descartes que consiste en decir que el bien es aquello a lo que ha tendido la voluntad porque ella es, por definición, la instancia que decide. Pero ¿cómo explicar que se produzcan errores de juicio que nos lleven a querer el mal? El riesgo es caer en el relativismo y que no podamos nunca desear el mal, puesto que lo que elegimos es siempre bueno por la sola razón de que lo elegimos. Spinoza opta en CM por Descartes en detrimento de Aristóteles. Sin embargo en otra obra, menos cartesiana que CM, Spinoza se aproxima más a Aristóteles alejándose así de Descartes.

En el KV Spinoza admite un deseo de lo malo. La voluntad se identifica ahora con el apetito en relación al bien, y el deseo (*cupiditas*) puede ser ese apetito en relación al bien (*voluntas*) o, en cambio, la tendencia a lo malo (*voluptas*). Y en esto Spinoza sigue el razonamiento aristotélico. “Puesto que ahora tenemos claro que no tenemos ninguna

⁷⁴² Cf. Manzini, F., *Spinoza: une lecture d'Aristote*, ed. cit., p. 39.

⁷⁴³ CM, II, cap. 12 (Geb. I, 278) (297-298).

⁷⁴⁴ Cf. Manzini, F., *Spinoza: une lecture d'Aristote*, ed. cit., p. 70.

voluntad para afirmar o negar, veamos ahora, -señala Spinoza-, la correcta diferencia entre la voluntad y el deseo o qué pueda ser exactamente aquello que los latinos llaman *voluntas*.(...) Según la definición de Aristóteles, parece que el deseo es un género que comprende bajo sí dos especies, puesto que él dice que la voluntad es el apetito o atracción que se tiene bajo el aspecto del bien. Por eso me parece que él cree que el deseo o *cupiditas* es todas las tendencias, ya sean al bien ya sean al mal. Pero, si la tendencia sólo es al bien o si el hombre que tiene tal tendencia, la tiene bajo al aspecto del bien, la llama *voluntas* o buena voluntad. En cambio, si es mala, es decir, si vemos en otro una tendencia a algo que es malo, la llama *voluptas* o mala voluntad. De ahí que la tendencia del alma no es algo para afirmar o negar, sino tan sólo una inclinación a alcanzar algo bajo el aspecto del bien o a huir de algo bajo el aspecto del mal.⁷⁴⁵

En el KV, Spinoza se sitúa del lado de Aristóteles al someter al deseo a una cierta apariencia del bien que lo determina. Así podemos leer que “el deseo, ya consista, como algunos quieren, en las ganas o apetencia de conseguir algo de que se carece, o, como quieren otros, en conservar las cosas de que ya disfrutamos, es cierto que no puede llegar a encontrarse sino bajo la apariencia del bien.”⁷⁴⁶ Además, por el fragmento antes citado, Spinoza reprocha a sus adversarios no haber distinguido lo suficiente entre el deseo y la voluntad, ésta misma definida como poder de afirmar o negar, o dicho de otra manera, como instancia de juicio. Porque el deseo no es apto para juzgar, se coloca en aval de un proceso de evaluación del que sólo aplica las conclusiones. Esta concepción aleja a Spinoza de Descartes, para quien la voluntad se puede pronunciar autónomamente en un acto libre contra el intelecto, y lo acerca a Aristóteles, para quien el deseo no hace sino seguir la evaluación precedente de una cosa juzgada buena. Spinoza y Aristóteles están de acuerdo en que el intelecto no puede tener una función motriz. Y así, ésta queda atribuida al deseo. Esto ha hecho que muchos intérpretes relacionen ciertos fragmentos de KV con aquel pasaje del *De anima* en el que Aristóteles se interroga por los papeles respectivos del intelecto y del apetito en la puesta en movimiento del alma⁷⁴⁷.

No obstante, a pesar de que estas referencias del KV no son de carácter tan crítico, las analogías con la filosofía aristotélica son limitadas y con el tiempo van desapareciendo. Así, Spinoza no retoma la clasificación aristotélica de los tipos de deseo en la *Ética*. La *voluptas* spinoziana tiene un papel marginal en el sistema y lejos de significar la voluntad mala, sólo designa el simple placer. La *voluntas*, tal y como es descrita en la *Ética* se parece a la voluntad buena, pero se identifica con el intelecto en el libro II⁷⁴⁸. Lo que no puede negarse, en ningún caso, es que la cuestión de la definición de la voluntad y su relación con el deseo y el bien, es uno de los temas centrales de la discusión entre Spinoza y Aristóteles.

El resto de referencias explícitas que podemos encontrar en el KV a la filosofía aristotélica, son, sin embargo, más negativas. De este modo, hallamos una crítica a las ideas universales, que no son nada, según Spinoza, referida tanto a los seguidores de Platón como a los seguidores de Aristóteles⁷⁴⁹; y una crítica a la tesis aristotélica de que la

⁷⁴⁵ KV, II, cap. 17 (Geb.I, 85) (136).

⁷⁴⁶ KV, II, cap. 3 (Geb. I, 58) (105).

⁷⁴⁷ Cf. Manzini, F., *Spinoza: une lecture...*, ed. cit., p. 67; Aristóteles, *De anima*, III, 9-10, 432b26-433a22.

⁷⁴⁸ Cf. Manzini, F., *Spinoza: une lecture...*, ed. cit., pp.71-72.

⁷⁴⁹ “Afirman, pues, que esas ideas están en el entendimiento de Dios, como han dicho muchísimos seguidores de Platón, a saber, que esas ideas universales (como *racional, animal*, y similares) fueron creadas por Dios. Y los seguidores de Aristóteles, aunque dicen que estas cosas no son reales, sino entes de razón, las han considerado largo tiempo como cosas. Pues han dicho claramente que la providencia divina no se extiende a

admiración debe ir precedida de una conclusión formal para tener lugar.⁷⁵⁰ Hay también alusiones implícitas a los peripatéticos, a los que se critica por su definición meramente negativa de la esencia de Dios⁷⁵¹. Y también pueden trazarse ciertos vínculos indirectos con Aristóteles, como aquel que retrotrae la distinción spinoziana entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* hasta los comentarios latinos de Averroes al *corpus* aristotélico⁷⁵².

En conclusión, las referencias explícitas a Aristóteles en el KV son numerosas. La presencia de Aristóteles en esta obra es importante. De hecho, es una de las obras en las que más se lo cita. Pero de nuevo nos encontramos con que la mayoría de las alusiones son de carácter crítico, y no atañen a temas esenciales de la propia argumentación de Spinoza. Sin embargo, hay una excepción: la muy discutida cuestión de la concepción de la voluntad y el deseo y su relación con el bien. En este caso, Spinoza no parece situarse tan lejos de Aristóteles, aunque es cierto que ese acercamiento se limita a esta obra de juventud, y no llega hasta la *Ética*, donde Spinoza parece contradecir exactamente el libro XII de la *Metafísica* aristotélica y así afirma que “nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos *bueno*, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.”⁷⁵³

En el TTP también encontramos varias referencias a Aristóteles. Pero todas ellas se pueden resumir en la crítica por parte de Spinoza al propósito de los medievales, en especial, de Maimónides, de introducir las especulaciones aristotélicas y platónicas en la Escritura. La referencia es de nuevo negativa. Se trata de bagatelas, especulaciones y lucubraciones. En el prefacio del TTP, Spinoza critica a los medievales porque desprecian la razón como si estuviera corrompida por naturaleza y creen, sin embargo, que están en posesión de la luz divina. Ahora bien, “si poseyeran alguna luz divina, -objeta Spinoza-

los seres particulares, sino sólo a los géneros. Por ejemplo, Dios no ha ejercido jamás su providencia sobre *Bucéfalo*, etc., pero sí sobre todo el género del *Caballo*. Ellos dicen también que Dios no tiene ciencia alguna de las cosas particulares y perecederas, pero sí de las universales que, en su opinión, son imperecederas. Nosotros, en cambio, hemos considerado esto en ellos como ignorancia, ya que todas las cosas particulares y sólo ellas tienen causa, y no las generales, que no son nada”. KV, I, cap. 6 (Geb. I, 42-43) (87-88).

⁷⁵⁰ “No es correcto entender que la admiración deba ir siempre precedida de una conclusión formal, puesto que también se da sin ella, por ejemplo, cuando nosotros en silencio opinamos que la cosa es así y no de forma distinta a como solemos verla, oír-la, o entenderla, etc. Por ejemplo, cuando Aristóteles dice: *el perro es un animal que ladra*, él está sacando la conclusión: *todo lo que ladra es un perro*. Pero cuando un campesino dice: *un perro*, está pensando en silencio lo mismo que Aristóteles con su definición. De suerte que, cuando un campesino oye ladrar, dice: *un perro*. De ahí que, si ellos oyeran alguna vez ladrar a otro animal, el campesino que no había sacado ninguna conclusión, quedaría tan admirado como Aristóteles, que había sacado la conclusión”. KV, II, cap. 3, nota 2 (Geb. I, 56) (103). En la *Ética* Spinoza cambia su concepción de la admiración, porque ésta deja de ser una pasión. Sin embargo, Spinoza sigue considerando que no va precedida de una conclusión formal. Tal y como bien explica M. L. De la Cámara, “en la *Ética* la admiración –bajo cualquiera de esas figuras– es fruto de la extrañeza producida no por una conclusión racional incorrecta sino por la fuerza de una imagen desconectada, separada de la cadena asociativa del imaginario personal. “(Íd. “La admiración, una *distracción* de la mente”, en Fernández, E. & De la Cámara, M. L., *El gobierno de los afectos...*, ed. cit., p. 236.)

⁷⁵¹ “En primer lugar, dicen que no se puede dar una auténtica o legítima *definición* de Dios, puesto que, según su opinión, no puede existir ninguna definición que no sea por el género y la diferencia; y como Dios no es una especie de algún género, no puede ser definido correcta o legítimamente”. KV, I, cap. 7 (Geb. I, 44) (89)

⁷⁵² Cf. Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, vol. I, ed. cit., apéndice nº 13, p.566. Véase también la nota 97 de la edición española del KV preparada por A. Domínguez, ed. cit., p. 230.

⁷⁵³ E, III, 9,schol. (Geb. II, 148) (206).

aparecería, al menos en su doctrina. Ahora bien, confieso que nunca se han dado por satisfechos en su admiración hacia los profundísimos misterios de la Escritura; pero no veo que hayan enseñado nada, aparte de las especulaciones de aristotélicos y platónicos, ya que, para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas la Escritura. No satisfechos de desvariar ellos con los griegos, quisieron que también los profetas delirasen con éstos, demostrando así claramente que no ven, ni por sueños, la divinidad de la Escritura.”⁷⁵⁴ A ello vuelve Spinoza en el capítulo I del TTP, donde vuelve a criticar el intento de Maimónides de “arrancar de la Escritura las bagatelas aristotélicas y sus propias ficciones. A mí entender, no hay cosa más ridícula.”⁷⁵⁵ Y en el mismo sentido señala en el capítulo XIII que “si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura.”⁷⁵⁶

Ahora bien, es cierto que esta crítica tan mordaz la dirige Spinoza principalmente no contra Aristóteles, ni contra Platón, sino contra Maimónides. En este sentido, podemos encontrar un fragmento en el que Spinoza distingue entre el propósito de éste, y de los judíos en general, y la propia filosofía de Aristóteles que, a diferencia de la de aquéllos, no necesita ampararse en la luz divina, sino sólo en la luz natural. De este modo, Aristóteles estaba en lo cierto al pensar que las opiniones verdaderas y la forma recta de vida contribuyen a la felicidad aunque los hombres las abracen por la sola razón, y no como doctrinas reveladas a Moisés como profeta⁷⁵⁷.

En lo que respecta a la *Ética* y al TP, las referencias explícitas son inexistentes. Pero implícitamente, sí hay algunas alusiones a Aristóteles y a la escolástica. En estas menciones implícitas, observamos, sin embargo, que hay una valoración más positiva de Aristóteles en ciertas cuestiones muy concretas. De este modo, hay cierta evolución en la manera en que Spinoza contemplaba su filosofía. Así, en el libro IV de la *Ética*, Spinoza señala que puesto que los hombres difícilmente pueden soportar la vida en soledad, “la definición según la cual *el hombre es un animal social* suele complacer grandemente a la mayoría”⁷⁵⁸. En esta referencia ya no hay ironía, ni se descalifica la propuesta aristotélica, llamándola especulación, bagatela o lucubración. En este mismo sentido, en el TP, señala Spinoza que “si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.”⁷⁵⁹ Parece, por tanto, que al menos en los que respecta a esta definición que atañe a la ética y la política, Spinoza no tenía tan mal concepto de Aristóteles. Estas referencias de las obras de madurez de Spinoza contrastan, pues, con aquellas otras, mucho más críticas, de sus obras de juventud. A todo ello hay que añadir que en CM Spinoza expresa más la filosofía y opiniones de Descartes que las suyas propias, como aclara su editor, L. Meyer.

En este sentido, H. A. Wolfson, ha puesto de manifiesto la influencia de Aristóteles en la ética de Spinoza a través de la mediación de Descartes. Lo que él mantiene es que hay una certeza razonable para afirmar que la discusión de Spinoza sobre el bien supremo, la sociedad humana, y las virtudes, que aparece en las proposiciones 19-73 de la parte IV

⁷⁵⁴ TTP, Praef. (Geb. III, 9) (67).

⁷⁵⁵ TTP, cap. I (Geb. III, 19) (83).

⁷⁵⁶ TTP, cap. XIII (Geb. III, 168) (301).

⁷⁵⁷ Cf. TTP, cap. V (Geb. III, 80) (168).

⁷⁵⁸ E, IV, 35, schol. (Geb. II, 234) (323).

⁷⁵⁹ TP, cap. II, §15 (Geb. III, 281) (99).

de la *Ética*, está basada en la *Ética Nicomáquea*. Y ello no porque se descubran en estas proposiciones ciertas similitudes en términos individuales o frases, sino porque se pueden descubrir en ellas afinidades literarias definidas en la construcción de argumentos. Y así, de todos los autores a los que se refiere Wolfson, sólo de Maimónides y de Descartes, y, a través de ellos, Aristóteles, puede decirse que han tenido una influencia dominante en la obra de Spinoza y lo han guiado en la formación de su propia filosofía.⁷⁶⁰

Sin embargo, nuestra tesis es que aunque las referencias a Aristóteles sean numerosas, es más fuerte la influencia que ejerce la filosofía helenística en Spinoza en lo que atañe a la teoría de las pasiones, que es en lo que nos centraremos principalmente. Spinoza discute directamente la terapia de las pasiones que propone el estoicismo en el prefacio del libro V. Y en lo que respecta al epicureísmo, aunque las referencias sean menores en número, también son mucho más positivas. En este sentido, la correspondencia de Spinoza con Hugo Boxel supone un testimonio muy importante para entender cuál es la visión que Spinoza tenía de la Antigüedad y cuáles son, en concreto, las fuentes clásicas de su filosofía naturalista. Y ello porque allí Spinoza hace una distinción fundamental entre Platón, Aristóteles y Sócrates, por una parte, y Epicuro, Demócrito, Lucrecio y los atomistas, por otra.

2. La correspondencia con H. Boxel: Epicuro, Lucrecio y Demócrito.

Todo comienza con el empeño de H. Boxel en recurrir a los antiguos, sobre todo, a los romanos, para apoyar su propia creencia en la existencia de los espectros. “Todos los filósofos –arguye Boxel– tanto antiguos como modernos, creen estar convencidos de la existencia de los espíritus. Plutarco es testigo de ello en los tratados sobre las opiniones de los filósofos y sobre el genio de Sócrates; lo atestiguan también todos los estoicos, pitagóricos, platónicos, peripatéticos, Empédocles, Máximo de Tiro, Apuleyo y otros.”⁷⁶¹

La respuesta de Spinoza es la siguiente: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a algunos de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio.”⁷⁶² De esta respuesta de Spinoza hay que destacar una serie de cosas.

En primer lugar, tenemos, de nuevo, una referencia crítica a Aristóteles. Las expresiones “especies intencionales” (teoría del conocimiento) y “formas sustanciales”

⁷⁶⁰ Cf. Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Harvard University Press, Cambridge, 1962, reprint. 2 vol. in one, pp. 16-17. Hay otros autores que han puesto de manifiesto la influencia de Aristóteles en la filosofía de Spinoza. Además de los trabajos ya citados, véase Hamelin, O., “Sur une des origines du spinozisme”, *L'année philosophique*, XI (1900), pp. 15-28; Chiereghin, F., “La presenza di Aristotele nel *Breve Trattato* di Spinoza”, *Verifiche. Rivista Trimestrale di scienze umane*. XVI (1987), pp. 325-341.

⁷⁶¹ Ep. 55 (Geb. IV, 258) (326).

⁷⁶² Ep. 56 (Geb. IV, 261-262) (330-331).

(teoría cosmológica, hilemorfismo) son expresiones escolásticas de inspiración platónico-aristotélica. “Cualidades ocultas” es más bien una crítica mecanicista a la teoría formalista de Aristóteles. En las cartas 3 y 13, Spinoza se refiere de nuevo a las cualidades ocultas y formas sustanciales para considerarlas un asilo de la ignorancia. Y ello porque los principios de la mecánica pueden explicar las formas y cualidades de las cosas y porque los efectos de la naturaleza resultan del movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones, sin necesidad de recurrir a cualidades ocultas ni formas sustanciales⁷⁶³.

También Platón, junto con Sócrates, está entre aquellos cuya autoridad no vale demasiado para Spinoza. Contra Platón parece estar escrito el capítulo I del TP, donde Spinoza critica el idealismo político de los filósofos que han olvidado la naturaleza real, transida de pasiones, de los hombres. Asimismo, a Platón se lo menciona, en algunas de las críticas que Spinoza le hace a Aristóteles y que hemos citado anteriormente.

El caso de Sócrates es algo diferente. Sólo encontramos una alusión explícita más, y no precisamente a su filosofía, sino a su persona. “Nosotros – escribe Spinoza- solemos realizar nuestras acciones de dos modos, a saber, o con pasiones o sin ellas. Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal, lo cual no sucede por lo general sin cólera. Sin pasiones, como se dice de Sócrates que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra ese siervo suyo.”⁷⁶⁴ En este caso, Spinoza recurre a la figura de Sócrates para apoyar su crítica a la pasión del odio.

En contraste con la visión crítica que Spinoza tiene de Aristóteles, Platón y Sócrates, aparece su valoración del epicureísmo y el atomismo. ¿Qué es lo que Spinoza ve de positivo en Epicuro y Lucrecio que no ve en Platón, ni en Aristóteles ni en Sócrates?

No sólo es que ellos no crean en los espectros, sino que, tal y como señala P. F. Moreau, hay un parentesco mayor, que tiene que ver, en primer lugar, con su insistencia común en refutar el mundo de la metamorfosis con la ayuda de argumentos y principios análogos, es decir, aquellos que sin apelar a los fines, afirman la unidad absoluta del universo bajo leyes naturales intangibles y constantes. El epicureísmo es una doctrina de la necesidad que se descifra en la afirmación de la constancia de las formas naturales. Esto es lo que ve Spinoza en Epicuro y Lucrecio, que le hace acercarse a ellos y valorarlos tan positivamente como para reprochar a Boxel que no los haya citado.⁷⁶⁵

Demócrito también tiene una visión causal del mundo. Por ello también lo incluye en el grupo de aquellos cuya autoridad parece ser más respetable. No obstante, hay cierta ambigüedad en la visión que Spinoza tenía de él. Y así, de Demócrito admira su rigor científico, pero crítica su actitud burlona, como señala en carta a Oldenburg. “Si aquel

⁷⁶³ De todos los autores citados, tal y como indica A. Domínguez en la nota 341 de la edición española de EP, sólo de Aristóteles tenía Spinoza una traducción latina. La noticia sobre la quema de las obras de Demócrito, puede haberla tomado de Diógenes Laercio, pues en el libro IX, se dice que Platón había querido quemar estas obras. En cuanto a la edición latina de Aristóteles, Domínguez cita la *Opera*, 2 t., Basilea, 1548.(Cf. nota 341 de la edición castellana de la *Correspondencia* preparada por A. Domínguez, ed. cit., p. 331.)

⁷⁶⁴ KV, II, cap. 6 (Geb. I, 65) (113).

⁷⁶⁵ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ed. cit., pp. 495-496. Moreau se refiere, en concreto, a la *Carta a Herodoto* y al libro I de *De Rerum Natura*. Para un estudio detallado de las relaciones entre Spinoza y Epicuro véase el volumen que *Archives de Philosophie* dedicó a esta cuestión: Especialmente, véanse los excelentes trabajos de Moreau, P.-F., “Épicure et Spinoza: la physique”, *Archives de Philosophie*, LVII (1994), Cahier 3, pp. 459-470; Bove, L., “Épicurisme et spinozisme: l'éthique”, ed. cit., pp. 471-484; Lagrée, J. “Spinoza “athée & épicurien”, ed.cit., pp. 541-558.

célebre burlón viviera en estos tiempos, - escribe Spinoza- realmente se moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás.”⁷⁶⁶

Llama la atención, sin embargo, la ausencia del estoicismo en esta referencia de Spinoza a la Antigüedad. A ello nos referiremos más adelante. Sin embargo, antes es conveniente tener en cuenta otras referencias explícitas de Spinoza a otros filósofos o representantes concretos de la cultura antigua, pues ello nos permitirá reconstruir de forma más completa y detallada la visión spinoziana de la Antigüedad.

En este sentido, y para hacernos una idea de los autores que conocía Spinoza, aunque fuese de oídas y no porque poseyera y hubiera leído directamente sus obras, es relevante la referencia a Zenón, cuya conocida tesis de la negación del movimiento local es objeto de crítica, y también a Diógenes el Cínico, que, según dice Spinoza, refutó a su estilo la doctrina de Zenón, a saber, paseándose por la escuela en que Zenón enseñaba tal doctrina y molestando con su paseo a sus oyentes. Sin embargo, Spinoza señala que él refutará con la razón y no con los sentidos, como hizo Diógenes, la tesis de Zenón. De este modo, muestra que sus argumentos sólo se apoyan en falsos prejuicios, es decir, “en que Zenón no tenía un concepto exacto de la materia”⁷⁶⁷.

Muy importante es también la referencia a Tales de Mileto que aparece en la carta que Spinoza escribe a J. Jelles en febrero de 1671. Allí Spinoza se refiere al autor desconocido de *Homo Politicus*, que, según el juicio de Spinoza, es el libro más pernicioso de los que hayan podido concebir los hombres. Y en relación con esa obra afirma Spinoza lo siguiente: “Cuánto mejores y más dignos son realmente los pensamientos de Tales de Mileto que los del susodicho escritor, aparece claramente por el relato siguiente. Todas las cosas, decía él, son comunes entre los amigos. Ahora bien, los sabios son amigos de los dioses. Por tanto, todas las cosas pertenecen a los sabios. De acuerdo con esto, aquel sapientísimo hombre se hizo el más rico, pero más bien por despreciar generosamente las riquezas que por perseguirlas sórdidamente. En otra ocasión demostró que los sabios carecen de riquezas no por necesidad, sino libremente.”⁷⁶⁸ Tales de Mileto es, pues, otro de los filósofos de la Antigüedad más respetados por Spinoza.

3. La historia y la literatura latinas: Ovidio y la impotencia de la razón.

Pero no sólo la filosofía antigua está presente en la obra de Spinoza. También la historia y la literatura, sobre todo, romanas, tiene una presencia importante. En este sentido, en las obras políticas de Spinoza se hallan numerosas referencias a Q. Curcio y a Tácito, de los que se citan obras como las *Historias de Alejandro Magno* de Q. Curcio, y los *Anales* y las *Historias* de Tácito⁷⁶⁹. Además, se cita a otros historiadores romanos como Salustio⁷⁷⁰, y

⁷⁶⁶ Ep.30 (Geb. IV, 166) (230-231).

⁷⁶⁷ PP, II, 6, schol. (Geb. I, 192) (200).

⁷⁶⁸ Ep. 44 (Geb. IV, 228-229) (293).

⁷⁶⁹ Para las referencias a Q. curcio, véase TTP, Praef. y cap. XVII; TP, cap.VI, §5. Para las referencias a Tácito, véase TTP, cap. XVII; TP, cap. I, §2 y cap. VII, §14.

también hay alguna referencia implícita a Tito Livio⁷⁷¹. Todas estas referencias muestran que el conocimiento de la historia es importante para Spinoza y que ilustra y da fundamento a su reflexión acerca de las diferentes formas del Estado, de cuáles son los peligros que lo amenazan y de cuál es la mejor manera de llevar un Estado hacia delante. Como se trata aquí de la historia romana, también estas referencias, le sirven a Spinoza para mostrar cuál es el carácter propio o *ingenium* del pueblo romano. La presencia de los historiadores romanos es, pues, significativa, sobre todo, en cuanto a la política se refiere.⁷⁷²

También la literatura romana tiene un papel importante que desempeñar. En las obras políticas podemos encontrar menciones implícitas de Terencio. En el TTP Spinoza repite las palabras de *El autoflagelado*, para decir de los profetas que “eran hombres y nada humano les era ajeno.”⁷⁷³ También en la *Ética*, Spinoza abandona momentáneamente su forma geométrica de exposición para adoptar la literaria. De este modo, aparecen ciertos factores retóricos que proceden de Terencio. Así, por ejemplo, refiriéndose a la cierta utilidad del miedo, la demostración geométrica no se realiza detalladamente, sino que se reemplaza por una evocación rápida que recurre a “lo que todos sabemos” y a una descripción muy persuasiva que se enuncia en una máxima. “Si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo”⁷⁷⁴. En este mismo sentido, la descripción positiva de los placeres de la vida se acompaña de una enunciación que viene de *Los hermanos*: “tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo”⁷⁷⁵.

Es, sin embargo, Ovidio, o el Poeta, como lo llama Spinoza, el mejor representante de la presencia de la literatura latina en la obra de Spinoza. Numerosas son las referencias a este poeta romano. En el TTP Spinoza se refiere a la historia sobre Perseo que aparece en la *Metamorfosis*⁷⁷⁶. Y en el TP encontramos esta alusión implícita de los *Amores*: “Siempre nos empeñamos en lo prohibido y deseamos lo que se nos niega”⁷⁷⁷. Esta referencia le

⁷⁷⁰ “Pues nadie cede voluntariamente el mando a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César” TP, cap. VII, §5 (Geb. III, 309) (155).

⁷⁷¹ Cf. TP, cap. VII, §27 (Geb. III, 319) (171). También en la correspondencia con H. Boxel a la que hemos hecho mención, Spinoza cita a otros historiadores, a saber, Suetonio y su *Vida de los Césares*, y a Plinio el joven. De ellos dice que le ahorrarán el trabajo de investigar a los demás, pues está convencido de que “todos ellos deliran del mismo modo y aman los relatos de cosas no vulgares, que dejan a los hombres atónitos y los llenan de admiración. Confieso que yo me he quedado asombrado, no ante los relatos, sino ante quienes los escriben. Me admiro de que hombres, dotados de ingenio, usen su facundia y abusen de ella para convencernos de tales necesidades.” Ep. 54 (Geb. IV, 250) (317-318).

⁷⁷² Para un análisis detallado y muy bien documentado de los diferentes tipos de conocimiento histórico que Spinoza considera, véase De la Cámara, M.L., “La *Ética*, ¿una filosofía de la historia?” en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*, ed. cit., pp. 301-317. En estas referencias a los historiadores romanos, y sobre todo, en las historias de duendes de Plinio y Suetonio, a las que Spinoza hace alusión en la correspondencia con Boxel, e incluso en la historia sagrada, los recursos literarios, tal y como señala M. L. De la Cámara, proceden de la retórica pasional, es decir, están integrados por imágenes con origen y consecuencias afectivo-pasionales, de modo que en ninguno de estos casos, Spinoza concibe la historia como una forma exacta de conocimiento. (*Loc. cit.*, pp. 303 y 306).

⁷⁷³ TTP, cap. II (Geb. III, 37) (107).

⁷⁷⁴ E, IV, 54, schol. (Geb. II, 250) (345).

⁷⁷⁵ E, IV, 45, schol. II (Geb. II, 244) (337). Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ed. cit. p. 390.

⁷⁷⁶ “Ahora bien, yo había leído una historia similar a ésta en Ovidio sobre Perseo, y otra en los libros de los *Jueces*, y de los *Reyes* sobre Sansón, que degolló, solo y sin armas, a miles de hombres.” TTP, cap. VII (Geb. III, 110) (211). Cf. *Metamorfosis*, IV, 164, ss.

⁷⁷⁷ TP, cap. X, §5 (Geb. III, 355) (238). Cf. *Amores*, III, 7, 1.

sirve a Spinoza para mostrar la fuerza y la virtud de las pasiones y así para apoyar su cierta defensa de la jovialidad y la sensualidad en contra de las políticas absolutistas, torvas y tristes. Según nos explica Spinoza, nunca falta a los hombres ociosos talento para eludir las leyes que se dictan sobre cosas que de ningún modo se pueden prohibir, como son los banquetes, los juegos, los adornos y otras cosas similares, ya que sólo su exceso es malo y hay que medirlo por la fortuna de cada uno, sin que se lo pueda determinar por ninguna ley universal. Pero es en la *Ética* donde Spinoza recurre a Ovidio con más frecuencia y también con un propósito muy determinado.

En el libro III de la *Ética* se citan unos versos de los *Amores* para ilustrar la explicación de la pasión de la ambición. “Cada cual -señala Spinoza- se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama, y odien lo que él odia; de ahí aquello del poeta:

*Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez;
Hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa.*”⁷⁷⁸

También para mostrar la impotencia de la razón, Spinoza recurre en varias ocasiones a Ovidio. “Con esto creo haber mostrado – afirma- la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y del mal suscite turbaciones de ánimo y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor.”⁷⁷⁹ En el prefacio del libro IV vuelve a repetir esta tesis. “El hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta el punto de que a menudo se siente obligado, aún viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.”⁷⁸⁰ En este mismo sentido, Spinoza recurre, otra vez a esta fórmula, relacionándola explícitamente con lo que nos enseña la experiencia. Y así, nos dice que “si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y de que, a menudo, cuando hay en nosotros conflictos entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente.”⁷⁸¹

También la literatura antigua griega está presente en la obra de Spinoza. Así, encontramos en el TP esta referencia implícita a la *Odisea* de Homero: “los reyes, en efecto, no son dioses sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. De ahí que si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo.”⁷⁸²

No obstante, lo que queremos mostrar es que todas estas citas de Ovidio y esta otra de Homero, son un ejemplo paradigmático de la función que desempeña este recurso a la tradición literaria antigua en la obra de Spinoza. Tal y como señala P. F. Moreau, la experiencia aparece aquí bajo la forma de este recurso a la tradición, y juega una función confirmativa en la medida en que muestra de otro modo lo que explica la geometría. Así hemos visto que cuando Spinoza recurre a Ovidio lo hace para explicar la fuerza de las pasiones y la relación que se establece entre ésta y la impotencia de la razón. Ahora bien, la experiencia no sólo tiene una función confirmativa en teoría de las pasiones, sino

⁷⁷⁸ E, III, 31, corol. (Geb. II, 164) (228-229). Cf. *Amores*, II, 19, 4-5.

⁷⁷⁹ E, IV, 17, schol. (Geb. II, 221) (304). Cf. *Metamorfosis*, VII, 20.

⁷⁸⁰ E, IV, Praef. (Geb. II, 205) (283).

⁷⁸¹ E, III, 2, schol. (Geb. II, 143) (199).

⁷⁸² TP, cap.VII, §1 (Geb. III, 308) (152) cf. *Odisea*, XII, 156ss.

también un papel constitutivo, cuando se trata de mostrar el núcleo pasional irreductible que es propio de un individuo o de un pueblo, esto es, cuando se trata del *ingenium*. “Así, el avaro- señala Spinoza- juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo, y su escasez, lo peor. El ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza. Nada más agradable para el envidioso que la desgracia ajena, ni más molesto que la ajena felicidad.”⁷⁸³ Y de nuevo es aquí la experiencia bajo la forma de la tradición literaria, la que, de modo constitutivo, nos enseña a distinguir y desentrañar estos diferentes temperamentos. En este sentido, los personajes del avaro, del parásito, del enamorado, que pueblan los escolios de la *Ética*, parecen salir de una comedia latina⁷⁸⁴.

En definitiva, podemos concluir señalando que no sólo puede demostrarse con estas referencias que Spinoza conoce algunos autores fundamentales de la literatura antigua, sino que ésta desempeña un determinado papel en su filosofía, sobre todo, en lo que respecta a su teoría de las pasiones. A veces confirma lo que nos explica Spinoza con la razón, y a veces nos hace comprender tesis para las que la geometría es demasiado recta.

4. Primera aproximación: la riqueza de palabras de la Antigüedad y su función confirmativa y constitutiva.

A partir de estas referencias que encontramos en la obra de Spinoza a la Antigüedad greco-romana podemos hacer un primer balance.

En primer lugar, hemos podido comprobar que Aristóteles es uno de los filósofos más citados. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones estas referencias tienen un carácter crítico. En este sentido, hemos prestado atención a la distinción que Spinoza establece entre las bagatelas, lucubraciones y especulaciones de Aristóteles, Platón y Sócrates, y la filosofía de Epicuro, Lucrecio o Demócrito. En éstos Spinoza encuentra un rechazo de las causas finales y un naturalismo que propicia que su visión del mundo sea más afín a su filosofía. No obstante, en general, la ignorancia de las causas es habitual entre los griegos. Es cierto que se dieron cuenta de que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos.⁷⁸⁵ Pero se equivocaron al determinar qué tipo de causas son las que encontramos en la naturaleza. Ello les lleva a buscar causas finales abstractas y a crear toda una mitología laica. Platón y Aristóteles creen en ficciones y fábulas. El pueblo griego se caracteriza, pues, por las especulaciones *pseudo-explicativas*, y también por las discusiones filosóficas, las polémicas sin fin. Pero también se caracteriza por tener un grado de civilización muy alto, en la medida en que rechazan la superstición, pues no hablan de los dioses como objetos de creencia y tampoco divinizan al hombre.⁷⁸⁶ También destaca el elogio de Tales de Mileto, este sapientísimo hombre, que mostró la adecuada actitud ante las riquezas.

⁷⁸³ E, III, 39, schol. (Geb. II, 170) (237).

⁷⁸⁴ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 388.

⁷⁸⁵ “Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (anima) actúa según leyes ciertas y cual un autómatas espiritual.” TIE, § 85 (Geb. II, 32) (117).

⁷⁸⁶ Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., pp. 433-434.

Sin embargo, el *ingenium* del pueblo romano se caracteriza por la blasfemia, y por cierto grado de violencia, tal y como comentan los historiadores y oradores. Roma siempre ha estado a merced de sus ciudadanos.⁷⁸⁷ Además, parece que, en general, la valoración del pueblo romano es menor en la medida en que los romanos permitieron la superstición. Sólo César, según dice Suetonio, tal y como pudimos leer en carta a H. Boxel, parece escapar de ésta⁷⁸⁸. No obstante, lo que hay que subrayar es que este conocimiento del pueblo romano, lo obtiene Spinoza a través de los historiadores latinos.

De este modo, puede argüirse que Spinoza conoce no sólo la filosofía antigua, sino también la historia y la literatura. Ambas desempeñan un doble papel, constitutivo y confirmativo, en la filosofía de Spinoza, tal y como ha mostrado de forma muy interesante P. F. Moreau. En este sentido, una de las tesis principales en las que hay que incidir muestra que el conocimiento de la filosofía, literatura y historia antiguas de Spinoza puede ser limitado, pero es fundamental en la medida en que cubre los huecos que deja su parquedad de palabras.

Con respecto a lo limitado de este conocimiento, el propio Spinoza señala que no tiene un conocimiento tan exacto de la lengua griega como para atreverse a analizar los libros del Nuevo Testamento.⁷⁸⁹ Y con respecto al valor que tiene la presencia de la Antigüedad greco-latina en la obra de Spinoza, hay decir, siguiendo a Akkerman, que los préstamos directos o indirectos que Spinoza toma de la filosofía, la literatura y la historia greco-latinas son un medio de colmar su penuria de palabras.⁷⁹⁰ Akkerman muestra que aunque Spinoza, por su origen judío, no se dedicó, en su juventud, al estudio de los clásicos greco-romanos, ni de las lenguas antiguas, sin embargo, convirtió este estudio en una exigencia personal. De manera que, tras un largo estudio de la Biblia y de la filosofía judía, las humanidades lo introducen en la filosofía y la ciencia de su tiempo, y le permitirán jugar un rol más activo⁷⁹¹. Spinoza es, pues, un humanista peculiar.

En este sentido, una de las tesis en las que queremos hacer hincapié a lo largo de estas páginas es que Spinoza está más cerca de la Modernidad humansita basada en el Renacimiento y su filosofía de la inmanencia que de la Modernidad contrarrevolucionaria, basada en la filosofía de la trascendencia, y en la que la Antigüedad en general, y el estoicismo en particular, tiene más dificultades para sobrevivir. Tal y como señala A. Negri, la filosofía de la inmanencia de Spinoza, renovó los esplendores del humanismo revolucionario, al poner a la humanidad y a la naturaleza en la posición de Dios, al transformar el mundo en un territorio de práctica y al afirmar la democracia de la multitud como la forma absoluta de la política. En este *crescendo* del pensamiento, Spinoza atestiguaba la continuidad ininterrumpida del programa revolucionario del humanismo que atravesó todo el siglo XVII.⁷⁹²

Esta primera Modernidad revolucionaria, que es una filosofía de la inmanencia, es decir, una filosofía naturalista, está en sintonía con el Renacimiento y con su recuperación de la cultura antigua. La influencia del Renacimiento en la filosofía de Spinoza es notable.

⁷⁸⁷ *Loc. cit.*, pp. 435-436.

⁷⁸⁸ Refiriéndose a la superstición, Spinoza escribe: “Para ser breve, me referiré, pues, a Julio César que, según atestigua Suetonio, se reía de estas cosas y, no obstante, era feliz.” Ep. 54 (Geb. IV, 254) (322).

⁷⁸⁹ Cf. TTP, cap. X (Geb. III, 150-151) (276).

⁷⁹⁰ Cf. Akkerman, F., “La penurie de mots de Spinoza”, *Lire et traduire Spinoza. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, vol. 1, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989, p. 19

⁷⁹¹ *Loc. cit.* p. 10.

⁷⁹² Cf. Hardt M. & Negri, A., *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 78 y 84.

La bibliografía secundaria sobre este tema se ha centrado, sobre todo, en las relaciones entre G. Bruno y Spinoza. Pero tampoco se ha olvidado del estoicismo, que, a través de su recuperación renacentista, llega hasta la filosofía de Spinoza.⁷⁹³ Y es que el estoicismo es una de las corrientes de pensamiento antigua que más importancia tienen tanto en el Renacimiento como en la Modernidad que le sigue. Por ello nos parece del todo relevante un estudio de las relaciones entre Spinoza y el estoicismo.

5. Relevancia e historia de la investigación acerca de las fuentes estoicas de la filosofía de Spinoza.

5.1. Relevancia

En el campo de la ética y la filosofía de las pasiones, la filosofía helenística en general, y el estoicismo en particular, ha dejado una impronta, quizá sin igual, en nuestra cultura, que fue también la de Spinoza. En este sentido, M. Nussbaum señala que los escritos de autores modernos tan diversos como Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, Nietzsche y Marx, son todos ellos tributarios en gran medida de los escritos de los estoicos, los epicúreos o los escépticos, mucho más que de los escritos de Platón y Aristóteles. “Especialmente en lo que respecta a las concepciones filosóficas de la emoción, ignorar el período helenístico –advierte– equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior.”⁷⁹⁴ En el caso de Spinoza, Nussbaum afirma que “conoce a Aristóteles, pero es mucho más profunda la influencia sobre él de la teoría estoica de las pasiones.”⁷⁹⁵ De este modo, para reconstruir, como aquí pretendemos, las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano hay que investigar especialmente las relaciones entre Spinoza y el estoicismo.

Si volvemos ahora a la correspondencia de Spinoza con Boxel y a la importante carta 56 en la que Spinoza esboza su visión de la Antigüedad, nos encontramos con otra razón que justifica la relevancia de este estudio. En esa carta Spinoza se decanta a favor de la filosofía naturalista de Epicuro, Lucrecio y Demócrito, y, en contra de las especulaciones platónicas, aristotélicas y socráticas. Sin embargo, en este retrato de la

⁷⁹³ Para un análisis detallado de la relación entre Spinoza y el Renacimiento, véase Ansaldi S. (dir.), *Spinoza et la Renaissance*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007. El prefacio Ansaldi recoge esta interesante cita de W. Dilthey: “la théorie métaphysique fondamentale, proposée par Spinoza, de la nature infinie et parfaite, qui n'est pas distinguée de Dieu, n'est pas dérivé de Descartes, mais [...] elle est parvenue à Spinoza grâce au mouvement moniste de la Renaissance: Telesio et Giordano Bruno. La passion religieuse de Spinoza pour la nature pourtout active était préparée chez des penseurs de ce nouveau mouvement, comme Giordano Bruno”; en même temps, “des auteurs stoïcisants, comme Lipse et Montaigne, propageaient la connaissance de cette doctrine. Dans toute cette tradition, les arguments stoïciens qui furent déterminants aussi pour Spinoza furent mis en valeur.” (Dilthey, W. “Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme”, en *Oeuvres* vol. IV, Cerf, Paris, 1999, pp. 425-426. Cf. Ansaldi, S., *op. cit.*, p. 8.

⁷⁹⁴ Nussbaum, M.C., *op. cit.*, p. 22 En este mismo sentido también M. Vegetti señala que el análisis estoico que parte de Platón, dará lugar a una comprensión psicológica de los estados pasionales destinada a mantenerse insuperada hasta los umbrales de la época moderna, influyendo en la antropología misma de Kant. (cf. Íd., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*, ed. cit., p. 76.)

⁷⁹⁵ Nussbaum, M. C., *op. cit.*, p. 23.

Antigüedad, según decíamos, destaca una ausencia: la del estoicismo. Boxel cita a los estoicos para apoyar su tesis de la existencia de los espectros, cuando se refiere a Platón y a Aristóteles. Sin embargo, Spinoza en su respuesta no los menciona, ni junto a éstos, ni junto a aquellos otros que valora tan positivamente por su visión científica y no sobrenatural del mundo. No están ni con Platón, Sócrates y Aristóteles, ni con Epicuro, Lucrecio y Demócrito o los atomistas. Spinoza no incluye al estoicismo dentro de este grupo, quizá porque no puede objetarle a Boxel que no se haya referido a ellos, puesto que sí lo ha hecho. Pero tampoco se pronuncia acerca de la interpretación de Boxel que apela al estoicismo para apoyar su creencia en los espectros. De este modo, no se puede decir que la autoridad del estoicismo no valga mucho para Spinoza, como dice éste de Aristóteles, Platón y Sócrates. Sin embargo, su silencio puede deberse a que su interés por el estoicismo no reside tanto en la cuestión de lo adecuado o no de creer en los espectros, sino en otras de carácter más práctico, como por ejemplo, sus tesis acerca de las pasiones. ¿Qué lugar ocupa entonces el estoicismo en este retrato de la Antigüedad que ha dibujado Spinoza en su respuesta a Boxel? ¿Está con los que especulan sobre los espectros o realidades sobrenaturales o con los naturalistas? ¿Qué opinión tiene Spinoza de los estoicos? ¿Puede esta ausencia significar que para Spinoza el estoicismo era demasiado complejo como para incluirlo sin más en un lado o en otro? Y sobre todo, ¿qué opinión tienen los estoicos de las pasiones y qué ética proponen? Como hemos visto, en este tema, la influencia de la filosofía helenística y, en particular, del estoicismo es fundamental.

Además de estas razones que justifican suficientemente dedicar una investigación a la relación filosófica entre Spinoza y el estoicismo, nos encontramos con otro argumento más. Y es que las referencias que hallamos en la obra de Spinoza a éste, pueden ser menos numerosas que las que dedica a Aristóteles, pero tampoco encontramos en ellas la ironía y el sarcasmo que hay en los comentarios críticos que Spinoza dirige contra éste último. El estoicismo sí parece representar, pues, para él cierta autoridad. Está dispuesto a discutir con los estoicos y no se atreve a decir que no espera de ellos ninguna respuesta.

Asimismo, las referencias a los estoicos atañen a temas fundamentales de la filosofía de Spinoza. De este modo, encontramos en el prefacio del libro V de la *Ética*, una importante referencia a la concepción y terapia estoica de las pasiones. En este sentido, puede argüirse que Spinoza se refiere al estoicismo en una cuestión fundamental que nos ha servido de hilo conductor para pensar si la ontología y la ética de Spinoza es naturalista y qué tipo de naturalismo es el propiamente spinoziano. Todo ello muestra que es al estoicismo al que debemos dirigir, en primer lugar, nuestra atención con la finalidad de reconstruir las fuentes antiguas de la filosofía naturalista de Spinoza. Así pues, se trata de pensar la relación entre Spinoza y el estoicismo a propósito fundamentalmente de los problemas que atañen al naturalismo ontológico y ético y a su vinculación con la teoría de las pasiones.

5.2. Precedentes.

Tal y como señala F. Akkerman, las investigaciones sobre los orígenes estoicos de la filosofía de Spinoza no han alcanzado grandes resultados hasta los años 70 del siglo pasado. En este sentido, llama la atención el hecho de que en la bibliografía spinozista

preparada por J. Préposiet no haya un apartado para la relación entre Spinoza y los estoicos en el capítulo sobre el estudio de las fuentes.⁷⁹⁶

No obstante, eso no quiere decir que la interpretación estoica de la filosofía spinoziana no se hubiese planteado. En este sentido, ya Leibniz cargó a Spinoza y Descartes con ser líderes de “la secta de los nuevos estoicos”, aunque esta afirmación revela más sobre la propia inquietud ética y teológica de Leibniz, que sobre cómo Spinoza y Descartes concibieron su propia relación con el estoicismo⁷⁹⁷. En realidad, el primero en ser concreto en cuanto a la influencia del estoicismo en Spinoza fue W. Dilthey en el siglo pasado.⁷⁹⁸ Él puso de manifiesto la presencia de fuentes estoicas en la obra de Spinoza, citando un gran número de temas a través de los cuales se puede rastrear esta influencia. Sin embargo, aunque el esfuerzo es muy meritorio por las remisiones, es débil desde el punto de vista metodológico. Akkerman señala, en este sentido, que Dilthey no hace una distinción clara entre lo que pertenece a la historia de la filosofía y lo que pertenece a la biografía de Spinoza. Desafortunadamente hay que decir que este defecto se encuentra también en las consideraciones posteriores sobre esta materia que aparecen en los trabajos de Dunin Borkowski y Wolfson, cuyo manual es, de todas formas, indispensable.⁷⁹⁹ Dunin Borkowski y Wolfson dan la impresión de que Spinoza ha realizado una lectura muy entendida del estoicismo, lo que Gueroult ha criticado justamente. Sin embargo, la tesis de Gueroult de acuerdo con la cual Spinoza es un cartesiano y, como Descartes, desprecia la erudición, puede que vaya demasiado lejos⁸⁰⁰.

En la historia de las investigaciones acerca de las fuentes estoicas de la filosofía de Spinoza, es digno de mención el trabajo que aquí estamos citando de F. Akkerman. Akkerman ha puesto de manifiesto el carácter humanista de Spinoza y ha recogido una multitud de pasajes del *corpus* spinoziano en los que se hace referencia a Terencio. También ha puesto de manifiesto la influencia de las *Epístolas morales* de Séneca en la filosofía de Spinoza. En este sentido, los estudios de O. Proietti también son de suma relevancia⁸⁰¹.

En los últimos años, y tal como señala A. Long, la estimación moderna de la afinidad estoica de Spinoza es un curioso historial de extremos⁸⁰². Algunos tratamientos fidedignos de Spinoza omiten mención alguna al estoicismo.⁸⁰³ Otros ven a Spinoza como

⁷⁹⁶ Cf. Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste*, Belles Lettres, Paris, 1973.

⁷⁹⁷ Cf. Long, A., “Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler” in Miller, J. & Inwood B. (eds) *Hellenistic and early modern philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 9.

⁷⁹⁸ Véase, en este sentido, la cita de W. Dilthey que recoge la nota 61 de este capítulo.

⁷⁹⁹ Cf. Akkerman, F., “La penurie...”, ed. cit., p. 22. Las obras a las que se refiere Akkerman son: Dunin-Borkowski, S., *Spinoza*, vol I. Aschendorf, Münster, 1933, pp. 492-508, donde Borkowski señala que Spinoza es un neo-estoico; y Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, ed. cit..

⁸⁰⁰ Cf. Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Éthique I)*, ed. cit., p. 441, nota 53. La crítica es de Akkerman, F., “La penurie...”, ed. cit., p. 22.

⁸⁰¹ Proietti, O., “Lettres à Lucilius. Une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza” *Lire et traduire Spinoza. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, vol. 1, Presses d’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989

⁸⁰² Long, A., “Stoicism in the Philosophical Tradition...”, ed. cit., p. 9

⁸⁰³ Hampshire, S., *Spinoza*. Faber and Faber, Londres, 1951; Lloyd, G., *Self-Knowledge in Spinoza’s Ethics*. Cornell University Press, Ithaca, 1994 (cf. Long, A., “Stoicism...”, ed. cit., nota 9, p. 27).

una especie de deudor del estoicismo preocupado por rediseñarlo.⁸⁰⁴ Y es que si el estado de los estudios sobre esta materia es tan variado es porque la investigación de las relaciones entre Spinoza y el estoicismo se encuentra con varias dificultades y a veces parece hallarse en un callejón sin salida. Así, quien intenta establecer un parentesco entre las dos doctrinas se arriesga a verse sometido a la objeción de que se trata aquí de una aproximación superficial que esconde, en realidad, una oposición más profunda. Pero, a su vez, el objetor se arriesga a otro reproche, a saber, no haber visto hasta qué punto esta oposición esconde ella misma otra suerte de parentesco más profundo todavía, etc.. Para cortar este género de discusión sin caer en la acusación de “simplismo” o de “vulgaridad”, habría que tener un conocimiento igual de Spinoza y del estoicismo. Y esto, parafraseando lo que dice Spinoza acerca de todo lo excelso, es algo tan difícil como raro⁸⁰⁵. Si a esto le añadimos, lo que ponen de manifiesto ciertos intérpretes, esto es, que el siglo XX adolece de un desconocimiento tremendo del estoicismo, podemos comprobar lo difícil de apreciar la influencia de éste en la filosofía de Spinoza⁸⁰⁶.

En general, cuando uno se pone a investigar esta cuestión lo que se encuentra es que si se parte de los estudios que los spinozistas han dedicado a esta cuestión, se echan en falta citas de los estoicos. De este modo, a veces, cuesta identificar a qué estoicismo se están refiriendo en su comparación con la filosofía de Spinoza. Pero si se recurre a los trabajos de los helenistas, entonces nos encontramos con la dificultad de que, a veces, es difícil reconocer a Spinoza en sus trabajos. Se echan de menos, en este caso, citas de las obras de Spinoza.

La investigación que aquí proponemos realizar se hace desde la óptica spinozista. En este sentido, no pretendemos abordar en sí misma la muy compleja e interesante teoría estoica de las pasiones, ni el estoicismo en su totalidad, lo que merecería una investigación aparte que excede los límites de este trabajo. En su lugar, nos adentraremos en el estudio del estoicismo con la finalidad de determinar en qué sentido y hasta qué punto es éste una fuente de la teoría de las pasiones y del naturalismo spinoziano. De este modo, tomamos como punto de referencia fundamental las alusiones explícitas al estoicismo que se hallan en la obra de Spinoza y algunas referencias implícitas que nos parecen lo suficientemente claras como para incluirlas en nuestra reflexión.

A partir de aquí compararemos estos elementos estoicos inventariados con los aspectos de la filosofía de Spinoza que parecen poder corresponderles⁸⁰⁷. Para esta tarea hemos recurrido a la bibliografía secundaria que, tanto por parte de spinozistas como de helenistas, nos ha parecido más relevante para determinar cuáles son los tópicos que caracterizan al estoicismo y al spinozismo. Y ello siempre con el objetivo de reconstruir las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano. En concreto, aquí planteamos la investigación

⁸⁰⁴ Cf. James, S., “Spinoza the Stoic”, in Tom Sorrell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 289-316. James mantiene que la *Ética* de Spinoza es fundamentalmente una reconstrucción del estoicismo. Y también Kristeller O., “Stoic and Neoplatonic source of Spinoza’s *Ethics*”, *History of European Ideas*, V (1984), encuentra el determinismo de Spinoza claramente estoico. cf. Long, A., “Stoicism...”, ed. cit., nota 9, p. 27.)

⁸⁰⁵ Cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien de l’*Étique* de Spinoza”, dans Moreau P.-F., (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Tome I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 1999, p. 303.

⁸⁰⁶ James, S., “Spinoza the Stoic”, ed. cit., p. 291.

⁸⁰⁷ En este sentido seguimos las indicaciones metodológicas de Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 302.

desde dos preguntas que tienen que ver con el hilo conductor de esta investigación. En primer lugar, ¿es la ontología estoica una ontología de la inmanencia y naturalista como la de Spinoza, o hay en ella algún resquicio para la trascendencia sobrenatural? En segundo lugar, ¿qué terapia de las pasiones nos propone la ética estoica? ¿Cómo conciben las pasiones los estoicos? ¿Les otorgan alguna categoría ontológica? ¿Les conceden algún valor moral? ¿Es la ética estoica una ética naturalista como la spinoziana?

En toda esta discusión tampoco perdemos de vista que el estoicismo, a diferencia del epicureísmo, nunca fue una iglesia monolítica.⁸⁰⁸ Hay una divergencia de opiniones dentro del estoicismo. Éste es un todo muy complejo, con diferencias importantes en función del autor de que se trate, con muy diversas fuentes de difusión y con una influencia posterior también de lo más variada. En este sentido, en la medida de lo posible, trataremos de especificar a qué estoicismo nos estamos refiriendo en nuestra comparación con la filosofía de Spinoza.

No obstante, como decimos, lo primero es tener presente cuáles son las referencias explícitas al estoicismo que se hallan en la obra de Spinoza. En este sentido, encontramos en el TIE una crítica a la concepción estoica del alma, que tiene como trasfondo una crítica a la manera estoica de hacer filosofía y a su manera de entender la Naturaleza⁸⁰⁹. En segundo lugar, en el esolio de la proposición 20 del libro IV de la *Ética* Spinoza explica el suicidio de Séneca y así, critica la concepción estoica del suicidio del sabio⁸¹⁰. Y en tercer lugar, tenemos una crítica a la tesis estoica del poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones que aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*⁸¹¹. En el caso de las dos primeras referencias, aunque no se lo mencione explícitamente, Spinoza parece estar pensando en Séneca. En el último caso, parece tratarse también del estoicismo de Epicteto.

Además, encontramos referencias explícitas a autores concretos. Así, Spinoza cita a Cicerón en su explicación de la definición de la ambición como deseo inmoderado de gloria que mantiene y fortifica a todos los afectos. “Hasta los mejores- dice Cicerón- se guían en el más alto grado por el deseo de gloria. Incluso los filósofos hacen constar su nombre en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria.”⁸¹² También vuelve a Cicerón en el TP, a propósito de lo temible del poder dictatorial. “No obstante, -escribe Spinoza- el rumor del dictador, por citar las palabras de Cicerón, resultaba desagradable a las personas de bien. Y con razón, pues, como esta potestad dictatorial es exactamente la misma que la de un rey, puede transformarse no sin gran peligro para el Estado, en monárquica, aunque sólo sea por un breve tiempo.”⁸¹³.

El otro estoico que Spinoza cita explícitamente es, como hemos señalado, Séneca. Spinoza se refiere a éste en el libro IV de la *Ética*, y no sólo para explicar su suicidio, sino también para criticar la concepción estoica del suicidio del sabio. Spinoza señala así, en

⁸⁰⁸ Cf. Long, A., “Stoicism in the Philosophical Tradition...” ed. cit., p. 24.

⁸⁰⁹ Cf. TIE, §74 (Geb. II, 28) (111).

⁸¹⁰ Cf. E, IV, 20, schol. (Geb. II, 224-225) (309).

⁸¹¹ Cf. E, V, Praef. (Geb. II, 277-278) (383-384).

⁸¹² E, III, affectuum definitiones XLIV, explicatio (Geb. II, 202) (277). La referencia es de Cicerón: “¿Y nuestros filósofos? ¿No ponen sus nombres precisamente en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria?”(Íd., *Disputaciones tusculanas*, I, 15, 34. Trad. A. Medina González. Gredos, Madrid, 2005, p. 135. cf. Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience...*, ed. cit., p. 389, nota 1.

⁸¹³ TP, cap. X, § 1 (Geb. III, 354) (235). A. Domínguez señala en la nota 303 de la edición castellana del TP, que Spinoza poseía de Cicerón una edición de cartas (*Biografías*, núm. 44, p. 218/144^o). La referencia corresponde a las *Cartas a su hermano Quinto*, III, 8, 4. Cf. nota 303 de la edición castellana del TP preparada por A. Domínguez, ed. cit., p. 235.

contra del estoicismo, que nadie se suicida en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino sólo porque ha sido vencido por causas exteriores contrarias a su naturaleza. También el caso del suicidio de Séneca puede explicarse spinozianamente, es decir, tiene lugar porque ha sido obligado por el mandato de un tirano y no porque su naturaleza le dictase realizar tal acto⁸¹⁴. Encontramos también dos referencias explícitas en el TTP, pero esta vez al Séneca trágico. En ambas ocasiones, Spinoza recurre a Séneca para apoyar su tesis de que sólo con la violencia no puede mantenerse un Estado.⁸¹⁵ A estas referencias volveremos luego. Y ello porque, de estas referencias se deriva una conclusión, a saber, que es a Séneca, sobre todo, a quien se refiere Spinoza en sus observaciones sobre el estoicismo.

También si recurrimos a la vía intermedia de Descartes, cuya obra conocía muy bien Spinoza, encontramos que el estoicismo que está presente en el filósofo francés es, no única pero sí fundamentalmente, el de Séneca. Y así, se confirma, indirectamente, que Séneca es una de las figuras del estoicismo con mayor presencia en la filosofía de Spinoza. En este sentido, y teniendo en cuenta que las referencias explícitas de Spinoza al estoicismo son escasas, es conveniente dedicar un breve apartado a investigar la presencia del estoicismo en la obra de Descartes, pues esto nos dará también una idea de qué tesis del estoicismo podía conocer Spinoza a través suyo⁸¹⁶.

6. El estoicismo en la filosofía de Descartes: comentario sobre el *De vita beata*.

Tomamos como punto de partida para esta reflexión las referencias que hace Descartes a la Antigüedad en *Las pasiones del alma*. Y ello porque es esta obra la que cita Spinoza cuando vincula explícitamente, en el prefacio del libro V de la *Ética*, la opinión de Descartes con la tesis estoica del poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones⁸¹⁷.

En *Las pasiones del alma*, Descartes comienza precisamente diferenciando su posición de la de la filosofía antigua. “No hay nada – escribe- en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito sobre las pasiones.”⁸¹⁸ Y es que el proceder de los antiguos ha discurrido de forma poco científica, sin tener en cuenta suficientemente el aspecto fisiológico de las pasiones⁸¹⁹. Por ello, se propone alejarse de su método y reflexionar sobre esta materia como si nadie antes se hubiese referido a ella.

Ahora bien, a pesar de esta crítica, Descartes tiene una visión más matizada de la Antigüedad, y, en concreto, del estoicismo. En algunos aspectos sus propuestas son mucho más afines de lo que puede parecer por este comienzo abrupto de *Las pasiones del alma*. Y así, Spinoza no dudó en asimilar las opiniones de los estoicos y de Descartes precisamente

⁸¹⁴ E, IV, 20, schol. (Geb. II, 224-225) (309).

⁸¹⁵ Cf. TTP, cap. V (Geb. III, 74) (159) y cap. XVI (Geb. III, 194) (342).

⁸¹⁶ Akkerman también señala que para estudiar la influencia del estoicismo en Spinoza es mejor optar por la vía de Descartes. (Íd. “La penurie...”, ed. cit., p. 27.)

⁸¹⁷ Tras criticar la tesis estoica del dominio absoluto de las pasiones, Spinoza afirma que “dicha opinión está muy próxima a la de Descartes.” E, V, Praef. (Geb. II, 278) (384).

⁸¹⁸ Descartes, R., *Las pasiones del alma*, I, art.1. (AT, XI, 327) (53)..

⁸¹⁹ En este sentido, Descartes señala que “incluso todos aquellos a los que la autoridad de los antiguos no ha cegado enteramente y han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey respecto de la circulación de la sangre, no dudan de que todas las venas y las arterias del cuerpo son como arroyos por donde la sangre fluye sin cesar muy rápidamente...” *Las pasiones del alma*, I, art. 7 (AT, XI, 332) (65)

en esta materia. Ambos piensan, según indica Spinoza, que el remedio contra las pasiones reside en el dominio absoluto de la voluntad sobre ellas. Las referencias al poder de la voluntad libre son numerosas a lo largo de *Las pasiones del alma*⁸²⁰. Y la tesis del dominio absoluto de las pasiones, si bien tiene matices a los que Spinoza no parece haberle concedido mucha importancia, también puede hallarse en la obra de Descartes en la forma en que la menciona Spinoza. De este modo, el filósofo francés hace referencia al ejemplo de los dos perros, uno de caza y otro doméstico, para mostrar que el hábito es necesario para controlar nuestras pasiones, si bien tampoco requiere una larga práctica para lograr este dominio absoluto. Y así, concluye señalando que “ya que podemos con un poco de maña cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres; y que incluso quienes tienen el alma más débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas.”⁸²¹

Otro de los tópicos que Descartes retoma del estoicismo, que ha podido llegar a la filosofía de Spinoza por esta vía, tiene que ver con la distinción entre las cosas que están en nuestro poder y aquellas otras que no lo están. En el artículo 44 de *Las pasiones del alma* afirma Descartes que es necesario regular el deseo, y en esto consiste la principal utilidad de la moral. Pero el error que se comete más generalmente referente a los deseos es que no se distinguen lo suficientemente las cosas que dependen enteramente de nosotros de las que no dependen.⁸²² Lo que no depende de nosotros es vano desearlo. Descartes encuentra así el remedio contra la pasiones en la generosidad y ello “porque, al hacer que se aprecien muy poco todos los bienes que pueden quitarnos y que, al contrario, se aprecie mucho la libertad y el dominio absoluto sobre uno mismo, que se deja de tener cuando alguien puede ofendernos, hace que sólo se sienta menosprecio, o todo lo más indignación, por las injurias que generalmente ofenden a los demás.”⁸²³ Así, la generosidad, que hace que se aprecien los bienes que están en nuestro poder, controla los excesos de las pasiones. Los generosos “son –afirma Descartes– enteramente dueños de sus pasiones, en especial de los deseos, los celos y la envidia, porque no creen que haya nada cuya adquisición no dependa de ellos que valga lo bastante como para que merezca desearse mucho.”⁸²⁴

Además, esta tesis estoica retomada por Descartes, y de acuerdo con la cual valor moral tiene sólo lo que depende de nosotros, tiene como consecuencia algo que también es propio del estoicismo: la tranquilidad del alma. “Con tal de que el alma –señala Descartes– tenga siempre con qué contentarse en su interior, todas las perturbaciones que vienen de otra parte, no tienen poder para perjudicarlo, sino que más bien sirven para aumentar su gozo porque, al ver que no pueden molestarle, le hace conocer su perfección. Y para que nuestra alma tenga así de qué estar contenta, sólo tiene que seguir exactamente la virtud. Pues cualquiera que haya vivido de tal modo que su conciencia nunca pueda reprocharle

⁸²⁰ “Mas la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida; y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma, de los que unos son sus acciones, y otros sus pasiones, tomando esta palabra en su significado más general, que comprende toda clase de percepciones, las primeras están completamente en su poder y el cuerpo sólo puede cambiarlas indirectamente; mientras que, al contrario, las últimas dependen por completo de las acciones que las producen y sólo indirectamente puede cambiarlas el alma, excepto cuando es ella misma su causa. Y toda la acción del alma consiste en que sólo porque quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad.” (*Las pasiones del alma*, I, art. 41 (AT, XI, 359-360) (115-116).

⁸²¹ *Las pasiones del alma*, art., I, art. 50 (AT, XI, 370) (130).

⁸²² Cf. *Las pasiones del alma*, II, art. 144 (AT, XI, 436) (213).

⁸²³ Cf., *Las pasiones del alma*, III, art. 203 (AT, XI, 481) (270).

⁸²⁴ Cf. *Las pasiones del alma*, III, art. 156 (AT, XI, 448) (229-230).

que haya dejado de hacer lo que creía mejor (que es lo que llamo aquí seguir la virtud) recibe una satisfacción que es tan poderosa para ser feliz, que los más violentos efectos de las pasiones nunca tienen poder suficiente como para turbar la tranquilidad de su mente”⁸²⁵.

Todos estos tópicos estoicos que se encuentran en *Las pasiones del alma*, se hallan también en la correspondencia que Descartes mantuvo con Isabel de Bohemia⁸²⁶, y en otras obras, como el *Discurso del Método* y los *Principios de la filosofía*. En cuanto a la correspondencia, es de suma relevancia la carta del 4 de agosto de 1645 que Descartes escribe a Isabel de Bohemia, en la que se refiere al *De vita beata* de Séneca. Descartes le reconoce a Séneca una gran reputación y destaca que él, como otros filósofos de la Antigüedad, se ha guiado por la luz natural y no por la fe, en su propósito de determinar en qué consiste el bien supremo. Otro de los aspectos positivos que Descartes ve en Séneca es precisamente esta distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no depende, a la que hemos hecho mención antes a propósito de *Las pasiones del alma*, y su tesis acerca de la relevancia moral de aquello que está en nuestro poder y la irrelevancia moral de lo que no está en nuestro mano realizar.⁸²⁷

En este contexto, Descartes se refiere, intentando mostrar la afinidad que hay entre su filosofía y la de Séneca, a las tres reglas morales que expuso en *El discurso del método*, y que posibilitan al hombre que las sigue alcanzar el contento por sí mismo, sin esperar nada de otra procedencia. La primera regla, según nos recuerda Descartes, consiste en intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida. La segunda regla señala que hay que tener siempre firmeza para llevar a cabo lo que nos dicte la razón, sin que nos desvíen de ello las pasiones. Y la tercera, nos dice que, mientras nos esforcemos cuanto nos sea posible en atenernos a lo que nos dicta la razón, como los bienes que no poseemos están todos ellos fuera de nuestro alcance, de esa forma nos acostumbramos a no desearlos. Y al no desearlos, no hay nada que nos pueda impedir el contento. “Y si, por ejemplo, -señala Descartes- no deseamos poseer más brazos o más lenguas de las que poseemos, pero sí

⁸²⁵ Cf., *Las pasiones del alma*, II, art. 148 (AT, XI, 442) (221-222).

⁸²⁶ Para un análisis de las relaciones entre Spinoza, Descartes e Isabel de Bohemia en el tema de los afectos, véase el trabajo de Ribeiro Ferreira, M. L., “Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos”, en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.*, ed. cit., pp. 495-508.

⁸²⁷ “Considerando, luego, en qué consiste *quod beatam vitam efficiat* (lo que hace feliz la vida, 1, 41), es decir, cuáles son las cosas que pueden proporcionarnos ese contento supremo, observo que hay dos categorías, a saber, las que dependen de nosotros, como la virtud y la sabia prudencia, y las que no dependen, como son los honores, las riquezas y la salud. Pues no cabe duda de que todo hombre bien nacido que no padezca enfermedad ni carezca de nada y sea tan virtuoso como otro, pobre, enfermo, contrahecho, puede gozar de un contento más perfecto. No obstante, de la misma forma en que un vaso pequeño puede estar tan colmado como uno mayor aunque contenga menos líquido, de la misma forma, considerando que el contenido de cada uno de ellos es la plenitud y la consumación de sus deseos conformados a las normas de la razón, tengo la certidumbre de que los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes. Y es sólo de esa categoría de contento de la que aquí se trata, ya que, al no depender la otra en modo alguno de nosotros, sería ocioso pretenderla”. cf. Descartes. R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. De Descartes a Isabel, 4 de agosto de 1645 (AT, IV, 264-265) (81). Citamos según la edición castellana preparada por M. T. Gallego Urrutia. Alba Editorial, Barcelona, 1999. También en este caso incluimos, en primer lugar, también entre paréntesis, el volumen y la página correspondiente a las *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam & P. Tannery (AT). Vrin, Paris, 1964-1976.

deseamos tener más salud o más riquezas, es sólo porque creemos que estas cosas podríamos obtenerlas de nuestros hechos, o que nos corresponden por ser nuestra naturaleza diferente de la de los demás. Y podemos librarnos de esa creencia si pensamos que, si siempre hemos seguido los consejos de la razón, nunca hemos omitido nada de cuanto estaba en nuestro poder y las enfermedades y los infortunios son tan naturales para el hombre como la prosperidad y la salud.”⁸²⁸

En relación con esta tercera máxima de la moral, Descartes vuelve a poner de manifiesto en *El discurso del método* que haber señalado que sólo aquello que está a nuestro alcance es relevante para ser felices y virtuosos es una de las mayores aportaciones de los filósofos antiguos. “Tratar siempre de vencerme a mí mismo –escribe Descartes– antes que a la fortuna y de cambiar mis deseos antes que el orden del mundo. (...) Pero confieso que es necesario un prolongado ejercicio y una meditación frecuentemente reiterada para acostumbrarse a mirar desde esta perspectiva todas las cosas; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que en otro tiempo han podido sustraerse al imperio de la fortuna, y, a pesar de los dolores y la pobreza, disputar en felicidad con sus dioses. Pues, ocupándose sin cesar de considerar los límites que les habían sido prescritos por la naturaleza, se persuadían con tanta seguridad de que nada estaba en su poder, sino sus pensamientos, que esto sólo era suficiente para impedirles sentir afecto alguno hacia otras cosas; y disponían de ellos tan absolutamente que tenían por ello alguna razón para considerarse más ricos, poderosos, libres y dichosos que cualquiera de los demás hombres que, no teniendo esta filosofía, por favorecidos de la naturaleza y de la fortuna que puedan ser, nunca disponen de todo lo que quieren.”⁸²⁹

No obstante, en la obra de Descartes también encontramos ciertas reservas críticas con respecto al estoicismo, y especialmente, con respecto a la filosofía de Séneca. Es cierto, sin embargo, que esas críticas se refieren más a la forma que al contenido y a lo que no se dice que a lo que se dice.

En carta a Isabel de Bohemia del 18 de agosto de 1645, Descartes examina el *De vita beata* de Séneca, y encuentra tres cosas que llaman su atención: “la primera es que prueba a explicar en qué consiste el bien supremo y da de él diferentes definiciones; la segunda es que no comparte la opinión de Epicuro; y la tercera es que replica a quienes reprochan a los filósofos que no se atengan, al vivir, a las normas que predicán.”⁸³⁰ En cuanto a lo primero, Descartes objeta a Séneca la oscuridad con la que explica su concepción del bien supremo. Se centra en la máxima de Séneca de vivir según la naturaleza. Esta máxima, según intenta aclarar Descartes, quiere decir que hay que atenerse al orden divino del mundo, buscar lo bueno en cuanto pueda acaecernos y vivir según la guía de la razón, no deseando ni temiendo nada. Ésta es la mejor definición del bien supremo que nos ofrece Séneca. Sin embargo, si “no nos muestra las razones por las que

⁸²⁸ De Descartes a Isabel, 4 de agosto de 1645 (AT, IV, 265) (82).

⁸²⁹ Descartes, R., *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. (AT, VI, 25) (20-21). Citamos según la edición castellana preparada por G. Quintás Alonso. Alfaguara, Madrid, 1981. También en este caso, como en las otras obras de Descartes citadas, incluimos, en primer lugar, entre paréntesis, el volumen y la página correspondiente a las *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam & P. Tannery (AT). En este fragmento se observa la posible influencia del neoestoico Lipsio a través del prólogo a su edición de Séneca, *Manuductio ad philosophiam stoicam* (1604) y de las *Epístolas morales* de Séneca.

⁸³⁰ De Descartes a Isabel, 18 de agosto de 1645 (AT, IV, 272) (86).

nada debemos temer ni desear, - objeto Descartes- todo lo dicho nos sirve de bien poca ayuda.”⁸³¹

En cuanto a la máxima de no desear ni temer, también es relevante lo que nos dice Descartes en la carta a Isabel del 4 de agosto de 1645 ya citada. Allí observa Descartes que “Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud natural. Y en tal caso, habría sido su libro el mejor y más útil que hubiese podido escribir un filósofo pagano.”⁸³²

En esta misma carta, y en relación con aquello que Descartes echa en falta en la obra de Séneca, señala que no todos los deseos son incompatibles con la beatitud.⁸³³ Esta misma tesis aparece en *Las pasiones del alma*. En esta obra Descartes afirma, a propósito del deseo, que “es evidente que cuando procede de un conocimiento verdadero, no puede ser malo, siempre que no sea excesivo y que este conocimiento lo regule.”⁸³⁴ Y así, finalmente Descartes pone de manifiesto que su valoración de las pasiones es algo más positiva de la que se encuentra en el estoicismo. En el último artículo de *Las pasiones del alma*, Descartes afirma que sólo de las pasiones depende todo el bien y el mal de esta vida. “Por lo demás, - escribe- el alma puede tener sus placeres aparte; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gozar de esta vida. Es cierto que pueden también hallar más amargura, cuando no las saben emplear bien y la fortuna les da la espalda. Pero la sabiduría resulta útil especialmente en este caso, porque enseña a hacerse tan dueño de ellas y a manejarlas con tanta destreza que los males que causan se soportan muy bien, e incluso se saca gozo de ellos.”⁸³⁵

Si volvemos ahora a la carta del 18 de agosto y a la segunda tesis de Séneca que llama la atención de Descartes, a saber, sus ideas acerca de Epicuro, Descartes prefiere, en primer lugar, referirse a su propia opinión sobre las que considera las tres principales concepciones del bien supremo que se elaboraron en la Antigüedad, a saber, la de Epicuro, que dijo que era la voluptuosidad; la de Zenón, que quiso que fuera la virtud; y la de Aristóteles, para quien consta de todas las perfecciones tanto del cuerpo como del espíritu. Según Descartes, estas tres opiniones pueden considerarse todas ellas ciertas y acordes entre sí, con tal de que se les dé la interpretación adecuada. Destaca, en este sentido, la

⁸³¹ Todas estas explicaciones me parecen muy oscuras; pues no cabe duda de que cuando habla de la naturaleza no pretende referirse con este nombre a nuestras inclinaciones naturales, puesto que éstas suelen predisponernos a la voluptuosidad, a la que él se opone; pero podemos pensar, por cómo prosigue el razonamiento, que por *rerum naturae* entiende el orden divino establecido en todas las cosas que en el mundo hallamos, y que, considerando este orden infalible e independiente de nuestra voluntad, dice que: *rerum naturae assentiri et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*, es decir, que es de sabios aceptar el orden de las cosas y hacer aquello para lo pensamos haber nacido. O dicho de otro modo y hablando como cristianos, que es de sabios someterse a la voluntad de Dios y cumplirla en cuanto hagamos; y que *beata vita est conveniens naturae suae*, es decir, que la beatitud consiste en atenernos, de esta forma, al orden del mundo y buscar lo bueno en cuanto pueda acaecernos. Lo cual es como no explicar casi nada, y no queda suficientemente clara la relación con lo que añade inmediatamente después, a saber, que esta beatitud no puede darse *nisi sana mens est, etc.*, a menos que opine además que *secundum naturam vivere* es vivir según la verdadera razón. De Descartes a Isabel, 18 agosto 1645(AT, IV, 273-274) (88).

⁸³² De Descartes a Isabel 4 de agosto de 1645 (AT, IV, 267) (83).

⁸³³ De Descartes a Isabel 4 agosto de 1645 (AT, IV, 266) (82).

⁸³⁴ *Las pasiones del alma*, II, art. 141 (AT, XI, 434) (209).

⁸³⁵ *Las pasiones del alma*, III, art. 211, (AT, XI, 488) (278-279).

opinión que tiene Descartes de Zenón. Este estoico tuvo excelentes razones para decir que el bien supremo sólo consiste en la virtud, “puesto que, de entre todos los bienes que podemos poseer, sólo éste depende por completo de nuestro libre albedrío. Pero pintó esa virtud tan severa y tan enemiga de la voluptuosidad, dando igual rango a todos los vicios, que, en mi opinión, sólo los melancólicos o las mentes completamente desapegadas del cuerpo pueden proclamarse firmes seguidores suyos.”⁸³⁶

Y es que una de las críticas más fuertes de Descartes al estoicismo está en este ideal del sabio *apathés*. Además de las referencias que encontramos en la correspondencia⁸³⁷, también en la parte I de *El discurso del método*, Descartes dice de los escritos de los antiguos paganos que “exaltan en grado máximo las virtudes y las hacen aparecer estimables por encima de todas las cosas que existen en el mundo; pero no enseñan suficientemente a conocerlas y a menudo lo que designan con un nombre tan digno no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.”⁸³⁸

También en el artículo 190 de la IV parte de los *Principios de filosofía*, se afirma que hay alegrías puramente intelectuales “y hasta tal punto independiente de las emociones del cuerpo, que los estoicos no han podido negársela a su sabio, *aun cuando hayan querido que estuviese exento de toda pasión*.”⁸³⁹

No obstante, y a pesar de estas críticas, Descartes supo valorar el estoicismo. A este propósito ya hemos visto que las objeciones a la filosofía de Séneca tenían que ver más con la forma que con el contenido y que la propuesta moral de atenerse a las cosas que están en nuestro poder, le había parecido sumamente interesante. La crítica al ideal del sabio *apathés*, atribuida sobre todo, a Zenón de Citio, tampoco le impide valorar su tesis de que el bien supremo reside en la virtud. Y así, en la correspondencia con Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647, Descartes dice haber hallado la manera de conciliar la opinión de Zenón con la de Epicuro y con ello, las dos opiniones más opuestas y famosas de la antigüedad, y en la que hay parte de verdad. También en esta carta, Descartes reconoce la virtud de los antiguos, iluminada sólo por la luz natural y no por la de la fe, y, sobre todo, la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no, como una de sus contribuciones más dignas e importantes.⁸⁴⁰

Como conclusión queremos subrayar que esta concepción y valoración del estoicismo que se deriva de la obra de Descartes le llega a Spinoza precisamente por su gran conocimiento de la obra cartesiana. Aquí hemos querido tomar como punto de referencia el conocimiento que de *Las pasiones del alma* tenía Spinoza, alguna de cuyas tesis encuentra afines al estoicismo. De este modo, la obra de Descartes constituye una fuente de transmisión del estoicismo para Spinoza, sobre todo, del estoicismo tardío que se muestra en la obra de Séneca, y también de ciertos tópicos del estoicismo más ortodoxo

⁸³⁶ De Descartes a Isabel, 18 de agosto 1645 (AT, IV, 276) (90).

⁸³⁷ En la carta a Isabel del 18 de mayo de 1645 Descartes afirma no ser “de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible” (AT, IV, 201-202) (63).

⁸³⁸ Cf. *Discurso del Método* I (AT, VI, 7-8) (7-8).

⁸³⁹ *Principios de filosofía*, IV, art. 190 (AT, VIII-1^a, 317) (398).

⁸⁴⁰ De Descartes a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647 (AT, V, 82-83) (254).

como el ideal del sabio *apathés*.⁸⁴¹ La distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no, en cuanto a la relevancia moral de lo primero y a la irrelevancia ética de lo segundo, y también la tesis de que los antiguos se guiaron por la luz natural, es decir, por la razón, o la máxima senequiana de “no desear ni temer”, son otros tópicos que pudieron llegarle a Spinoza por esta vía. Así pues, la obra de Descartes nos permite determinar qué estoicismo es el que conoce Spinoza. En este sentido, destaca especialmente la filosofía de Séneca. Además, ello se confirma si pensamos que Séneca es el estoico más mencionado por Spinoza.

7. La presencia de Séneca en la obra de Spinoza: los estudios de F. Akkerman y O. Proietti.

En las obras políticas de Spinoza, podemos encontrar algunas alusiones a Séneca. En concreto, Spinoza recurre a *Las troyanas* para confirmar su propias tesis acerca del poder de las pasiones en política y de lo imposible de mantener un Estado a través de la coacción absoluta y la violencia. De este modo, en el capítulo V del TTP Spinoza parte de la idea de que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.

“No obstante, - advierte Spinoza- tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables. Porque, en la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados. Más aún, no pueden menos de alegrarse con el mal o perjuicio del que manda, aunque ello redunde en gran detrimento propio, y de desearle todos los males y de inferírselos tan pronto puedan. Por otra parte, nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales y ser gobernados por ellos. Finalmente, nada resulta más difícil que volver a quitar a los hombres la libertad, una vez concedida.”⁸⁴² Spinoza conoce, pues, *Las troyanas* de Séneca. Esta obra le sirve para ilustrar sus propias tesis

⁸⁴¹ Seguimos aquí a A. Long, en su distinción de las tres etapas del estoicismo: el estoicismo antiguo (Zenón-Antipater); el medio (Panencio y Posidonio); y el tardío de (Séneca, Epicteto y Marco Aurelio) (cf. Long, A., *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordan de Urries. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1977, pp. 113-121.) También, en este sentido, es interesante la reflexión de P.-F. Moreau en la introducción de la obra colectiva que él mismo dirige, *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Tome I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, ed. cit.. Todos los trabajos de este volumen son de suma relevancia para conocer la influencia del estoicismo en el Renacimiento y los comienzos de la Modernidad.

⁸⁴² TTP., cap. V (Geb. III, 74) (159). En el capítulo XVI del TTP repite esta mención: “Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues, como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos.” TTP, cap. XVI (Geb. III, 194) (342). La referencia corresponde a *Las troyanas*: “El poder basado en la violencia nadie ha conseguido retenerlo mucho tiempo; el moderado, perdura.” Séneca, *Las troyanas*, acto II, 258-259. Trad. J. Luque Moreno. Gredos, Madrid, 1979, p. 200. A. Domínguez señala en la nota 116 de la edición castellana del TTP que Spinoza poseía una edición de las tragedias: *Tragediae*, Basilea (1541), aparte de dos versiones de las *Epístolas* en latín y en holandés. (*Biografías*, pp. 214-218, 103°, 126°, 135°). Cf. Nota 116 de la edición española del TTP preparada por A. Domínguez, ed. cit., p. 159.

acerca de los límites de la política con respecto a las pasiones, tanto en lo que respecta al uso que puede hacer de ellas en su favor, como al obstáculo que estas mismas pasiones pueden ocasionar para conservar un Estado.

No obstante, *Las troyanas* no es la única obra de Séneca que conoce Spinoza. Tal y como han puesto de manifiesto F. Akkerman y O. Proietti, Spinoza conocía también las *Epístolas morales a Lucilio*, de las que poseía dos ediciones, una latina y otra holandesa, y cuya influencia sobre el TIE, parece algo bastante aceptado⁸⁴³. Y así, encontramos en el TIE la crítica de Spinoza a la concepción estoica del alma, que va dirigida implícitamente contra Séneca.

A veces, según explica Spinoza, algunas cosas que están en la imaginación están también en el entendimiento; pero si no se distingue entre imaginación y entendimiento, entre lo no distinto y lo verdadero, se produce un grave engaño. Y así, “algunos estoicos, por ejemplo, oyeron por azar la palabra *anima* y, además, que es inmortal, pero sólo confusamente imaginaban ambas cosas. Por otra parte, imaginaban y, al mismo tiempo, entendían que los cuerpos sutilísimos penetran los demás y no son penetrados por ninguno. Como imaginaban todas estas cosas a la vez, manteniendo simultáneamente la certeza del axioma anterior, se convencían de inmediato de que el alma (*mens*) era aquellos cuerpos sutilísimos, de que estos cuerpos no son divisibles, etc.”⁸⁴⁴ Según señala O. Proietti todas estas afirmaciones de Spinoza en contra de “ciertos estoicos” conciernen directamente a las *Epístolas morales* de Séneca, y especialmente, a la epístola 57. En este sentido, la tesis de Proietti es que esta obra nutre el comienzo y el desarrollo del TIE⁸⁴⁵.

La crítica de Spinoza se refiere, en términos generales, al modo confuso en que Séneca concibe el alma y su inmortalidad. El estoico parte de la certeza de un axioma, esto es, que “los cuerpos sutilísimos penetran los demás”, y lo aplica erróneamente al alma, concebida desde este momento, como un cuerpo sutil, que, gracias precisamente a su sutileza, puede penetrar los demás cuerpos, sin ser penetrada por ellos, pudiendo escapar así a su peso. De este modo, queda explicado qué es el alma y en qué sentido es inmortal. Ahora bien, a juicio de Spinoza estas tesis descansan sobre un engaño. “Ese engaño – explica Spinoza- surge de que conciben las cosas de forma demasiado abstracta, puesto que es por sí mismo evidente que lo que yo percibo en su verdadero objeto no puedo aplicarlo a otro. Ese error surge, finalmente, también de que no comprenden los primeros elementos de toda la Naturaleza; de ahí que, como proceden sin orden, y, pese a que los axiomas son verdaderos, confunden la Naturaleza con las cosas abstractas, se confunden a sí mismos y trastocan el orden de la Naturaleza. Nosotros, en cambio, si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal engaño.”⁸⁴⁶

Así pues, los estoicos se equivocan en su doctrina por dos razones. En primer lugar, porque conciben las cosas de forma demasiado abstracta, aplicando inadecuadamente ciertos axiomas a las cosas infinitas, que no son su verdadero objeto, mezclando así confusamente elementos que son diversos. En segundo lugar, al concebir las cosas tan

⁸⁴³ Akkerman, F., “La penurie de mots de Spinoza”, ed. cit., pp. 23-24. O. Proietti señala, en este sentido, que *Las Epístolas morales* están presentes en la biblioteca de Spinoza en la edición de Lipsio de 1649 y en la traducción de 1654 preparada por J. H. Glazemaker. (cf. Proietti, O., “Lettres à Lucilius. Une source du *De Intellectus emendatione* de Spinoza”, ed. cit., nota 6, p. 54.).

⁸⁴⁴ TIE, §74 (Geb. II, 28) (111).

⁸⁴⁵ O. Proietti, “Lettres à Lucilius...”, ed.cit., pp. 48-49.

⁸⁴⁶ TIE, §75 (Geb. II, 28-29) (111-112).

abstracta e indiferenciadamente, Séneca no ha comprendido bien los primeros elementos de la Naturaleza, de modo que ha pervertido su orden.

No obstante, O. Proietti observa atinadamente que, a pesar de que Spinoza rechaza incontestablemente esta concepción del alma y de su inmortalidad, es posible cierto acercamiento entre Spinoza y Séneca. Y ello porque las ideas de Séneca sobre la inmortalidad son vagas, a veces positivas, a veces negativas, y, en cualquier caso, están marcadas por una preocupación eudemonista. De este modo, al final del libro V de la *Ética*, Spinoza vuelve implícitamente a Séneca cuando reconoce que incluso sin tener conciencia de que nuestra alma es eterna, le daremos prioridad a la moral y la religión y todo lo relacionado con la fortaleza en la que consiste nuestra libertad. La imagen del hombre fuerte que Séneca ha esbozado en numerosas páginas de las *Epístolas*, resurge en las dos últimas proposiciones de la *Ética*.⁸⁴⁷

De este modo, Proietti quiere mostrar que la influencia de la filosofía de Séneca en la obra de Spinoza es clara. Y no sólo en lo que respecta a estas últimas proposiciones de la *Ética*, sino también, y a pesar de la crítica de Spinoza a la concepción estoica del alma, en el TIE, cuyas primeras páginas muestran el influjo de las *Epístolas morales* de Séneca. Es cierto que el sabio senequiano es distinto del sabio spinozista porque el primero se acoraza en la intimidad de su esencia como una fortaleza, mientras que para el segundo el bien supremo que alcanza tiene la característica de ser comunicable.⁸⁴⁸ “A mi felicidad- escribe Spinoza- pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo.”⁸⁴⁹ A esta cuestión del carácter comunicable del bien y de la autosuficiencia del sabio volveremos más adelante, sobre todo, para poner de manifiesto las diferencias entre el planteamiento spinoziano y el estoico. Sin embargo, es conveniente subrayar antes la afinidad que hay entre estas primeras páginas del TIE y el estoicismo.

Y es que la conversión filosófica que evoca el comienzo del TIE es precisamente una conversión hacia el estoicismo.⁸⁵⁰ Además de las similitudes formales, esto es, afinidades lingüísticas, en el tono, etc., hay tópicos del pensamiento de Séneca que se repiten. La esclavitud a la que nos someten los bienes externos perseguidos por el vulgo, la asidua meditación a través de la cual, al menos, ciertas pasiones pierden su veneno, la serenidad alcanzada por el conocimiento y el amor de Dios, son algunos ejemplos⁸⁵¹. De este modo, y a pesar de que, tal y como reconoce Proietti, Spinoza puede haber recibido otras influencias, como por ejemplo, la de la moral ciceroniana, no parece azaroso afirmar que el carácter fascinante de las primeras páginas del TIE tiene mucho que ver con las *Epístolas morales* de Séneca⁸⁵². Esta obra marca el principio del itinerario filosófico spinoziano; y *Las troyanas*, su ecuador y término. No obstante, estos trazos manifiestos y consistentes de estas dos obras en los escritos de Spinoza, conviven con diferencias en la forma y el contenido de ambos planteamientos. Y así, Proietti señala que el filósofo del

⁸⁴⁷ Cf. Proietti, O., “Lettres à Lucilius...”, ed.cit., p. 52.

⁸⁴⁸ Cf. Sévèrac, P. “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Éthique stoïcienne et éthique spinoziste” *Studia spinozana*, XII (1996), pp. 118-119.

⁸⁴⁹ TIE, §14 (Geb. II, 8) (82).

⁸⁵⁰ Proietti, O., “Lettres à Lucilius...”, ed.cit, pp. 40- 41.

⁸⁵¹ Cf. TIE §§ 7, 9, 10,11 (Geb. II, 6-8) (79-81). A estos fragmentos nos referiremos en el capítulo siguiente de manera más desarrollada.

⁸⁵² Proietti, O, “Lettres à Lucilius...”, ed.cit, pp. 45 y 46.

XVII ha opuesto a una *meditatio mortis* la meditación sobre la vida en la que consiste la filosofía.⁸⁵³

Precisamente con esta cuestión está relacionada la otra referencia crítica a Séneca que encontramos esta vez en la *Ética*. También en esta obra Spinoza menciona a Séneca para criticar la concepción estoica del suicido del sabio. En el escolio de la proposición 20 del libro IV, Spinoza trata de explicar el propio suicido de Séneca desde premisas spinozianas y no estoicas. Y así, arguye que quien se suicida, lo hace porque ha sido vencido por causas exteriores contrarias a su naturaleza y nunca porque la naturaleza propia le dicte darse muerte. “Así pues, - señala Spinoza- nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite”.⁸⁵⁴

La concepción estoica del suicido es un ejemplo de la más alta independencia del sabio. El sabio no necesita el mundo y ello puede llevarse al extremo de que puede renunciar por entero a él. Además, el trabajo de F. Akkerman, al igual que el de O. Proietti, señala que tras esta crítica a la concepción estoica del suicidio, se esconde una diferencia en la concepción de la filosofía de Séneca y Spinoza. Éste último piensa la filosofía como una *meditatio vitae*, mientras que Séneca, en cierta medida, como una *meditatio mortis*. Akkerman señala que es posible que Spinoza tuviese en mente la epístola 26 de Séneca cuando afirma, en la proposición 67 del libro IV de la *Ética*, que “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y que su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.”⁸⁵⁵

En conclusión, las referencias textuales directas de Spinoza a Séneca nos dicen que Spinoza conocía las *Epístolas morales* y *Las troyanas*. En cuanto a la visión que Spinoza tiene del Séneca trágico es muy positiva. En este sentido, hemos visto cómo Spinoza recurre a él en sus obras políticas para ilustrar su tesis de que la coacción o el miedo no es un buen fundamento para la permanencia del Estado. En cuanto al Séneca moralista, hemos visto que su influencia en el TIE es bastante verosímil, aunque nunca tanto como para concluir que Spinoza tenía en mente esta obra cuando escribió la suya. La tesis de que Séneca es para Spinoza el interlocutor de un diálogo puede ser demasiado fuerte⁸⁵⁶. Pero

⁸⁵³ *Loc. cit.*, p. 53.

⁸⁵⁴ E, IV, 20, schol. (Geb. II, 224-225) (309-310)

⁸⁵⁵ Akkerman, F., “La penurie de mots...”, ed. cit., p. 26.

⁸⁵⁶ Akkerman, señala, en este sentido, que aunque sea apasionante una lectura comparada de los textos de Spinoza con los de Séneca y, en concreto, con sus *Epístolas morales a Lucilio*, no debe concluirse sin más reflexión que hay préstamos y dependencia. Parece sin ninguna duda que Spinoza ha leído las *Epístolas*, pero Séneca no es para Spinoza un interlocutor de diálogo. Spinoza lo ha leído *quasi aliud agenda*, como si estuviese ocupado en otra cosa, a saber, su propio sistema filosófico, que no ha tomado prestado de nadie.

hay argumentos suficientes para concluir que Spinoza ha leído esta obra y que esta lectura pudo dejar en su filosofía cierta impronta. En cuanto a la valoración del pensamiento del Séneca de las *Epístolas*, es más ambigua que la del Séneca trágico. Las referencias explícitas de Spinoza a Séneca, tanto en el TIE como en la *Ética*, son críticas. Hay también divergencias entre ambas filosofías tanto en la forma de expresarse como en el contenido. Pero estas divergencias conviven con afinidades igualmente relevantes.

Tal y como señala Akkerman, en su conjunto, las ideas que Spinoza ha encontrado en la obra de Séneca debieron de parecerle en gran parte confusas, y su manera de deducir poco convincente, tal y como el mismo Descartes señalaba en la correspondencia con Isabel de Bohemia. La concepción del hombre senequiano debió de parecerle a Spinoza demasiado dualista; y su fe en la posibilidad de una vida razonable, demasiado grande.⁸⁵⁷ Pero también hay coincidencias entre ambos filósofos. Akkerman señala la metafísica del sabio y del enfermo o del sabio y del no sabio, la verdadera alegría del sabio por contraposición a la falsa *gaudio* del ignorante, y el uso de ciertas nociones como la de *conatus*, *amor naturalis* y *constitutio*, tal y como aparecen en la epístola 26, como algunos ejemplos de ideas, distinciones y conceptos compartidos por ambos filósofos.⁸⁵⁸

8. Segunda aproximación: Spinoza y el estoicismo.

¿Qué balance podemos hacer ahora de esta primera confrontación de Spinoza con el estoicismo y, especialmente, con Séneca?

En primer lugar, hemos comprobado que las referencias explícitas no son demasiado numerosas, pero permiten concluir que Spinoza tenía cierto conocimiento del estoicismo. Este conocimiento en algunos casos no es directo, esto es, deriva del conocimiento que Spinoza tenía de la obra de Descartes y de las ideas que podemos encontrar en ella sobre el estoicismo. Y tampoco es un conocimiento muy detallado. Ahora bien, es cierto que Spinoza recurre al estoicismo para ilustrar o confirmar sus propias tesis en política. Así lo hace con Séneca, pero también con Cicerón. De este modo, la visión spinoziana del estoicismo es compleja, pues no duda en recurrir a algunos de sus representantes para apoyar sus propias teorías, pero tampoco vacila en oponerse a ellos en ciertos temas esenciales. De este modo, y aunque el conocimiento de Spinoza no sea muy preciso, sí que hay ciertos tópicos estoicos a los que Spinoza dedica bastante atención. En este sentido, destaca la crítica a la terapia de las pasiones estoica que aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*, y a la que prestaremos una atención especial en las secciones siguientes.

En segundo lugar, el breve estudio de la presencia del estoicismo en la obra de Descartes y las propias referencias directas de Spinoza a los filósofos estoicos, nos permiten concluir, con algo más de precisión, que es el estoicismo tardío el que más y mejor conoció Spinoza.⁸⁵⁹ También, como hemos advertido, es probable que conociera la

Las piedras de este sistema, palabras y pensamientos, vienen de muchos lugares, y quizá también de Séneca. (Íd. "La penurie de mots...", ed. cit., p. 27.)

⁸⁵⁷ *Loc. cit.*, p. 24.

⁸⁵⁸ *Loc. cit.*, pp. 26-27.

⁸⁵⁹ También A. Matheron señala que Spinoza conoce bien a Séneca, aunque es también probable que conociese a Epicteto, del que poseyó su *Manual* y las exposiciones del estoicismo dadas por Cicerón en *Del*

versión del estoicismo antiguo proporcionada por Diógenes Laercio⁸⁶⁰. Y así, ciertos tópicos del estoicismo más ortodoxo, como por ejemplo, el ideal del sabio insensible. Pero es, sobre todo, la obra de Séneca la que deja mayor huella en la filosofía de Spinoza.

Y es que en el siglo XVII la transmisión del pensamiento de Séneca recibió un impulso fundamental a través de la traducción y edición que de sus obras preparó Justo Lipsio. Sin embargo, aunque es probable que Spinoza conociera la obra de Séneca a través de estas traducciones, hay que distinguir entre el estoicismo de Séneca, y el neo-estoicismo cristianizado de Justo Lipsio⁸⁶¹. Y ello porque una de las hipótesis fundamentales que trataremos de probar es que aquellos aspectos en los que Spinoza se acerca al estoicismo tienen que ver con la actitud naturalista de éste. Y así, son las tesis que alejan al estoicismo del cristianismo, y, en general, de las filosofías de la trascendencia que se habían basado en él, las que, sin embargo, más lo aproximan a la filosofía de Spinoza. Dicho de otro modo, si hay cierto estoicismo en la filosofía de Spinoza, es otro distinto del neo-estoicismo de Justo Lipsio.⁸⁶²

No obstante, al margen de cualquier comparación entre la filosofía de Spinoza y una figura particular del estoicismo como Séneca, nos interesa poner de manifiesto las afinidades y divergencias entre la filosofía de Spinoza y los tópicos fundamentales del estoicismo, sobre todo, en lo que respecta a la teoría de las pasiones y el naturalismo ontológico y ético que nos han servido de hilo conductor para reflexionar sobre el pensamiento spinoziano. A ello dedicamos el capítulo siguiente.

supremo bien y del supremo mal. (cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien de l’*Étique* de Spinoza”, ed. cit., p. 302).

⁸⁶⁰ R. Scottlaender señala que Spinoza puede haber tenido acceso al libro VII de Diógenes Laercio en una edición bilingüe de 1615, y, de este modo, pudo haber conocido la doctrina de Crisipo. (cf. Scottlaender, R., “Spinoza et le stoïcisme”, *Bulletin de l’Association des Amis de Spinoza*, XVII (1986), p. 5.

⁸⁶¹ En la nota 112 de este mismo capítulo hemos indicado que en la biblioteca de Spinoza se encuentra las *Epístolas morales* de Séneca en la edición de Lipsio de 1649 y en la traducción de 1654 por J. H. Glazemaker, Además, la traducción de Séneca que realiza Justo Lipsio viene preparada por otros trabajos anteriores en los que Justo Lipsio reconstruye el estoicismo a través de diversos testimonios de autores antiguos. Estos trabajos son el *Manuductio ad Stoicam philosophiam* y la *Physiologia Stoicorum* (1604 y 1610) (cf. Pohlenz, M., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. di O. De Gregorio. Bompiani. Il pensiero Occidentale. Milano, 2005, p. 983).

⁸⁶² Una tesis fundamental del neo-estoicismo que lo distancia tanto del estoicismo clásico como del spinozismo es la defensa del libre arbitrio. Tanto el spinozismo como el estoicismo clásico, sin embargo, son ontologías deterministas. Por eso la filosofía de Spinoza es más afín a las tesis estoicas que a las del neo-estoicismo.

Capítulo 10. LA PRESENCIA DEL ESTOICISMO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: NATURALISMO ESTOICO Y SPINOZIANO.

En el capítulo anterior nos hemos referido a las alusiones explícitas al estoicismo que podemos hallar en la obra de Spinoza. Hemos hecho hincapié en la crítica a la concepción estoica, y en concreto senequiana, del alma y de su inmortalidad que aparece en el TIE, y también en la crítica a la concepción estoica del suicidio del sabio que aparece en el libro IV de la *Ética*. La tercera referencia explícita, que para nuestra investigación es la más relevante, tiene por objeto la concepción y terapia de las pasiones propuesta por el estoicismo. A esta mención, en particular, le prestaremos atención en las secciones siguientes. Sin embargo, como ya hemos observado, un estudio serio de las relaciones entre Spinoza y el estoicismo tiene que tener en cuenta también las referencias implícitas. En este sentido, e independientemente de la conciencia o no de ser deudor que tenía Spinoza con respecto al estoicismo⁸⁶³, es necesario tener en cuenta ciertos tópicos estoicos que están presentes en la obra de Spinoza. En este sentido, en este capítulo pondremos de manifiesto qué relación tiene la filosofía de Spinoza con ciertas tesis fundamentales del estoicismo.

1. Estoicismo y anti-estoicismo en la filosofía de Spinoza.

Casi todos los intérpretes que se han dedicado a analizar esta cuestión apuestan por la misma metodología para abordar este tema. Y así, se inclinan por comparar las similitudes y diferencias conceptuales de una y otra filosofía. Pero no sólo en la metodología hay bastante acuerdo. La mayoría de los intérpretes opta por mostrar las afinidades y divergencias entre el estoicismo y la filosofía de Spinoza sin decantarse tajantemente a favor o en contra del carácter estoico de la misma. Hay ciertos momentos estoicos en la filosofía de Spinoza que conviven con otros que no lo son (A. Matheron); Spinoza aparece como un *quasi*-estoico en ciertos temas, pero rechaza puntos fundamentales del estoicismo en otras materias (A. Long). Es cierto, sin embargo, que según la interpretación, hay cierta tendencia a poner mayor énfasis en las afinidades o en las divergencias entre uno y otro. Ciertos intérpretes otorgan un mayor peso a las diferencias entre ambas filosofías (P. Sévérac); otros, en cambio, subrayan los parecidos (B. Carnois). Y hay quienes se arriesgan a definirse claramente en una u otra dirección (S. James). La tesis de James, en este sentido, es que la *Ética* puede entenderse como un trabajo de reconstrucción del estoicismo⁸⁶⁴.

La interpretación que aquí proponemos de la filosofía de Spinoza está en sintonía con aquella que subraya las afinidades y divergencias que existen entre ésta y la filosofía

⁸⁶³ Ésta cuestión, tal y como señala A. Long, es muy poco controlable y, por ello, tal y como él mismo hace, es mejor optar por comparar las similitudes y diferencias conceptuales entre una y otra filosofía. Cf. Long, A., "Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler", ed. cit., pp. 9-10.

⁸⁶⁴ Cf. James, S., "Spinoza the Stoic", ed. cit., p. 291.

estoica. De este modo, la tesis de S. James nos parece desmesurada. Spinoza no pretendió nunca restaurar el estoicismo. Es cierto que hay una serie de tesis compartidas por una y otra filosofía que permiten concluir, como trataremos de mostrar, que en ambos hay una actitud naturalista común. La finalidad de este apéndice, en este sentido, es reconstruir las fuentes clásicas, y en concreto estoicas, del naturalismo spinoziano. Sin embargo, el naturalismo de Spinoza es mucho más coherente y está más desarrollado que el naturalismo estoico. Y ello se refleja, sobre todo, en la muy distinta concepción y terapia de las pasiones que ambos propusieron. Ésta es la doble tesis fundamental que aquí queremos poner de manifiesto.

2. *Topica* estoica y *topica* spinoziana.

¿Cuáles son los tópicos fundamentales del estoicismo? Y ¿qué relación puede hallarse entre estos tópicos y la filosofía de Spinoza? Esto es lo que tratamos de responder a continuación, tomando como punto de referencia ciertos textos estoicos y, también la caracterización que del estoicismo nos ofrece A. Long, así como otros especialistas en esta materia.

2.1. Ontología: *Natura* estoica y *Natura* spinoziana.

a) Ontología y ética.

Uno de los aspectos en los que Spinoza parece retomar el planteamiento estoico, tiene que ver con uno de los hilos conductores de este trabajo, esto es, la vinculación tan estrecha que para ambos hay entre ontología y ética. Tal y como señala A. Long, para el estoico la filosofía es algo orgánico. Cada una de sus partes (lógica, física y ética) hace una contribución íntegra y necesaria al todo. La lógica y la física tienen fundamentales implicaciones éticas; y la ética está plenamente integrada con la física y la lógica. En un sentido, puede decirse que el fin práctico de “vivir bien” subordina en el estoicismo la física y la lógica a la ética. Pero el punto de vista estoico es que aquellas materias no pueden ser practicadas adecuadamente, a menos que un hombre sea bueno o sabio, y recíprocamente, ser un hombre bueno o sabio requiere una máxima competencia en física y lógica.⁸⁶⁵

Tanto en ontología como en ética, los dos conceptos fundamentales del estoicismo son el *lógos* (razón) y la *physis* (naturaleza). La naturaleza como un todo está informada por la razón y por ello el estoicismo puede unificar todos los aspectos de la filosofía e ir de la ontología a la ética y viceversa. También podría decirse de la filosofía de Spinoza que sus dos conceptos fundamentales son la razón y la naturaleza. Ahora bien, tal y como veremos, Spinoza no puede transitar tan fácilmente como el estoico desde la Naturaleza hasta lo bueno. Y tampoco es exactamente cierto que la razón sea un concepto fundamental de la ontología de Spinoza como lo es para el estoico. En la filosofía de Spinoza, hay una esfera

⁸⁶⁵ Long, A., *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, ed. cit., p. 122. Es cierto, no obstante, que esta tesis no es sólo estoica, sino que también está presente en la filosofía aristotélica.

de la naturaleza, la que corresponde a la *natura naturata* finita, que da cabida a algo que no es contrario por definición a la razón, pero tampoco es exactamente la razón, esto es, la pasión. Spinoza señala, en el prefacio del libro III de su *Ética*, que las pasiones no son opuestas a la razón, sino que son cosas naturales que pueden avenirse con ella. Parece querer preservar así la racionalidad de la naturaleza, sobre todo, de la naturaleza humana. Sin embargo, en su sistema se abren huecos para otorgar cierta dimensión ontológica a elementos que no son racionales por definición, como por ejemplo, las pasiones tristes. La tristeza forma parte de lo que significa ser un modo finito. De este modo, la afinidad aparente esconde diferencias.

b) *Deus sive Natura.*

En cuanto a las tesis propiamente ontológicas, también los estoicos, como el propio Spinoza, tienen un sistema monista y determinista basado en la proposición de que todo suceso debe tener una causa⁸⁶⁶. Sin embargo, el tópico que comparten el estoicismo y el spinozismo, que tiene más relevancia para la tesis que aquí queremos respaldar, tiene que ver precisamente con el naturalismo de ambos. La importante fórmula spinozina *Deus sive natura* tiene un antecedente en el estoicismo. En este sentido, el trabajo de J. Lagrée sobre el uso de ciertos términos estoicos en el TTP es muy significativo.

La tesis de Lagrée es que la filosofía de Spinoza no es una prolongación o reelaboración del estoicismo. Sin embargo, en el TTP Spinoza toma cierto vocabulario estoico tradicional, sobre todo, aquel que procede de la tradición retórica de Cicerón y del Séneca moralista de la *Epístolas morales a Lucilio*, para respaldar la orientación racionalista de la filosofía en la que Spinoza cree. El uso de este vocabulario desempeña en la obra de Spinoza una doble función. Por una parte, tiene un papel demarcativo, esto es, excluye las bagatelas y fantasías aristotélicas y platónicas. Por otra parte, tiene una función estratégica, esto es, asegura de manera más dulce el paso del discurso imaginativo religioso tradicional al discurso filosófico racional que rechaza la distinción entre lo natural y lo sobrenatural y afirma la inteligibilidad de lo real. Sin embargo, Lagrée precisa que Spinoza no toma los conceptos propiamente estoicos cuando usa su vocabulario, sino que se sirve estratégicamente de esta terminología, de manera muy hábil, para lograr que los lectores libres de prejuicios pero todavía no auténticamente filósofos acepten sus propias tesis.⁸⁶⁷

Y precisamente una de estas tesis que Spinoza quiere mostrar con ayuda del estoicismo se refiere a la asimilación de Dios y la Naturaleza. Esta asimilación, que en el TTP pasa por la asimilación de la potencia de la naturaleza con la potencia de Dios, se

⁸⁶⁶ Casi toda la bibliografía secundaria coincide en señalar esta afinidad entre Spinoza y el estoicismo. Véase en este sentido, James S. "Spinoza the Stoic", ed. cit.; Matheron A., "Le moment stoïcien de l'*Étique* de Spinoza", ed. cit.; Pohlenz, M. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, ed. cit.; R. Scottlaender, R., "Spinoza et le stoïcisme", ed. cit.. A. Long también hace hincapié en otras tesis compartidas, pues el resultado de ambos sistemas, arguye, es una concepción similar de la realidad. De este modo, se trata de una ontología monista en su tratamiento de Dios como la causa última de todo, dualista en sus dos aspectos de Pensamiento y Extensión, jerárquica en los diferentes modos de los atributos de Dios y estrictamente determinista y físicamente activa de principio a fin. (Íd., "Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler", ed. cit., p. 13.)

⁸⁶⁷ Cf. Lagrée, J., *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, p. 95.

realiza, según Lagrée, por la vía de la cita implícita de la *Historia natural* de Plinio;⁸⁶⁸ aunque la fórmula *Deus sive Natura* es considerada, desde la presentación de la física del estoicismo por parte de Justo Lipsio, como una fórmula auténticamente estoica y también se atribuye a Séneca, en concreto, a sus *Cuestiones Naturales*. Como ya se ha observado antes, Lagrée encuentra en este préstamo del estoicismo una estrategia de rechazo de lo sobrenatural a partir de la identificación estoica entre Dios y la naturaleza. El estoicismo ignora lo sobrenatural y para él no existe nada fuera de este mundo.⁸⁶⁹

c) Finalidad y bien en la *natura* estoica.

Ahora bien, a partir de esta afinidad en el punto de partida, es decir, del monismo y el determinismo causal, y la asimilación de Dios y la Naturaleza, empiezan a perfilarse diferencias importantes entre el planteamiento estoico y el spinoziano. Estas dos diferencias se corresponden con dos tesis estoicas que Spinoza combate, aunque no explícitamente contra el estoicismo, en el apéndice del libro I de su *Ética*, a saber, la tesis de que la Naturaleza responde a causas finales y que es, en sí misma, amable o buena. Tal y como explica A. Long, una providencia divina como la que sostuvieron los estoicos presupone una capacidad en Dios o en la Naturaleza para producir obras buenas. Los estoicos sostenían que éste es el mejor de los mundos posibles. Hasta en sus más nobles cimas, en los escritos de Epicteto o Marco Aurelio, hay algo escalofriante y sorprendente en la fe estoica de que a la postre todo acabará bien⁸⁷⁰.

Ahora bien, no hay una fe tal en la filosofía de Spinoza. Es cierto que Spinoza se refiere a lo largo de la *Ética*, y en otras obras, a la perfección de la Naturaleza.⁸⁷¹ Sin

⁸⁶⁸ “Pero los mayores consuelos para la naturaleza imperfecta del hombre son que ni siquiera Dios lo pueda todo, pues no puede darse muerte aunque quisiera (que es el mayor don que concedió al hombre en tantas calamidades de la vida), ni premiar a los mortales con la eternidad, ni resucitar a los muertos, ni hacer que quien vivió no hubiera vivido, que quien obtuvo honores no los hubiera obtenido, que tampoco tenga ningún derecho sobre el pasado, salvo el del olvido, y, por estrechar nuestra relación con Dios también con argumentos más amenos, que no pueda lograr que dos por diez no sean veinte y muchas otras cosas por el estilo. Por todo ello se confirma indudablemente el poder de la naturaleza y que eso es lo que llamamos Dios.” Plinio El Viejo, *Historia natural*, II, 5, 27. Trad. A. Fontán, A. Moure Casa y otros. Gredos, Madrid, 1995, pp. 346-347.

⁸⁶⁹ Lagrée, J., *op. cit.*, p. 85. A la identificación de Dios y de la Naturaleza como tópico compartido por el estoicismo y el spinozismo se refieren también A. Matheron (“Le moment stoïcien...”, ed. cit., pp. 302-303) y A. Long, que señala también ciertas diferencias en la concepción de este *Deus sive Natura* de Spinoza, que es más abstracto y está más lejos de la realidad empírica que el *Deus sive Natura* del estoicismo, que se manifiesta como fuego o *pneuma*. Long se refiere, en concreto, a un texto de Alejandro de Afrodiasias sobre la cosmología estoica (*De fato* 191, 30 Bruns). (cf. Íd., “Stoicism in the Philosophical Tradition...” ed. cit. pp. 10 y 13).

⁸⁷⁰ Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 168.

⁸⁷¹ Esta referencia le ha servido a S. James para apoyar sus tesis de que buena parte de la sustancia y la estructura de la *Ética* es una reconstrucción del estoicismo. El argumento principal de James es que tanto Spinoza y el estoicismo explican de la misma manera un pilar de la ética de ambos, es decir, explican de la misma manera por qué conocer la Naturaleza es conocer el bien. Y esa explicación está basada, según afirma James, en la tesis común de acuerdo con la cual la Naturaleza o Dios es perfecto o bueno. Si esto es así, arguyen Spinoza y los estoicos, el conocimiento de la Naturaleza es simultáneamente el conocimiento de la perfección o supremo bien. (cf. James, S. “Spinoza the Stoic”, ed. cit., p. 302). James es consciente de que Spinoza se opone a toda concepción teleológica de la Naturaleza y, en este sentido, señala que no encontramos en el planteamiento spinoziano el punto de vista estoico de acuerdo con el cual el orden causal del mundo es la instanciación del plan de Dios. Pero esta diferencia parcial no debe desviar nuestra atención del hecho de que Spinoza emplea exactamente la misma estrategia que el estoicismo para explicar el vínculo

embargo, el concepto de perfección sólo tiene un sentido ontológico y no moral en la filosofía de Spinoza cuando se refiere a la naturaleza en sí misma. La Naturaleza es perfecta porque no hay nada más real, es decir, con más potencia o poder de existir que la Sustancia o Dios. La perfección, referida a la *Natura naturans*, es sinónimo de realidad.⁸⁷² Ahora bien, la perfección en sentido moral, es decir, el bien, no se refiere nunca a las cosas o la naturaleza consideradas en sí mismas. Sin embargo, los estoicos entienden esta perfección metafísica en un sentido moral también. El mundo responde al plan o designio divino y, en este sentido, es bueno y amable. Sin embargo, no es así en la filosofía de Spinoza. El mundo no responde a fines, y, en este sentido, no es ni bueno ni malo. Tampoco la perfección de la *Natura naturata* tiene el sentido moral que le otorgan los estoicos, pues no hay una intervención divina sobre ella en el sentido en el que la entienden los estoicos. La *Natura naturans* se expresa inmanentemente en la *Natura naturata*, pero no imponiendo fines, ni disponiendo así un orden amable y bueno en ella. También en el caso de la *Natura naturata*, la perfección es sinónimo de realidad. Para los modos su perfección es su realidad, esto es, su esencia, aunque, a diferencia de la perfección de la Sustancia, esta perfección, realidad o esencia no depende enteramente de los modos mismos, sino que deriva de la perfección de la Sustancia o Dios de la que forman parte.⁸⁷³

Si entendemos la perfección en un sentido moral, es decir, como lo bueno, entonces, según señala Spinoza, es sólo un modo de pensar, inadecuado para la comprensión de lo real, puesto que supone la comparación de dos o más cosas del mismo género de acuerdo con una idea universal, que instaura a ese género como un modelo ejemplar, desde el que se dictamina la bondad o perfección de las cosas individuales.⁸⁷⁴ Y sin embargo, Spinoza rechaza la validez de las ideas universales por cuanto sólo responden a las propiedades más indeterminadas de los individuos. Además, esa idea de perfección moral asigna implícitamente a la naturaleza una actividad teleológica y también antropomórfica. Así ocurre en el estoicismo, y así hemos visto que lo rechaza Spinoza en el apéndice del libro I. Y, en último lugar, significaría que el bien se hace objetivo otra vez.

entre conocer la naturaleza y conocer lo bueno y conquistar las pasiones. (*Loc. cit.*, p. 306) Sin embargo, lo que queremos señalar es que Spinoza no atribuye un significado moral a la perfección cuando se refiere a la Naturaleza o Dios, como implícitamente mantiene James en su argumentación, y que, en este sentido, hay una diferencia importante entre el planteamiento estoico y el spinoziano.

Para la vinculación entre la Naturaleza o Dios y lo perfecto o bueno que tiene lugar en el estoicismo puede verse el siguiente texto de Cicerón:

“Además el mundo, ya que ha llegado a abarcarlo todo y no hay cosa alguna que no se albergue en él, tiene que ser perfecto en todos los aspectos. Por tanto, ¿cómo puede faltarle a él lo mejor que existe? Pero no hay nada mejor que la mente y la razón, luego no pueden faltarle al mundo estas cosas. Bien hace, por tanto, ese mismo Crisipo, quien, aduciendo comparaciones, enseña que todo es mejor en aquello que ha alcanzado su perfecta madurez, como es mejor en el caballo que en el potro, mejor en el perro que en el cachorro, y mejor en el varón que en el niño. Y enseña, asimismo, que lo mejor que hay en el conjunto del mundo debe hallarse en un ser absolutamente perfecto; por otra parte, no hay nada más perfecto que el mundo y nada mejor que la virtud; por tanto, la virtud es una característica del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta, y, sin embargo, se produce virtud en él, así que ¡cuánto más fácilmente en ele mundo! Luego hay virtud en el mundo; por tanto, el mundo es sabio, y, en consecuencia, un dios.” Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 14, 38-39. Trad. A. Escobar. Gredos, Madrid, 1999, pp. 190-191.

⁸⁷¹ Cf. E, II, def. VI (Geb. II, 85) (111).

⁸⁷² Cf. E, II, def. VI (Geb. II, 85) (111).

⁸⁷³ “Pues las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia. Por el contrario, nada de lo que una sustancia tiene de perfección se debe a causa externa alguna; por lo cual también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza que, por ende, no es otra cosa que su esencia.” E, I, 11, schol. (Geb. II, 54) (59).

⁸⁷⁴ E, IV, Praef. (Geb. II, 206) (284).

Tal y como señala G. Leal, aunque Spinoza no lo afirma explícitamente, podemos suponer que el correlato de esa idea de perfección moral referida a Dios es la afirmación de la existencia de un bien absoluto en el plano ético, por cuya participación serían buenas las cosas particulares, independientemente de su relación con el hombre.⁸⁷⁵

La perfección moral o lo bueno, como también lo malo, “tampoco son otra cosa –objeta Spinoza– que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas”⁸⁷⁶. Lo bueno y lo malo son conceptos relativos, esto es, atañen a la relación que se establece entre el hombre y la naturaleza, pero no se refieren nunca a la naturaleza misma.

Una consecuencia de esta atribución de finalidad y de “virtud” a la Naturaleza es, tal y como señala críticamente Spinoza, el antropomorfismo divino. En este sentido, A. Long señala que otro de los aspectos en los que Spinoza y el estoicismo son polos opuestos tiene que ver con la racionalidad de Dios o la Naturaleza. Spinoza insiste en que si Dios tuviese entendimiento, sería completamente diferente del nuestro, porque somos sólo modos finitos de Dios.⁸⁷⁷ Los estoicos, sin embargo, suponen que, aunque Dios no es antropomórfico, la mente divina tienen las mismas facultades que tienen los seres humanos, y que un ser humano podría, en teoría, igualar lo divino en conocimiento y excelencia.⁸⁷⁸ Si tenemos en cuenta que para la interpretación tradicional los fundamentos de la ética estoica se hallan en la teleología y la racionalidad de la naturaleza cósmica o Dios, entonces las diferencias entre Spinoza y el estoicismo son más profundas de lo que en principio puede parecer.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ García Leal, J., “El naturalismo ético de Spinoza”, ed. cit., p. 71.

⁸⁷⁶ E, I, Appendix (Geb. II, 82) (103).

⁸⁷⁷ “Si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eternal de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que entienden ordinariamente los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo en el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal labrador.” E, I, 17, schol. (Geb. II, 62) (70).

⁸⁷⁸ “Pues bien, me parece que, quien no se percató de que el propio espíritu y la mente del hombre, su razón, su capacidad para deliberar y su sabiduría, sean llevado hasta la perfección gracias a un divino cuidado, carece precisamente de tales cosas. (...) De ahí se deduce qué gran poder entraña la sabiduría y en qué consiste; ni siquiera en la divinidad hay cosa alguna más eminente que ella.” Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 59, 147, ed. cit. p. 277.

⁸⁷⁹ “The Stoics take their cosmic divinity to be identical not only to causality (or fate) but also to providence, and they take the world, as caused and instantiated by God, to be supremely good, beautiful, and designedly conducive to the benefit of its human inhabitants. Spinoza, by contrast, regards it as an egregious error to suppose, as he puts it, that God himself directs all things to some certain end...” Cf. Long, A., “Stoicism in the Philosophical Tradition...”, ed. cit, p. 15.)

En esta materia también ha hecho observaciones pertinentes B. Carnois. Él ha puesto de manifiesto que la concepción teleológica de la naturaleza que tiene el estoicismo afecta a su noción de *conatus*, de modo que éste difiere del *conatus* spinozista, aunque haya también grandes afinidades entre ambos planteamientos. Además, Carnois pone el acento en el vínculo que hay entre esta creencia en las causas finales en la naturaleza y el cierto antropocentrismo que puede hallarse en el estoicismo, que, sin embargo, está del todo ausente en la filosofía de Spinoza. (cf. Carnois, B., “Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza”, *Dialogue. Canadian Philosophical Review*. XIX (1980), Cahier 2, p. 258.)

2.2. Filosofía de las pasiones. Pasión, naturaleza y razón.

En la filosofía de Spinoza la teoría de las pasiones funciona como un vínculo entre la ontología y la ética. En cierto sentido, también es así en el estoicismo. Hay ciertas premisas de la ontología que marcan el itinerario ético, y las pasiones están a medio camino entre una y otra. La reflexión sobre las pasiones enlaza con la antropología y es una parte de la ética.⁸⁸⁰ Pero, ¿cómo conciben las pasiones los estoicos? ¿Estarían dispuestos a admitir, como señala Spinoza en el prólogo de la III parte de la *Ética*, que son cosas naturales que no se oponen a la razón? ¿Tiene esta concepción spinoziana una raíz estoica o más bien la crítica que Spinoza dirige contra ciertos hombres excelentes que han errado en su noción y terapia de las pasiones se refiere al estoicismo?

En cuanto al carácter natural de las pasiones, la respuesta es controvertida. El trabajo de A. Long sobre el estoicismo no menciona el carácter natural o antinatural de las pasiones como un tópico del estoicismo. Si pensamos en Séneca, que como hemos dicho, es el estoico más citado por Spinoza, entonces la respuesta es negativa. Las pasiones no son algo natural porque no pertenecen de manera ineliminable a nuestra naturaleza.⁸⁸¹ Tampoco son algo natural en el sentido de que nuestra naturaleza nos pida mantenerlas o potenciarlas. Es más, el estoico sostiene que la propia naturaleza exige su eliminación. De este modo, incurre en el antinaturalismo que critica Spinoza en el prólogo.⁸⁸²

En lo que respecta a la racionalidad o irracionalidad de los afectos, la respuesta también es compleja, pues depende de lo que se entienda por “racional”, los estoicos estarían dispuestos o no a admitir que las pasiones son racionales. Y así, afirman que las pasiones son racionales en el sentido de que son juicios de la razón. Sin embargo, no reconocerían que son racionales en el sentido de que se adecuen a la recta razón, ya que las pasiones son juicios, pero falsos. La mayoría de los estoicos, así como una gran parte de la tradición griega antigua, mantiene una concepción cognitiva de las pasiones. Tal y como señala M. Nussbaum, “en el pensamiento griego acerca de las emociones hay, desde Platón y Aristóteles hasta Epicuro, acuerdo en que las emociones no son simplemente ciegas erupciones de afecto, sacudidas o sensaciones que se reconocen y distinguen unas de otras únicamente por la cualidad sentida en cada una de ellas. A diferencia de apetitos como la sed y el hambre, poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo.”⁸⁸³ En el caso del estoicismo esta tesis es llevada al extremo, de manera que estoicos como Crisipo mantienen no sólo que la creencia es necesaria para que

⁸⁸⁰ A. Long señala en este sentido que la división de la ética atribuida a Crisipo abarca tres grandes categorías: primera, “sobre el impulso”; segundo, “sobre los bienes y los males”; tercera, “sobre las pasiones”. (cf. Íd. *Filosofía helenística*,..., ed. cit., p. 181)

⁸⁸¹ En este sentido, Diógenes Laercio (en adelante, D. L.) señala que “la pasión misma es, según Zenón, un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo.” Cf. D.L., VII, 110. Trad. C. García Gual. Alianza, Madrid, 2007, reimpr. 2008, p. 373. Sigo en esta cuestión, como en las restantes, la interpretación que del estoicismo propone M. Nussbaum en el capítulo 10 de *La terapia del deseo*, ed. cit., pp. 447-495. También B. Carnois señala que en el planteamiento estoico las pasiones son algo contrario a la naturaleza. “Précisons cependant que, selon les Stoïciens, les passions sont toujours mauvaises et contre nature alors que pour Spinoza les désirs appelés passions sont naturels et peuvent être aussi bien bons que mauvais” Cf. Carnois, B., “Le désir selon ...”, ed. cit., p. 268.

⁸⁸² Véase a este respecto la Epístola 22 de Séneca. Allí el filósofo pone en boca de la naturaleza la siguiente afirmación: “¿Qué significa esto? Os engendré sin pasiones, sin temores, sin superstición, sin perfidia y sin los restantes vicios. Salid como habéis entrado” (Id., *Epístolas morales a Lucilio*, III, Ep.22, 15. Trad. I. Roca, Madrid, Gredos, 1986, reimpr. 1994, vol. I, p. 190).

⁸⁸³ Nussbaum, M., *op. cit.*, p. 459.

se dé una pasión, o que la creencia es un elemento constitutivo de la pasión, sino que creencia y pasión son idénticas. Crisipo reconoce el carácter “motriz” de la pasión, pues afirma que las pasiones son movimientos o inclinaciones. Pero insiste en la idea de que esos movimientos tienen lugar en el alma racional. Las pasiones, afirma Crisipo, son juicios⁸⁸⁴. ¿Qué diría Spinoza de esto?

Spinoza define los afectos, tanto activos como pasivos, como afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo, y como ideas de esas afecciones⁸⁸⁵. La pasión es, pues, un tipo de afecto y, en cuanto tal, es una idea. Es cierto, sin embargo, que no son ideas de la razón, sino ideas de la imaginación, aunque eso no implica que sean irracionales⁸⁸⁶. En cualquier caso, también Spinoza contempla el aspecto cognitivo de la pasión. Ahora bien, él muestra el aspecto corporal que, en igual medida que el mental, constituye la pasión. Spinoza reconoce, en mucha mayor medida que el estoicismo, la importancia del cuerpo para la filosofía, y en concreto para la reflexión sobre las pasiones, y lucha, de ese modo, contra el prejuicio espiritualista que ha dominado a gran parte de la tradición, y así, al estoicismo. Pero no sólo en este aspecto se separan el spinozismo y el estoicismo. También hay diferencias importantes en el carácter que ambos atribuyen a esos juicios o ideas que son las pasiones.

Las creencias en las que consisten las pasiones son creencias valorativas, en concreto, son ideas que otorgan un alto valor a los objetos externos sobre los que no tenemos un control absoluto, objetos vulnerables que pueden verse afectados por lo que sucede en el mundo, y que pueden ser bienes externos tradicionales como la riqueza, pero también bienes relaciones como tener hijos, amigos, derechos políticos, etc.. Las creencias en las que consisten las pasiones “presuponen, pues, el carácter no autosuficiente de las cosas más valiosas (o de algunas de ellas).”⁸⁸⁷ Ésta es una tesis que suscribe tanto el estoicismo como el spinozismo. Ambos mantienen una concepción cognitiva y normativa de las pasiones. Las pasiones son juicios o ideas valorativas. Ahora bien, el carácter de este aspecto cognitivo y normativo de la pasión es sólo débil para el estoico, mientras que para Spinoza es fuerte. La pregunta que hay que responder, llegados a este punto, es si los juicios que conceden un alto valor a los bienes externos inestables son verdaderos o falsos. El estoicismo argumenta a favor de la falsedad de esos juicios, esto es, a favor de la falsedad de las pasiones. Spinoza, en cambio, reconocerá, en cierta medida, su verdad. Hay, pues, que determinar qué noción de virtud tienen ambos y qué papel desempeña en ella el contacto con el mundo, pues dependiendo de la importancia que cobre esa relación, las ideas con las que están comprometidas las pasiones serán verdaderas o falsas, y, así,

⁸⁸⁴ “Ellos opinan que las pasiones son juicios (*kríseis*), según afirma Crisipo en su *Sobre las pasiones*. Por ejemplo, la avaricia es la suposición de que el dinero es bello, e igualmente la embriaguez, la incontinencia y las demás.” D. L., VII, 111, ed. cit., p.373.

⁸⁸⁵ E, III, def. III, (Geb. II, 139) (193).

⁸⁸⁶ “De aquí se sigue el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por contra, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.” E, III, 1, corol. (Geb. II, 141) (195). Y las ideas inadecuadas, según explica Spinoza en el libro II de la *Ética*, pertenecen siempre al primer género de conocimiento, es decir, a la imaginación.

⁸⁸⁷ Nussbaum, M., *op. cit.*, p. 460. También A. Long señala que para el estoico las pasiones son falsos juicios que tienen como predicado un gran bien o un gran mal. (Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 174) En esta misma línea de interpretación M. Vegetti muestra que el conflicto entre razón y pasión es interno en el estoicismo, aunque reconoce que ese modelo convive, no sin contradicciones, con el modelo del conflicto externo. (Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico” en Vegetti Finzi S., *Historia de las pasiones*, ed. cit., p. 73).

deberá tratarse con éstas de una u otra forma. Es necesario, pues, dilucidar el nexo entre la ética y la teoría de las pasiones estoica y spinoziana.

Antes, sin embargo, es conveniente referirse a ciertos tópicos de la ética estoica compartidos por la ética de Spinoza. Es en este campo donde la influencia del estoicismo es mayor, y por tanto, donde cobra mayor plausibilidad nuestra hipótesis de que éste es una fuente del naturalismo spinoziano.

2.3.Ética estoica y ética spinoziana.

a) *Conatus* y *officium*.

Tal y como se puso de manifiesto en el apartado dedicado a la ontología, los dos conceptos fundamentales del estoicismo son la naturaleza y la razón. Esto también vale para su ética. La Naturaleza es criterio de valor en la medida en que el acuerdo o el desacuerdo con ella conforman lo bueno y lo malo. Así, Crisipo escribía que no hay vía posible o más acomodada para abordar el tema de los bienes y los males, las virtudes y la felicidad, que partiendo de la naturaleza universal y el gobierno del universo.⁸⁸⁸

La coherencia que los estoicos postulaban como característica de la Naturaleza la reflejaban en la ética. De este modo, intentaron presentar una serie de verdades morales tan relacionadas que la última es plenamente congruente con la primera. El procedimiento, tal y como señala A. Long, recuerda al método geométrico de Spinoza. “Spinoza es, desde luego, todavía más formal - matiza Long- , pero su práctica de ir estableciendo una cadena continua de razonamientos, consistente en proposiciones, pruebas y corolarios, habría ganado la firme aprobación de Crisipo. Las semejanzas no son accidentales. Como Spinoza, los estoicos buscaban deducir conclusiones éticas de premisas que describían los atributos totales de una Naturaleza perfecta.”⁸⁸⁹

Pero al margen de esta afinidad en la forma, hay otro concepto que es central tanto en la ética estoica como en la spinoziana y que está íntimamente relacionado con la naturaleza. Ese concepto es el de *conatus*. La ética se despliega a partir de éste. Desde el impulso primario a perseverar en el ser hay que llegar hasta la razón, la virtud y la felicidad; términos que son idénticos para el estoicismo y para el spinozismo.

El punto de partida de la ética estoica se halla, pues, en el impulso primario (*conatus*) de toda criatura recién nacida a conservarse a sí misma y rehuir lo que es dañoso hasta el límite de su poder.⁸⁹⁰ Cicerón merece ser citado en este punto. “Dicen los estoicos

⁸⁸⁸ Cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 176. Véase, en este sentido, Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 1035c (SVF III, 68) = *On Stoic self-contradictions* 1035c-d [Trad. Long and Sedley, *The hellenistic philosophers* 60A] Cambridge University Press, Cambridge, 1987, reprint. 1988, vol I, p. 368.

⁸⁸⁹ Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 182.

⁸⁹⁰ “El impulso primero que tiene el ser vivo, dicen, es el de conservarse, familiarizándole la naturaleza consigo mismo desde un comienzo, según dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los fines* cuando dice que *la primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella*. Pues no sería razonable que la naturaleza hiciera al ser vivo extraño a sí mismo, ni que lo haya creado para enajenarlo y no apropiarlo (a sí misma). Queda, por tanto, que digamos que al constituirlo lo ha familiarizado consigo mismo. Así pues rechaza lo que les es dañino y acepta lo que le es propio (...) Lo que dicen algunos, que el primer impulso en los seres vivientes está dirigido al placer, lo declararon falso.” D.L, VII, 85, ed. cit., p. 364.

– afirma- que es estimable (creo que podemos llamarlo así) lo que o por sí mismo está de acuerdo con la naturaleza o produce algo que lo está, de suerte que es digno de ser elegido porque tiene cierto valor merecedor de estima, que ellos llaman *axía*; por el contrario, dicen que no merece estima lo opuesto a lo anterior. Establecidos, pues, los impulsos primarios de tal manera que lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido por sí mismo y lo opuesto debe ser rechazado, el primer deber [*officium*] (así traduzco el griego *kathékton*) es conservarse en el estado natural; luego, retener las cosas conformes con la naturaleza y rechazar las contrarias; una vez encontrado este criterio de selección y rechazo, sigue la selección hecha debidamente, y, después, que sea perpetua, y, por fin, consecuente y acorde con la naturaleza; es en esta selección donde por primera vez comienza a estar y a comprenderse lo que es y lo que en verdad puede llamarse bien. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquiere entendimiento, o más bien, noción, llamada por ellos *énnoia*, y ve en lo que debe hacer un orden y, por decirlo así, armonía, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio, y, así, por el conocimiento y la razón comprende que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre que debe ser alabado y deseado por sí mismo. (...) Los hechos morales y la moralidad misma, aunque se origina después, es sin embargo lo único que por su fuerza y dignidad es deseable, mientras que ninguno de aquellos impulsos primarios de la naturaleza merece ser buscado por sí mismo.”⁸⁹¹ En este texto, según señala A. Long, se encuentran las doctrinas fundamentales de la ética estoica. A partir de aquí se imponen varias reflexiones o preguntas.

En primer lugar, ¿lo que es natural para los seres vivos no racionales también lo es para los hombres? Lo virtuoso, ¿es lo mismo para ambos? La respuesta a esta pregunta es compleja. Cada una de las cinco etapas trazadas por Cicerón asigna a los seres humanos un deber que le es idóneo en un período determinado de su desarrollo. La Naturaleza humana, así definida, es un fenómeno evolutivo, concepto éste que, tal y como advierte Long, da un carácter distintivo a la ética estoica. Cosas que son idóneas o apropiadas en una primera etapa, no cesan de ser tales ulteriormente. Mas su relación con el deber del hombre, cambia según él cambia. Cada nueva etapa añade algo que modifica el deber precedente inmediato. La meta del progreso es la vida de acuerdo con la naturaleza humana madura, es decir, la vida gobernada por principios racionales, que están en completa armonía con la racionalidad, metas y proceso de la Naturaleza universal. Cuando un hombre alcanza la racionalidad, esta modificación de su naturaleza dicta un nuevo modo de comportamiento apropiado. El deber de un hombre es ahora cumplir “actos apropiados”, cuyo punto de partida no es el mero impulso o instinto, sino la razón. Un acto apropiado se define como aquel que la razón insta a realizar.⁸⁹²

⁸⁹¹ Cf. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 6, 20-21. Trad. V. J. Herrero Llorente. Gredos, Madrid, 1987, pp.188-189.

⁸⁹² Cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 187. En este sentido, Diógenes Laercio recoge el testimonio de Zenón y Crisipo y dice, tras mostrar que la naturaleza ha dotado a todo ser vivo del impulso a conservarse, que “a los racionales les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para éstos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde con la naturaleza. Pues ésta es o como un artesano que supervisa el instinto. (D. L., VII, 86, ed. cit. p. 364). “Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es “vivir acordadamente con la naturaleza”, que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues ella nos conduce a la naturaleza. Del mismo modo se expresa Cleantes en su obra *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecaton en sus escritos *Sobre los fines*. Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*. Porque nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal.” (D. L., VII, 87, ed. cit., p. 365.)

Y es precisamente en la propia razón sólida, firme y resuelta en lo que consiste la virtud. La virtud es una especie de conocimiento. Virtud es también el fin que la Naturaleza ha fijado para el hombre. Y es una disposición unitaria del alma, susceptible de ser analizada en cuatro virtudes primarias: sabiduría práctica, justicia, moderación y coraje. Para poseer el saber que pertenece a cada virtud particular, es necesario poseer el conocimiento constitutivo de la virtud como un todo. En tercer lugar, en este actuar según la razón y la virtud reside la felicidad⁸⁹³.

En definitiva, podemos decir del planteamiento ético estoico lo que decíamos en el capítulo 5 a propósito de la ética de Spinoza, a saber, que el estoicismo establece una ecuación entre razón, virtud y felicidad, como es propia del planteamiento clásico, pero su planteamiento es más original porque añade dos términos nuevos, la naturaleza y el *conatus*, a esa ecuación. En principio esto pone de manifiesto que la ética de Spinoza podría ser una ética estoica casi de término a término. Sin embargo, tras esta afinidad, también hay importantes diferencias.

También podemos encontrar en la ética spinoziana estas tres tesis antes atribuidas a la ética estoica, a saber, en primer lugar, que el fundamento primero de la ética se halla en el *conatus*; en segundo lugar, que su fundamento último se halla en el actuar guiados por la razón y así en el cumplimiento de nuestro deber u *officium*; y en tercer lugar, que la razón es idéntica con la virtud y con la felicidad.

En cuanto a lo primero, y tal y como señala B. Carnois, es posible que Spinoza se haya inspirado en la tradición estoica al concebir el *conatus* como aquel esfuerzo por el que el hombre busca necesariamente aquello que sirve a su propia conservación, esto es, lo útil⁸⁹⁴. El spinozismo y el estoicismo también están de acuerdo en admitir que el *conatus* se manifiesta de dos maneras diferentes. La expresión primera de este deseo no es otra que la que se observa en el animal: el instinto de conservación. Según los estoicos, en el animal, es decir, en el nivel de la simple tendencia, el acuerdo se opera espontáneamente, mientras que en el hombre deviene objeto de asentimiento y elección reflexiva. Ésta es la segunda forma de expresión del *conatus*. De este modo, la tesis de Carnois es que existe un extraño parecido ente el deseo según los estoicos y el deseo según Spinoza, porque los dos tienen una raíz común, a saber, la tendencia del ser a perseverar en su ser. El deseo es esta tendencia misma que se manifiesta en el ser racional consciente de sus apetitos. También en ambos planteamientos el verdadero deseo del hombre es el deseo de conocer⁸⁹⁵. Estamos de acuerdo en líneas generales con esta interpretación de B. Carnois. Pero es cierto que en la filosofía de Spinoza la conciencia no es condición necesaria para que haya deseo ni, en general, afecto. A partir de aquí, comienzan, pues, a entrecruzarse las diferencias entre ambos planteamientos.

⁸⁹³ "Virtue is a consistent character, choiceworthy for its own sake and not from fear or hope or anything external. Happiness consists in virtue since virtue is a soul which has been fashioned to achieve consistency in the whole of life." D. L., VII, 89 (SVF III, 39) = [Trad. Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 61 A], vol I, ed. cit., p. 377.

⁸⁹⁴ Cf. Carnois, B., "Le désir selon...", ed. cit., p. 258. Esta tesis no es solo propia del estoicismo antiguo sino también del más tardío de Epicteto. Así podemos leer en su *Manual*: "En efecto, todo ser animado tiende por naturaleza a rehuir y evitar las cosas que parecen nocivas y sus causas, y, por el contrario, a buscar y apegarse a las provechosas y sus causas." Epicteto, *Manual*, 31. Trad. J. M. García de la Mora. Anthropos, Barcelona 1991, reimpr. 1999, p.65.

⁸⁹⁵ Carnois, B. "Le désir selon...", ed. cit., p. 255.

La distinta concepción que de la Naturaleza tienen ambos implica diferencias en la manera de entender las pasiones y la terapia que cada uno propone. En la noción de *conatus* también se pueden apreciar estas diferencias, puesto que, tal y como señala Carnois, el spinozismo, aunque pueda admitir, al menos implícitamente, la finalidad interna de la tendencia, rechaza explícitamente toda interpretación finalista de la naturaleza y así del *conatus*.⁸⁹⁶ A esta cuestión volveremos luego. De momento, conviene señalar las afinidades entre la ética estoica y la spinoziana a propósito del fundamento que ambas hallan en el *conatus*.

Que el *conatus* es también el punto de partida de la ética de Spinoza se prueba con la proposición 20 del libro IV de la *Ética*. “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y, al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente.”⁸⁹⁷ Tal y como tuvimos ocasión de señalar en el capítulo 5, Spinoza se sitúa contra todos aquellos que creen que el principio de la búsqueda de la propia utilidad es el fundamento de inmoralidad y no de la moralidad como él pretende y demuestra. Y esto es un signo claro de naturalismo porque tras esa búsqueda de utilidad lo que se halla es el *conatus*, esto es, la naturaleza.

En segundo lugar, también podemos encontrar en la obra de Spinoza el uso del término estoico *officium* que aparece en el texto de Cicerón antes citado. En este sentido, son de suma relevancia los trabajos de A. Matheron, sobre el momento estoico de la *Ética* de Spinoza, y de J. Lagrée, sobre el TTP.

Matheron propone abordar la cuestión de las relaciones entre Spinoza y el estoicismo dando un rodeo. Toma un solo texto de Spinoza, aquél que le parece el texto más estoico de toda la *Ética*, y analiza las alteraciones que Spinoza, *en este texto*, le hace sufrir sutilmente a ciertos temas estoicos. De este modo, concluye mostrando el papel estratégico que juega en la *Ética*, y en un cierto punto bien preciso de la exposición, esta suerte de breve recuperación del estoicismo por Spinoza. Ese texto corresponde al capítulo XXXII del apéndice del libro IV de la *Ética*. Spinoza nos dice allí que no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. “Sin embargo, - escribe- sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber (*officium*).”⁸⁹⁸ El término *officium*, que emplea Spinoza aquí, es aquel por el cual Cicerón traduce el término griego *kathékon*, que designa en los estoicos la acción conveniente. Que Spinoza ha tenido aquí la intención expresa de usar una palabra del vocabulario técnico estoico, es lo que indica el hecho de que la expresión *suo officio fungi* es muy rara en él. En este capítulo XXXII esta expresión designa el cumplimiento de lo que nos ha dictado nuestra razón. En otro pasaje del libro IV este mismo cumplimiento lo vincula Spinoza a lo que él llama “acción recta”, lo que esta vez corresponde al *katóρθōma* estoico⁸⁹⁹.

En cuanto al estudio de J. Lagrée, está destinado a mostrar que también en el TTP, y no sólo en la *Ética*, Spinoza emplea cierto vocabulario estoico con la intención de respaldar sus propias teorías acerca de la religión y la política. En este sentido, el término *officium* aparece en el TTP, en concreto en el capítulo V, donde Spinoza se refiere a cumplir el deber (*officium*) no tanto por miedo como por propia iniciativa. De este modo, aunque la referencia o el carácter estoico del término es menos claro en el TTP que en la

⁸⁹⁶ *Loc. cit.*, p. 258.

⁸⁹⁷ E, IV, 20 (Geb. II, 224) (309).

⁸⁹⁸ E, IV, Appendix, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379).

⁸⁹⁹ Cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 307.

Ética, el término conserva su connotación estoica.⁹⁰⁰ En tercer lugar, la razón, la virtud y la felicidad son términos idénticos en la ética de Spinoza, de modo que ésta está de acuerdo en términos generales con el planteamiento estoico. La libertad y la felicidad se logran, en ambas éticas, a través del conocimiento de que la virtud consiste en vivir de acuerdo con la propia naturaleza, lo que entraña seguir los dictados de la recta razón y así adquirir conocimiento de Dios o la Naturaleza. La virtud así entendida, además, es sinónimo de felicidad.⁹⁰¹

Además, esta ecuación entre virtud y felicidad, tal y como ha puesto de relieve A. Long, es un tópico fundamental del estoicismo. ¿Por qué es racional identificar la felicidad con la virtud? – se pregunta Long. Esta afirmación no kantiana llama la atención. Y en esto que llama la atención encontramos algo que es propiamente estoico. La virtud es necesaria y suficiente para la felicidad porque, en primer lugar, es la perfección de nuestra naturaleza racional. En segundo lugar, nuestra felicidad está condicionada por la naturaleza cósmica de la cual somos una parte integral. Y en tercer lugar, nada excepto la felicidad o virtud es un objeto racional de deseo para los seres cuya naturaleza es autónoma sólo con respecto a su capacidad de entender y asentir a la secuencia causal de eventos.

Este tipo de razonamiento se encuentra en la base del primer y último estoicismo. Tal y como señala A. Long, si buscásemos una descripción general de la mentalidad estoica, aquí es donde mejor la encontramos, sobre todo, en la proposición segunda que dice que nuestra felicidad está condicionada por la naturaleza cósmica de la que somos una parte integrante. Esta proposición, contrariamente a algunas interpretaciones modernas, no propone una base heterónoma para la ética. Los estoicos piensan que la voz de la naturaleza cósmica coincide con el buen razonamiento de las personas. Lo que implica esta tesis es que el buen razonamiento de las personas es conforme con el modo en el que las cosas son, que está determinado por Dios o la Naturaleza⁹⁰².

Sin embargo, nuestra tesis es que Spinoza está de acuerdo con esta segunda proposición y también con la primera, pero no está del todo de acuerdo con la tercera tesis estoica. También en la ética de Spinoza nuestra felicidad está condicionada por la Naturaleza de la que somos una parte integrante. De ahí la importancia de conocer la Naturaleza y a nosotros mismos como una parte de ella. Sin este conocimiento, la felicidad es imposible. Spinoza también está de acuerdo con la tesis de que la virtud es necesaria para ser feliz porque la virtud es la perfección de nuestra naturaleza racional. Razón y virtud son sinónimos en la ética de Spinoza.⁹⁰³ Sin embargo, con el tercer argumento que esgrime el estoicismo para mostrar por qué es necesario y suficiente ser virtuoso para ser feliz, Spinoza no está totalmente de acuerdo. Spinoza también piensa que la virtud o la felicidad son objetos racionales de deseo para seres cuya naturaleza es autónoma sólo con respecto a su capacidad de entender y asentir a la secuencia causal de eventos. Pero no está de acuerdo en que éste sea el único objeto racional de deseo. Hay cosas que podemos desear racionalmente y que, aunque no son contrarias a la virtud, tampoco son exactamente

⁹⁰⁰ Cf. TTP, cap. V (Geb. III, 75) (161). Cf. Lagrée, J., *op. cit.*, pp. 88-89.

⁹⁰¹ Cf. Long, A., “Stoicism in the philosophical tradition...”, ed. cit., p.13.

⁹⁰² Cf. *Loc. cit.*, p. 25. También ha subrayado esta afinidad entre el planteamiento ético estoico y el spinoziano M. Pohlenz. Pohlenz ha puesto de manifiesto que es en el campo de la ética donde la influencia del estoicismo es mayor. Hay ciertas ideas del estoicismo, como por ejemplo la fe en la autonomía moral del hombre, la convicción de que está destinado por naturaleza a organizar su vida con plena conciencia y según los dictados de la razón, y de que en la razón debe ser buscada no sólo la virtud, sino también la felicidad, que son desarrolladas por Descartes y Spinoza, aunque sus éticas partan de premisas especulativas diferentes. (cf. Pohlenz, M., *op. cit.*, p. 988).

⁹⁰³ “La virtud absoluta del alma es el conocimiento. E, IV, 28, dem. (Geb. II, 228) (315).

virtuosas. De este modo, nos aproximamos a la cuestión de la diferente posición que con respecto a lo que los estoicos llamaban las ventajas naturales adopta Spinoza.

b) El valor de los bienes externos.

Seguir los dictados de la razón es el deber de un hombre maduro, mas la razón admite los predicados de “recta” o “torpe”, “sana” o “insana.” Spinoza, sin embargo, no está de acuerdo con esta distinción. La razón siempre es recta. Sin embargo, el razonamiento estoico discurre de otra forma.

Los estoicos arguyen que la elección de algo conforme a la Naturaleza por un ser racional queda sólo a mitad de camino en la adquisición del conocimiento moral. Es, ciertamente, una condición necesaria de la acción virtuosa; pero no es la única condición. La elección de un hombre bueno tiene que ser “continua”. Además de la continuidad, el hombre de bien está en completo acuerdo con la Naturaleza, etapa más allá de la “continuidad”. Esto significa en terminología ciceroniana, que su escala de valores cambia o toma una nueva dimensión. La creciente firmeza de su elección de las ventajas naturales, produce un reconocimiento de que en ello hay algo que vale mucho más que ninguna de tales ventajas, tomadas singular o colectivamente. Ese “algo más” es la virtud.

La virtud no es definida por las consecuencias que consigue promover en el mundo, sino por un talante o estilo de comportamiento derivado necesariamente de una disposición perfectamente entonada con la racionalidad de la Naturaleza. La disposición para comportarse de tal modo no es incompatible con las funciones anteriores. Como todos los hombres, el sabio estoico se halla predispuesto a mirar por su salud y su hacienda. Él las elige si – y solamente si- su razón le dicta que tal es la acción recta a cumplir, esto es, si es aquello que concuerda con la virtud, es decir, si concuerda con la naturaleza de un ser racional perfecto. Las ventajas naturales pueden ser usadas bien o mal, y lo mismo vale para las desventajas naturales. El sabio hará un buen uso de la pobreza, si ésta le sale al paso; y el necio, en cambio, un mal uso de la riqueza. Sin embargo, y esto es lo que subraya el planteamiento estoico, ello no aminora el hecho objetivo de que, aunque la riqueza sea preferible a la pobreza, no es un constitutivo de la virtud. Solamente la virtud posee valor absoluto o intrínseco.⁹⁰⁴

Los estoicos expresaban esta diferencia entre el valor de la virtud y el de las ventajas naturales mediante un número de distinciones lingüísticas y conceptuales. Tanto la virtud como la riqueza concuerdan con la Naturaleza, pero concuerdan con ella de manera diferente. La virtud concuerda con la Naturaleza en el sentido de que ser virtuoso es el debero o función especial o meta de un ente racional⁹⁰⁵. Esta afirmación no depende de las

⁹⁰⁴ “Así pues, bienes son las virtudes: prudencia, justicia, valentía, templanza y las demás. Males, los contrarios: insensatez, injusticia y las demás. Neutras son aquellas cosas que ni benefician ni dañan, como la vida, la salud, el placer, la belleza, el vigor, la riqueza, la buena fama, el nacimiento noble. Y las contrarias a éstas; la muerte, la enfermedad, la fatiga, la fealdad, la debilidad, la pobreza, el deshonor, el origen bajo y las semejantes, según dice Hecaton en el libro séptimo de *Sobre el fin*, y Apolodoro en su *Ética*, y Crisipo. Pues esas cosas no son buenas, sino indiferentes, preferibles según su especie.” D. L., VII, 102, ed. cit., p. 370. Cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., pp. 188-189.

⁹⁰⁵ “De este otro modo en particular definen el bien: *la perfección según la naturaleza de lo racional en tanto que racional*. Y tal cosa es la virtud, así que son partícipes de ella tanto las acciones según la virtud como los hombres de bien. Son accesorios la alegría, el gozo y las cosas parecidas.” D. L., VII, 94, ed. cit., pp. 367-368.

circunstancias. Se aplica absoluta e inequívocamente a todos los hombres maduros. La riqueza concuerda con la Naturaleza en el sentido de que un ser racional se halla naturalmente predispuesto a preferir la riqueza a la pobreza, si en su mano está elegir una u otra. La riqueza es un estado preferible a la pobreza, mas la riqueza no es algo cuya posesión constituya el deber o función especial de un ser racional. El valor de la riqueza es relativo a la pobreza, mas la riqueza no posee valor relacionado con la virtud. Moralmente hablando, la riqueza y la pobreza son indiferentes, pues no hace diferencia en el valor moral de un hombre el que sea rico o pobre.⁹⁰⁶ En orden a hacer una distinción tajante entre el valor de la virtud y el de las ventajas naturales los estoicos reservaban la referencia de las palabras griegas indicativas de bueno y malo a la virtud y al vicio respectivamente. Todo lo demás es indiferente en cuanto hace a los juicios morales. Pero dentro de la categoría de cosas indiferentes, las ventajas naturales son preferidas o preferibles, y sus opuestas son clasificadas como cosas rechazables. La misma distinción se observa de otras formas: sólo la virtud es digna de ser *escogida* o *deseable*. Las ventajas naturales han de ser *elegidas* o *tomadas*. El más cínico de los estoicos, Aristón, rehusaba pronunciar juicios de valor acerca de nada aparte de la virtud y el vicio. Esta posición es criticada por Cicerón⁹⁰⁷.

De este modo, según el planteamiento estoico, ni la virtud ni la felicidad tienen grados. Los estoicos sostenían que la virtud, el fin comprensivo de la humana naturaleza, es plenamente constitutivo de *eudaimonía*. Para su bienestar un hombre no necesita sino virtud, y como la virtud es algo absoluto, el bienestar no admite grados.⁹⁰⁸

No obstante, el estoicismo mantiene que las ventajas y desventajas naturales, aunque no son constitutivas de la virtud, sí son condiciones necesarias para ella al menos por dos razones. En primer lugar, porque un conocimiento pleno de lo que es el bien (quinta etapa de Cicerón) presupone y brota de una disposición para seleccionar las

⁹⁰⁶ Cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 189. Ésta tesis no sólo se refiere a la riqueza y a la pobreza, sino a cualquier otra ventaja natural. En este sentido, Cicerón escribe: “Crean ellos [los peripatéticos] que la felicidad completa incluye las ventajas corporales; los nuestros no lo creen en absoluto. Pues dado que, en nuestra opinión, ni siquiera la abundancia de aquellos bienes que nosotros llamamos verdaderos bienes hace la vida más feliz ni más deseable o más estimable, menos, ciertamente, influye en la felicidad la multitud de ventajas corporales.” Cicerón, *Del supremo bien...*, III, 13, 43, ed. cit. p. 202. Sobre la base de este texto, A. Long propone comparar el planteamiento estoico con la perspectiva más realista de Aristóteles. Éste definía la felicidad como la acción del alma en concordancia con la virtud, mas reconocía que ello también requiere una adecuada provisión de posesiones, salud y otros bienes. (cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 193). Nuestra tesis, en este sentido, es que Spinoza es más afín al planteamiento aristotélico de esta cuestión que al estoico, aun guardando grandes afinidades con éste.

⁹⁰⁷“Se explica a continuación la diferencia de las cosas; pues, si dijéramos que no hay diferencia alguna, todo en la vida se confundiría, como lo confunde Aristón, y no se encontraría ninguna función o tarea para la sabiduría, puesto que no habría entre las cosas que se refieren a la manera de vivir absolutamente ninguna diferencia y no será posible ninguna elección. Por eso, después de haber demostrado que sólo es bueno lo que es moral y sólo es malo lo vergonzoso, determinaron que entre las cosas que no importan nada para la felicidad o infelicidad de la vida hay, sin embargo, alguna diferencia, de modo que unas sean estimables, otras lo contrario y otras indiferentes. Dicen que entre las estimables, algunas tienen bastante fundamento para ser preferidas a otras, como la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas y cosas semejantes; otras, en cambio, no son de tal naturaleza; del mismo modo, entre las que no son estimables, unas merecen ser rechazadas (...), pero algunas no merecen tan rechazo. De aquí surgió aquello que Zenón llamo *proēgménon* y a su contrario *apoproēgménon*, empleando en una lengua tan rica términos inventados y nuevos”. Cicerón, *Del supremo bien...* III, 15, 50-51, ed. cit., 206-207.

⁹⁰⁸“Opinan que todos los bienes son iguales, y que todo bien es apetecible en extremo y que no admite ni relajamiento ni mayor intensidad. Y de los seres reales dicen que unos son buenos, otros malos y otros ni lo uno ni lo otro”. D. L, VII, 101, ed.cit., p. 370.

ventajas naturales y rechazar sus opuestos según los dictados de la razón.⁹⁰⁹ En segundo lugar, ellas proveen del “material” para el ejercicio de la virtud o el vicio. Ahora bien, las ventajas naturales son necesarias a la virtud sólo como medios por los cuales puede ser ejercitada, y no como cosas que necesite por ellas mismas.⁹¹⁰ No obstante, tal y como subraya A. Long, la cuestión de la relación entre la virtud y las ventajas naturales es una cuestión donde hay divergencia de opiniones según los autores, y, además, “todo filósofo corre el riesgo de encontrar dificultades con un concepto estoico, acerca del cual, hasta ahora, poco se ha dicho”.⁹¹¹

Una de las razones principales que esgrimían los estoicos para mantener esta distinción entre la virtud y las ventajas naturales, y la irrelevancia, desde un punto de vista moral, de éstas últimas, está basada en una de las distinciones más conocidas e importantes que los estoicos establecieron: la distinción entre lo que está en nuestro poder y lo que no⁹¹². La virtud y la felicidad han de estar en nuestra mano, y entonces, no pueden depender del logro de resultados que no pueden realizarse. Pero hay algo en el propio poder del estoico, a saber, su disposición como hombre racional. La Naturaleza ordena que un hombre puede y debe alcanzar el bienestar sólo por medio de lo que está en su mano, y ello significa por medio de razón o la virtud, es decir, el único bien.⁹¹³

Sin embargo, la posición de Spinoza con respecto al valor de las ventajas naturales tiene ciertos matices que la hacen diferenciarse de la posición del estoico. Spinoza está de acuerdo en que una cosa es la virtud y otra las ventajas naturales. Y también está de acuerdo en que las ventajas naturales tienen un valor instrumental para la virtud. Ahora bien, la cuestión está en si es exactamente cierto que las ventajas naturales, como mantiene el estoicismo, no tienen ningún valor moral. Detrás de este problema, está la cuestión de fondo de la dimensión ética de las pasiones. Y ello porque las pasiones, tal y como vamos a ver, son ideas que otorgan valor a los bienes externos que no están en nuestro poder, es decir, otorgan valor a las ventajas naturales. Incluso las mismas pasiones pueden ser consideradas ventajas naturales en la medida en que, debido a la estructura reflexiva de las ideas en las que consisten las pasiones, la mayoría de esos bienes externos a los que las pasiones le otorgan valor, son pasiones ellos mismos. Y ello es así tanto en el estoicismo como en el spinozismo. De este modo, puede decirse de las pasiones esto que vamos a decir de las ventajas naturales.

Como hemos tratado de argumentar a lo largo de los capítulos precedentes, para Spinoza las pasiones, o mejor, ciertas pasiones como la alegría y el deseo, constituyen lo bueno. Es cierto que ni siquiera en el caso de estas pasiones puede decirse *en sentido*

⁹⁰⁹ “¿Y qué mayor evidencia que la de que, si no hubiera modo de elegir entre las cosas que son contra la naturaleza y las que están de acuerdo con ella, se destruiría totalmente la prudencia, esa virtud tan buscada y alabada? Descartadas, pues, las opiniones que he expuesto y las que puedan haber semejantes a éstas, lo que queda es que el supremo bien consiste en vivir fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, eligiendo las que están conformes con la naturaleza y rechazando las que son contrarias a ellas; es decir, vivir en armonía y acuerdo con la naturaleza.” Cicerón, *Del supremo bien...*, III, 9, 31, pp. 195-196; cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 190.

⁹¹⁰ Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 195.

⁹¹¹ *Loc. cit.*, p.193. Una postura, entre otras, es la de Diógenes de Babilonia, sucesor de Crisipo, que definió el fin último de la vida con la fórmula “obrar racionalmente (es decir, con recto razonar) en la elección de las ventajas naturales”. La distinción entre lo bueno y lo preferible fue atacada por el filósofo ecléctico Antíoco de Ascalón. Éste acusaba a los estoicos de tratar al hombre como si fuera una mente desencarnada que no había en absoluto menester del entorno físico (cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 192).

⁹¹² En este sentido ya nos referimos en el capítulo anterior al valor que concede Descartes a esta distinción y cómo pudo llegar a Spinoza a través de su conocimiento de la obra cartesiana.

⁹¹³ Cf. Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 195.

estricto que ellas sean elementos que forman parte de lo que Spinoza denomina virtuoso, pues la virtud se define fundamentalmente por el conocimiento y, a lo sumo, por los afectos racionales que son activos y no pasivos. Como el estoico, Spinoza piensa que las pasiones tienen un valor instrumental. Las pasiones son herramientas de las que dispone el hombre para recorrer el camino que le llevará hasta la virtud. En este sentido, las pasiones son condiciones necesarias de la virtud. Sin embargo, para Spinoza ese “ser condición necesaria de” la virtud, tiene también un valor moral y no meramente instrumental. Las pasiones alegres y las ventajas naturales asociadas con ellas son elementos constitutivos de lo bueno, incluso aunque no sean equiparables a la virtud. Luego trataremos de mostrar, apoyándonos en ciertos textos de la *Ética*, que estas pasiones y las ventajas naturales asociadas con ellas son, en cierto sentido, también elementos de la virtud. Pero incluso si nos ceñimos a la interpretación más estricta, sigue siendo cierto que las ventajas naturales tienen valor moral en la filosofía de Spinoza. Y ello porque en ésta, a diferencia del planteamiento estoico, hay “buenos” y “malos” y grados de virtud. No hay concepto absoluto del bien. El bien y el mal son relativos, es decir, son modos de pensar que se refieren a las relaciones entre la naturaleza y el hombre, y en ningún caso son propiedades de las cosas en sí mismas.⁹¹⁴

Tal y como ya hemos señalado, Spinoza está de acuerdo con el estoicismo en la tesis de que la virtud, y así la felicidad que se identifica con ella, tienen un componente racional fundamental. La virtud suprema del alma es el conocimiento. Y también Spinoza, como el estoico, no duda en señalar que el primer fundamento de esa virtud reside en el *conatus*, es decir, en el esfuerzo por perseverar en el ser, y así, en la búsqueda de la utilidad propia, con el que están pertrechadas todas las cosas singulares. Sin embargo, ni el *conatus*, ni la tesis de que la virtud encuentra su primer fundamento en éste, significan lo mismo para una y otra filosofía. ¿Por qué? Porque Spinoza arguye que “nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo 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 alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma.”⁹¹⁵ Nuestra naturaleza es relacional. Somos modos que necesitan encontrarse con otros modos para subsistir. Las relaciones con las cosas externas son necesarias y, en la mayoría de los casos, útiles. Hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que por ello han de ser apetecidas, esto es, juzgadas buenas. Son cosas buenas, pues, y no sólo preferibles. Éste es el argumento y la tesis de Spinoza que no comparten los estoicos⁹¹⁶.

Entre esas cosas buenas, según Spinoza, las más útiles son las relaciones entre los hombres. “Nada es más útil al hombre que el hombre”⁹¹⁷ y nada podemos desear que sea mejor para la expresión al máximo de nuestro ser, para desarrollar hacia lo mejor nuestra naturaleza, esto es, para ser virtuosos, que el relacionarnos de modo que concordemos todos en todas las cosas, de suerte que nuestros cuerpos formen como un solo cuerpo y nuestras almas como una sola alma. Hay, pues, ventajas naturales, o bienes externos que no

⁹¹⁴ “Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas éstas en sí mismas– ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí.” E, IV, Praef. (Geb. II, 208) (286).

⁹¹⁵ E, IV, 18, schol. (Geb. II, 222-223) (306-307).

⁹¹⁶ En este sentido, P. Cristofolini ha mostrado que Spinoza retoma la confrontación con el estoicismo que tiene lugar en la filosofía de Descartes, pero de otro modo, a saber, superando la separación entre autoperfección y satisfacción y vinculando expresamente la felicidad o la virtud con la alegría. (Cf. Cristofolini, P. “Spinoza e la gioia”, ed. cit., pp. 199 y 203).

⁹¹⁷ *Loc. cit.* (Geb. II, 223) (307).

está en nuestro poder, como las relaciones con otros hombres, que son objeto de deseo y que son constitutivos de lo bueno, en la medida en que aumentan nuestro *conatus*, es decir, nuestra potencia.

El siguiente fragmento de la correspondencia con Blijenbergh puede ilustrar esta tesis. “Por lo que a mí toca, - escribe Spinoza - de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres.”⁹¹⁸ El amor hacia los hombres que aman la verdad es algo que no está en nuestro poder, y sin embargo, es objeto de estimación moral.

También en el libro IV de la *Ética* Spinoza nos dice más cosas sobre las ventajas naturales o los bienes externos. Y así en el capítulo XXVII del apéndice del libro IV señala que “la utilidad principal que nos reportan las cosas que están fuera de nosotros, además de la experiencia y el conocimiento que adquirimos por el hecho de observarlas y de transformar unas en otras, es la conservación de nuestro cuerpo; y por esta razón son útiles, sobre todo, aquellas cosas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo de manera que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar.”⁹¹⁹

En los capítulos siguientes del apéndice del libro IV se refiere, en concreto, a uno de estos bienes externos, a saber, la riqueza. De ella dice Spinoza que “quienes conocen la verdadera utilidad del dinero, y acomodan sus riquezas sólo a sus necesidades, viven contentos con poco.”⁹²⁰ Spinoza diferencia así entre aquellos para los que la riqueza se convierte, obsesivamente y excesivamente, en la única causa de alegría y aquellos otros que persiguen la riqueza no por el arte del lucro, sino por indigencia o para subvenir a sus necesidades.⁹²¹ Cuando los bienes externos no tienen exceso, pues, pueden ser buenos y así en el capítulo XXX nos dice Spinoza, teniendo en cuenta esta salvedad del no exceso, que “siendo buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan su función, y consistiendo la alegría en el hecho de que la potencia del hombre – en cuanto que éste consta de alma y cuerpo- se ve favorecida o aumentada, son, entonces, buenas todas las cosas que proporcionan alegría.”⁹²² Las ventajas naturales son, pues, buenas. Tienen valor moral. La concepción spinoziana de la moralidad es más amplia que la del estoicismo o, dicho de otro modo, es más amplio el campo de aquello que tiene valor moral. Es cierto, sin embargo, que los textos citados aquí no son del todo claros en esta cuestión. La tesis, por ejemplo, de que la amistad entre los hombres que aman la verdad es algo bueno, también podría ser suscrita por ciertos estoicos menos ortodoxos. Y las referencias a la riqueza que aparecen al final del libro IV tampoco son radicalmente contrarias al estoicismo. El siguiente fragmento de la *Ética*, sin embargo, muestra claramente la distancia que separa al spinozismo del estoicismo.

Spinoza señala que “servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio.”⁹²³ Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. Reponer y recrear fuerzas con

⁹¹⁸ Ep. 19 (Geb. IV, 86-87) (166-167).

⁹¹⁹ E, IV, Appendix, cap. XXVII (Geb. II, 273-274) (376-377).

⁹²⁰ E, IV, Appendix cap. XXIX (Geb. II, 275) (378).

⁹²¹ Cf. E, IV, Appendix, cap. XXVIII y XXIX (Geb. II, 274-275) (377-378).

⁹²² E, IV, Appendix, cap. XXX (Geb. II, 275) (378).

⁹²³ E, IV, 45 schol. (Geb. II, 244) (338).

alimentos y bebidas agradables, gustar de la música y del juego, y otras cosas por el estilo, hace que el cuerpo se vuelva apto para hacer todo lo que puede hacer, y, así, para que el alma pueda conocer muchas cosas. De este modo, “esta norma de vida – escribe Spinoza – concuerda muy bien con nuestros principios y con la práctica común, por lo cual, si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos.”⁹²⁴ Este importante escolio de la proposición 45 del libro IV de la *Ética* muestra claramente que los bienes externos sobre los que no tenemos control absoluto, esto es, las ventajas naturales y las pasiones asociadas con ellos, no sólo tienen un valor instrumental, sino que “son propias de un hombre sabio”, es decir, son propias del virtuoso. Las ventajas naturales tienen tan claramente un valor moral que puede decirse que acompañan de suyo a la virtud. Incluso puede argüirse que Spinoza contempla en este importante texto de la *Ética* la posibilidad de que las pasiones y los bienes externos formen parte de la virtud en la medida en que “son propios” del virtuoso. Esta importante defensa que hace Spinoza de la sensualidad, que como ya argumentamos, hace de su naturalismo ético un naturalismo jovial, es más difícil de hallar en el estoicismo. Desde luego puede decirse que no hay tal jovialidad en el planteamiento del estoicismo ortodoxo, y quizá sí en el estoicismo tardío, pero no de forma tan desarrollada. Y ello porque esta defensa de la sensualidad y de la jovialidad es lo que permite a Spinoza considerar la posibilidad de que las pasiones y las ventajas naturales sean elementos de la virtud, o al menos, que la acompañen de suyo, es decir, que la virtud necesite de las ventajas naturales por sí mismas, que es precisamente lo que niega el estoico.

No obstante, es cierto que, tal y como hemos señalado en el capítulo 8, el pensamiento de Spinoza en sus diferentes obras es crecientemente naturalista. De este modo, en sus obras de juventud Spinoza no mostraba una actitud naturalista tan desarrollada, o tan afín a esta apología de la jovialidad y la sensualidad que vemos en el libro IV de la *Ética*. Y así, su tesis con respecto al valor de los bienes externos no es exactamente la misma en todas sus obras. En este sentido, la posición que Spinoza expresa en sus primeras obras y en la correspondencia de estos años, está mucho más cercana a la del estoicismo que la de la *Ética*. Es cierto que también el estoicismo a lo largo de su evolución va haciéndose progresivamente más naturalista desde el estoicismo antiguo de Crisipo, más ortodoxo, hasta el estoicismo más matizado del último periodo, pasando por el importante cambio que supone el estoicismo medio de Panecio.⁹²⁵ De este modo, la filosofía estoica, también en lo que respecta al valor que otorga a las ventajas naturales, es más compleja de lo que en principio puede parecer. El sabio estoico de Nietzsche, que se aleja de la tormenta ocultándose bajo su sayo, es la imagen que del estoico nos ha llegado a través de la experiencia de la tradición.⁹²⁶ Pero hay otras figuras del sabio estoico más matizadas. La tesis que, en este sentido, queremos poner de manifiesto es que la posición del último estoicismo con respecto al valor de las ventajas naturales está muy próxima a la que Spinoza expresa en sus obras de juventud. Hay un naturalismo incipiente en ambas. Sin embargo, las distancias entre el estoicismo tardío y el pensamiento de Spinoza se van agrandando a medida que éste va madurando.

⁹²⁴ *Loc. cit.* (Geb. II, 245) (338).

⁹²⁵ “El estoicismo antiguo ofrecía un blanco fácil para la acusación, al proponer un fin más allá del alcance humano, y tampoco resulta casual encontrar al siguiente estoico importante, Panecio de Rodas, desarrollando el aspecto práctico del estoicismo de manera tal vez original. *De officiis* de Cicerón está basado en la obra de Panecio y proporciona una serie de reglas de conducta presentadas categóricamente como un sistema de ética provisional, ordenado para la guía de hombres que no son todavía sabios y competentes como para considerarlos buenos en el sentido ideal estoico.” (Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 118)

⁹²⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. §2. Trad. H. Vaihinger. Tecnos, Madrid, 1990,⁵2006, p. 38.

No obstante, como ejemplo de las afirmaciones en las que Spinoza todavía está más cerca de la posición del estoicismo, valga esta referencia correspondiente a la Carta a J. Jelles de febrero de 1671, en la que Spinoza no menciona a ningún estoico, pero sí a otro filósofo de la Antigüedad, que hace aquí de modelo de sabio. Spinoza se refiere al autor desconocido de *Homo politicus*, una obra que, según él, es la más perniciosa que los hombres han podido concebir y en este contexto afirma: “Cuánto mejores y más dignos son realmente los pensamientos de Tales de Mileto que los del susodicho escritor, aparece claramente por el relato siguiente. Todas las cosas, decía él, son comunes entre los amigos. Ahora bien, los sabios son amigos de los dioses. Por tanto, todas las cosas pertenecen a los sabios. De acuerdo con esto, aquel sapientísimo hombre se hizo el más rico, pero más bien por despreciar generosamente las riquezas que por perseguirlas sórdidamente. En otra ocasión demostró que los sabios carecen de riquezas no por necesidad, sino libremente.”⁹²⁷

En segundo lugar, la obra en la que Spinoza expresa más claramente una actitud casi por completo estoica con respecto a los bienes externos es, como ya hemos señalado, el TIE⁹²⁸. El comienzo de esta obra narra la conversión filosófica que nos propone Spinoza y que es precisamente una conversión hacia el estoicismo. Spinoza quiere encontrar un bien verdadero de tal naturaleza, que una vez hallado y poseído, nos haga gozar eternamente de una alegría continua y suprema. Para ello, Spinoza se pregunta, en primer lugar, si este bien verdadero podría consistir en aquello que comúnmente los hombres consideran el bien supremo, a saber, las riquezas, el honor y el placer. “Por lo que respecta al placer, el ánimo queda tan absorto como si descansara en el goce de un bien, lo cual le impide totalmente pensar en otra cosa. Pero tras este goce viene una gran tristeza que, aunque no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente. La búsqueda de los honores y la riqueza distrae también, y no poco, la mente, sobre todo, cuando se los busca por sí mismos, ya que entonces se los considera como el sumo bien.”⁹²⁹ En el caso del honor y la riqueza no existe, como en el placer, el arrepentimiento. De este modo, cuanto más honor y riqueza poseemos, más somos incitados a aumentarlos, de modo que si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza. En conclusión, “aquellas cosas que persigue el vulgo no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes los poseen y siempre causan la muerte de quienes son poseídos por ellas.”⁹³⁰ Ahora bien, “conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan.”⁹³¹

La conclusión de Spinoza con respecto al bien supremo es que todo aquello que puede ser un medio para alcanzar una naturaleza humana firme es un bien verdadero, mientras que el bien supremo es alcanzar esta naturaleza humana fuerte. ¿Cuál es el principal medio para lograr esa firmeza? La reforma del entendimiento. Ante todo “hay que encontrar – señala Spinoza- un medio de *curar el entendimiento*” y purificarlo para

⁹²⁷ Ep. 44 (Geb. IV, 228-229) (293).

⁹²⁸ No obstante, también el KV muestra cierto carácter estoico en esta cuestión concreta, es decir, en el valor que se atribuye a los bienes externos. “Si quienes aman las cosas percederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, - señala Spinoza- ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna! Baste con lo dicho para demostrar cómo la razón nos enseña a alejarnos de cosas tan percederas.” KV, II, cap. 5 (Geb. I, 63) (111).

⁹²⁹ TIE, §4 (Geb. II, 6) (78).

⁹³⁰ TIE, §7 (Geb. II, 7) (80).

⁹³¹ TIE, §11 (Geb. II, 8) (81).

que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible. Mientras tanto, sin embargo, “es necesario vivir”, y por tanto, tenemos que dar por válidas ciertas *normas de vida*. En primer lugar, hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. En segundo lugar, “disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud. Finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa tan sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo.”⁹³² Tal y como ya señalamos en secciones anteriores, la filosofía de Séneca está detrás de estas primeras páginas del TIE.

No obstante, incluso en este texto tan estoico hay diferencias importantes entre la moral estrictamente spinoziana y la propiamente estoica. Y así, Spinoza no duda en hacer hincapié en el carácter comunicable de ese bien. “Éste es, pues, - concluye Spinoza-, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo.”⁹³³ A esta diferente concepción de la virtud y del sabio que tiene Spinoza volveremos luego. Antes, sin embargo, hay que volver a la cuestión de la que partimos, es decir, hay que volver a la cuestión del valor que los estoicos y Spinoza atribuyen a las pasiones.

2.4. Extirpar o conocer las pasiones. El prefacio del libro V de la *Ética*

En este sentido, podemos concluir ahora con mayores argumentos que para Spinoza las ideas valorativas con las que están comprometidas las pasiones son verdaderas, ya que conceden adecuadamente un alto valor a los bienes externos. E incluso no sólo es que las pasiones concedan adecuadamente valor, sino que ellas mismas son valores. Debido a la estructura reflexiva de la pasión, la mayoría de esos bienes externos a los que las pasiones otorgan una gran importancia, son pasiones ellos mismos. Sin pasión, dirá Spinoza, ni siquiera la razón puede hacernos más libres, mejores y más felices. El conocimiento es necesario, pero no suficiente. Razón y pasión deben trabajar juntas. Spinoza aboga por una fuerte concepción cognitiva y normativa de las pasiones.

El estoicismo, en cambio, argumenta a favor de la tesis contraria. Los juicios sobre el alto valor de los bienes externos en los que consisten las pasiones son falsos. Las creencias con las que se identifican las pasiones son irracionales, pues aunque es la razón la que concede valor a los bienes externos, es ésta una razón desviada, que se excede y traspasa los límites que la recta razón establece para nuestra relación con las cosas externas.⁹³⁴ Las pasiones son errores de la razón, enfermedades del alma. ¿Por qué? Porque en la concepción estoica de la virtud y la felicidad no hay cabida para el valor moral de los bienes externos. Los bienes externos tienen valor instrumental. Pero son cosas que no tienen ningún poder para hacernos vivir feliz o desgraciadamente.⁹³⁵ Los estoicos

⁹³² TIE, § 17 (Geb. II, 9)(83).

⁹³³ TIE, §14 (Geb. II, 8)(82).

⁹³⁴ Spinoza, sin embargo, no admite esta distinción entre razón recta y razón desviada. La razón es siempre recta. Si las pasiones son ideas inadecuadas es porque no son ideas de la razón sino de la imaginación.

⁹³⁵ Véase a este respecto la distinción que establece Cicerón entre los aristotélicos y los estoicos en el fragmento citado en nota anterior, en este mismo capítulo: Cicerón, *Del supremo bien...*, III, 13, 43, ed. cit., p. 202.

mantienen, al igual que Spinoza, que las virtudes son formas de conocimiento y que son suficientes para la felicidad. Ahora bien, a diferencia de Spinoza, arguyen que para ser virtuosos no es relevante el contacto con el mundo. Las ventajas naturales, como hemos visto, son indiferentes moralmente, aunque puedan ser preferibles. En el estoicismo más ortodoxo la persona virtuosa tiene dentro de sí todo lo que necesita. Se basta a sí misma, y por tanto, vive para sí, concentrada en sí misma. Séneca recoge la anécdota de Estilpón, quien, estando su patria sometida y sus hijos y mujer muertos, mientras escapaba de un incendio solo, y pese a todo, feliz, respondió a la pregunta de Demetrio sobre si había perdido alguna cosa, afirmando que todos sus bienes estaban con él, es decir, con él estaba la disposición a no considerar un bien nada que le pudiesen arrebatar. “Esta sentencia - observa Séneca- coincide con la del sabio estoico: también éste lleva por igual sus bienes intactos a través de ciudades incendiadas, ya que él se contenta consigo mismo; a este límite circunscribe su felicidad.”⁹³⁶ Además, “el bien supremo no busca equipamiento del exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca fuera alguna parte de sí.”⁹³⁷

Spinoza no niega que abrirse al mundo implique estar sometido a la fortuna. También su filosofía es un camino por el que el hombre puede liberarse, en cierta medida, de la tiranía de esa fortuna. También su filosofía aspira a la libertad. Pero a diferencia de la propuesta estoica reconoce que la autosuficiencia es imposible y que la libertad siempre es relativa y nunca absoluta.⁹³⁸ Su modelo de sabiduría no se basa, pues, en la autosuficiencia, ni en la impassibilidad que ésta conlleva, sino en cierto grado de autonomía que se logra en contacto con el mundo y con la pasión. La ética spinoziana, como la estoica, es una ética de la virtud y de la felicidad, de una cierta armonía y acuerdo. Ambas son, tal y como señala P. Sévérac, éticas del convenir.⁹³⁹ Sin embargo, para el estoico ese convenir, acuerdo o armonía es del yo consigo mismo, mientras que para Spinoza es del yo con los otros, aunque en último término también se alcance el acuerdo con uno mismo a través del convenir con los demás. De este modo, el acuerdo, objetaría Spinoza al estoico, no se logra eliminando la distancia que la pasión introduce en el yo, sino aumentando una potencia. Y para eso hay que relacionarse con el mundo, dejarse afectar por él y afectarlo también. Para eso hace falta razón, pero también pasión. Y la pasión nos abre necesariamente a los otros. La pasividad se comprende necesariamente en relación con la exterioridad.⁹⁴⁰

De nuevo volvemos a encontrarnos aquí con las diferencias ontológicas que distancian el planteamiento estoico del spinoziano. La moral estoica del acuerdo con uno mismo descansa sobre la constante ontológica del acuerdo inicial de todo ser viviente consigo mismo. Sin embargo, esta idea es extraña en la *Ética*, porque la filosofía de Spinoza muestra que siempre somos pasivos al principio. Y tampoco la salvación para Spinoza consiste en el retorno a esta inicial armonía natural preestablecida. El *conatus* spinoziano depende de la exterioridad de un modo ajeno al planteamiento estoico. Según Spinoza, el *conatus* no tiene éxito espontáneamente. El hombre es frágil y, a veces, impotente para vencer los obstáculos que le imponen las causas exteriores. Pero para lograr el acuerdo, no hay que volver atrás, a un supuesto acuerdo inicial del yo consigo mismo, sino que es necesaria una ruptura existencial que implica ir hacia adelante, hacia la

⁹³⁶ Séneca, *Epístolas morales...*, I, Ep. 9, 19, ed. cit., p. 128.

⁹³⁷ Séneca, *Epístolas morales...*, I, Ep. 9, 15, ed. cit., p. 127.

⁹³⁸ “Nada fuera de Dios, sino que sólo Dios subsiste por suficiencia propia” Ep. 36 (Geb. IV, 186) (253)

⁹³⁹ Cf. Sévérac, P. “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Éthique stoïcienne et éthique spinoziste”, ed. cit., p.118.

⁹⁴⁰ Cf. *Loc. cit.*, p. 116

actividad racional, hacia un nuevo orden de vida resistente a los desequilibrios afectivos.⁹⁴¹ Y ello hay que hacerlo necesariamente conviviendo con las pasiones y así con la exterioridad.

También B. Carnois, señala, en la línea de lo que arguye P. Sévérac, que el acuerdo inicial entre nuestro *conatus* y la Naturaleza que defiende el estoicismo es la expresión más perfecta del finalismo antropomórfico propio del estoicismo. De este modo, si hay un acuerdo entre nuestro *conatus* y las leyes de la naturaleza es porque los hombres son el objeto de la providencia divina. Sin embargo, la *natura* spinoziana no responde a fines, ni es buena, ni mala. El *conatus* spinoziano no está siempre, desde el principio, de acuerdo con la Naturaleza. Las consecuencias que para la ética tiene esta tesis ontológica serán de suma relevancia, como trataremos de mostrar. Y así, para el sabio estoico es más fácil la aceptación del mundo porque no hay conflicto posible entre su *conatus* y el orden de la Naturaleza. Sin embargo, para el sabio spinozista la aceptación del mundo y la serenidad es más difícil.

En suma, la ética estoica es una ética del convenir con uno mismo, mientras que la ética spinoziana es una ética del convenir con los otros. La exterioridad con la que está ligada la pasión tiene una mayor relevancia en la ética de Spinoza que en la estoica. Y ello tiene implicaciones en cuanto a la terapia de las pasiones que ambas éticas proponen. De este modo, es la concepción de la virtud y de la felicidad que niega el valor moral de los bienes externos, la que lleva a los estoicos a negar la verdad de los juicios en los que consisten las pasiones, y así, a proponer una estrategia de trato con ellas consistente en su radical eliminación. La concepción de las pasiones que tiene el estoicismo es también cognitiva y normativa porque las pasiones son juicios que atribuyen valor a los objetos externos, pero sólo en un sentido débil. Los juicios en los que consisten las pasiones son falsos. Las pasiones deben ser extirpadas. La persona sabia, virtuosa y feliz está libre completamente de pasiones. El sabio no siente miedo, ni cólera, pero tampoco esperanza ni amor⁹⁴². Según los estoicos, “todos los virtuosos son austeros, porque no tienen tratos entre sí con vistas al placer ni aceptan de otros las invitaciones al placer.”⁹⁴³ Sin embargo, si uno mantiene que el contacto con el mundo es una condición necesaria y relevante desde un punto de vista moral, e incluso que en cierto sentido es constitutivo de la virtud y la felicidad, defenderá la verdad de las ideas en las que se basan las pasiones, y así, no instará a extirparlas, sino, al menos, a encauzarlas.⁹⁴⁴ Eso es lo que propone la filosofía de

⁹⁴¹ Cf. *Loc. cit.*, nota 15, p. 109.

⁹⁴² “El amor es un deseo que no se da en la gente de bien (*perì spoudaiòus*); pues es un empeño por atraerse a alguien querido por su belleza aparente.” D.L., VII, 113, ed. cit. p.374. “Afirman que el sabio es desapasionado, por estar libre de inclinaciones”. D.L., VII, 117, ed. cit., p. 375

⁹⁴³ D.L., VII, 117, ed. cit., p. 376.

⁹⁴⁴ En este sentido no nos parece adecuada la tesis de James de que hay una afinidad fundamental entre la moral estoica y la moral spinoziana porque ambas establecen una oposición entre virtud y pasión. Tal y como señala James, “Spinoza agrees with the Stoics that such a man is still living passionately (and therefore not virtuously), because a virtuous life requires more than accurate inductive inference about what to do in order to preserve oneself.” (cf. James, S., “Spinoza the Stoic”, ed. cit., p. 299). Ese algo más que requiere la vida virtuosa es el conocimiento. Por tanto, Spinoza y los estoicos identifican virtud con conocimiento y con ausencia de pasiones. Ambas planteamientos, según arguye James, consideran que una vida virtuosa está exenta de tristeza y que el virtuoso es el más activo de todos los hombres porque no padece. No obstante, lo que tenemos que objetar a la interpretación de James es que, aunque reconoce ciertas diferencias entre la ética estoica y la ética spinoziana, obvia las consecuencias y la importancia que tienen tales diferencias. En la filosofía de Spinoza el sabio no tiene poder absoluto sobre sus pasiones, sino sólo parcial. La tristeza, además, siempre subsiste en alguna medida incluso en una vida virtuosa. La virtud spinoziana siempre convive, en alguna medida, con las pasiones. Además, tal y como hemos tratado de argumentar, hay ciertas pasiones que tienen valor moral. De este modo, James enfatiza demasiado la oposición entre virtud y pasión

Spinoza. Y ésta es la base desde la que elabora su crítica a la terapia de las pasiones estoica, tal y como ésta aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*.

Antes hemos hecho alusión a las referencias explícitas que podemos hallar en la obra de Spinoza a autores estoicos concretos y al estoicismo en general. Pues bien, para el objetivo de esta investigación, que estriba en reconstruir las fuentes clásicas de la teoría de las pasiones y del naturalismo spinoziano, la referencia más relevante es ésta que aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*.

“Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia del alma, o sea, de la razón y mostraré ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos. Ya hemos dicho más arriba que, desde luego, no tenemos un absoluto imperio sobre ellos. Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. Con todo, ante la voz de la experiencia, ya que no en virtud de sus principios, se vieron obligados a confesar que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación, y uno de ellos se esforzó por ilustrar dicha cuestión, si mal no recuerdo, con el ejemplo de los dos perros, uno doméstico y otro de caza: el repetido ejercicio acabó por conseguir que el doméstico se habituase a cazar y el de caza dejase de perseguir liebres. Dicha opinión está muy próxima a la de Descartes.”⁹⁴⁵

La objeción que Spinoza expone es doble. En primer lugar, se critica, por imposible, la tesis estoica del poder absoluto que tenemos sobre las pasiones. Para Spinoza las pasiones forman parte de nuestra naturaleza de manera ineliminable. El hombre padece en la medida en que es una parte de la Naturaleza, que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes. Y el caso es que no podemos dejar de ser una parte de la Naturaleza. Necesitamos relacionarnos con otros modos para subsistir. Y en la medida en que permanecemos siempre afectados por causas exteriores, no podemos hacer desaparecer totalmente la tristeza.⁹⁴⁶ Ahora bien, estas necesarias relaciones con otros modos, esta condición nuestra de “ser parte”, puede ser fuente de padecimiento, pero también de alegría, esto es, también puede ser origen de valor. Y de este modo, la crítica a los estoicos no sólo se basa en la imposibilidad de su estrategia de trato con las pasiones. Las pasiones no sólo no pueden ser eliminadas, sino que no deben serlo.

El otro objetivo de la crítica spinoziana, tal y como aparece en el prefacio que acabamos de citar, se refiere a la cuestión de la voluntad. Los estoicos, como Descartes,

que establece Spinoza, pues aunque es cierto que virtud y pasión no son idénticas, la virtud puede surgir de ciertas pasiones como las alegres. No hay entre ellas una relación de oposición y de exclusión sin más. Además, como la oposición entre virtud y pasión es uno de los principales argumentos que James esgrime a favor de su tesis de que la *Ética* de Spinoza es un trabajo de reconstrucción del estoicismo, puede decirse que esta tesis es también excesiva, aunque reconozcamos que el estoicismo pudo ser una fuente de inspiración para la ética de Spinoza.

⁹⁴⁵ E, V, Praef. (Geb. II, 277-278) (383-384).

⁹⁴⁶ En este sentido es muy interesante la reflexión que hace A. Matheron sobre el texto que le parece más estoico de la *Ética*, a saber, el capítulo 32 del apéndice del libro IV. Matheron señala que si tenemos en cuenta que para Spinoza la tristeza no se puede eliminar totalmente, podemos entender que Spinoza recurra al final del libro IV al estoicismo como *consolatio* y que, al mismo tiempo, y una vez mostradas las causas de que tengamos necesidad de consuelo, ponga de manifiesto la respuesta ilusoria que aporta el estoicismo y, con ello, incite en el lector un deseo de acceder al tercer género de conocimiento tal y como se presenta en el libro V de la *Ética*. La tesis de Matheron es, pues, que en la *Ética* hay un momento estoico que desempeña esta doble función, esto es, muestra, en primer lugar, hasta qué punto es pertinente el estoicismo; y, en segundo lugar, incita a ir más allá, descubriendo algunas de sus insuficiencias. (cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., pp. 315-316).

creen que “si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes conforme a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a tales juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquirimos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones.”⁹⁴⁷ Y sin embargo, la experiencia les muestra lo errado de este proceder. De este modo, nos encontramos con otra diferencia entre Spinoza y el estoicismo. En este sentido, el trabajo de B. Carnois ya citado es muy interesante y ayuda a comprender a qué tesis estoica se refiere exactamente Spinoza con esta crítica y qué implicaciones éticas conlleva. B. Carnois señala que, según el estoicismo, el hombre tiene la facultad de no ceder a sus inclinaciones, salvo a aquellas que sabe que son conformes a su naturaleza, esto es, tiene poder de elegir desear los objetos que le convienen. El ser humano es libre de *elegir* los objetos que le parecen susceptibles de satisfacer la tendencia fundamental de su ser a conservarse. Carnois se refiere entonces a la distinción estoica entre *adpetitus*, que es esta tendencia o deseo primitivo de conservar el ser, y *adpetitio*, que se refiere a los deseos particulares, esto es, al movimiento por el cual el hombre se vierte hacia un objeto determinado. Una cosa es, por tanto, la función constitutiva de la naturaleza misma del ser humano (*adpetitus*), y otra, el acto por el cual esta función se ejerce (*adpetitio*). Los estoicos sostienen que este último acto es libre. El orden de los hechos psíquicos es *adpetitus*, *visum*, *adsensio*, *adpetitio*, *actio*. La *adsensio* o asentimiento garantiza la libertad del sabio y le permite transformar sus inclinaciones naturales en voluntad reflexiva.⁹⁴⁸ La conclusión del estoico es, por tanto, que nuestros deseos están en nuestro poder porque proceden de nuestros juicios u opiniones. Por eso el estoicismo profesa un intelectualismo moral. Porque tenemos la facultad de refutar o de dar nuestro asentimiento a la representación de los objetos, importa que conozcamos los objetos que son verdaderamente conformes con nuestra naturaleza específica. Tal es la moral provisoria que nos propone Epicteto en su *Manual*⁹⁴⁹.

Además, Carnois señala muy acertadamente que las divergencias entre el estoicismo y el spinozismo son aquí muy profundas. Spinoza, en efecto, niega la existencia del libre arbitrio del hombre y se posiciona contra el “moralismo” estoico.⁹⁵⁰ En

⁹⁴⁷ E, V, Praef. (Geb. II, 279) (385-386). Es probable que en esta cuestión Spinoza se refiriese a Epicteto y a Séneca. Éste último señala que “nada de estas cosas que el espíritu sacuden fortuitamente, debe denominárselas pasiones: éstas, por decirlo así, las padece el espíritu más que las ejecuta. En consecuencia, pasión es no el conmocionarse ante las impresiones causadas por los hechos, sino el abandonarse a ellas y proseguir esa moción fortuita. (...) En una palabra, aquella primera convulsión del espíritu que la sensación de una injusticia ha provocado, no es más ira que la misma sensación de la injusticia; el subsiguiente arrebato que la sensación de injusticia no tanto ha captado sino que ha admitido, es la ira, una excitación del espíritu que se encamina por propia voluntad y decisión hacia la venganza.” Séneca, *De la cólera*, II, 3, 1-5. Trad. E. Otón Sobrino. Alianza, Madrid, 1986, 1ªed. en Biblioteca temática, 2000, pp. 70-71. Este fragmento es, pues, una muestra del papel que los estoicos atribuían a la voluntad en su concepción y terapia de las pasiones.

⁹⁴⁸ Carnois se refiere, en concreto, al *Manual* de Epicteto. (cf. Carnois, B. “Le désir selon...”, ed. cit., p. 260). También A. Matheron se refiere a Epicteto cuando explica que para la ética estoica el acuerdo de uno consigo mismo en el que espontáneamente se encuentra el ser vivo (la *conciliatio* primitiva) y que rompe la pasión, no puede ser re-encontrado en el nivel de la razón sino por la condición de pasar por *el acuerdo de nuestra voluntad* – es decir, de lo que llega a ser nuestro *conatus* en su forma superior- *con el orden de la Naturaleza total*, porque si queremos otra cosa diferente de lo que sucede efectivamente, habrá desacuerdo entre nosotros y los acontecimientos que sufrimos necesariamente. El estoico quiere la realización necesaria del orden del mundo, y como su voluntad está siempre satisfecha, es perfectamente e inmutablemente feliz, (cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 311). En el fondo de esta cuestión está la diferencia ontológica fundamental entre la Naturaleza buena del estoico y la Naturaleza amoral de Spinoza. Como explicaremos luego, esto explica que lo que en principio es una afinidad fundamental entre el planteamiento estoico y el spinoziano, a saber, este “querer lo necesario”, sin embargo, es una de las diferencias más relevantes entre uno y otro planteamiento.

⁹⁴⁹ Cf. Carnois, B., « Le désir selon... », ed. cit., p. 260.

⁹⁵⁰ *Loc. cit.*, p. 261.

primer lugar, el mismo término *cupiditas* designa a la vez el deseo, como esfuerzo del hombre por perseverar en el ser, y el deseo particular que lleva al hombre hacia tal o cual objeto determinado.⁹⁵¹ En segundo lugar, nuestros deseos no dependen de nosotros, en el sentido en el que lo entienden los estoicos. El libre arbitrio del hombre no es, en efecto, más que una pura ficción. El ser humano no tiene ningún poder de elegir los objetos de su deseo porque sus voliciones particulares son determinadas por la relación infinita de causas. “Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza.”⁹⁵²

De ahí se deriva una importante diferencia en la terapia de las pasiones y así en la ética que elaboran el estoicismo y Spinoza. Mientras que el estoico aconseja conocer el objeto deseado y determinar si es conforme a nuestra naturaleza, Spinoza nos invita a conocer nuestros deseos y a profundizar en ellos, puesto que una mejor inteligencia de lo que somos nos hará comprender qué debemos desear, conforme a nuestra naturaleza propia. Esclarecer nuestro deseo, es también, por el hecho mismo, esclarecer el juicio de valor que hacemos sobre el objeto. Spinoza no se contradice al decir en la *Ética*: “cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo.”⁹⁵³ Y ello porque para Spinoza el objeto deseado, en tanto que es deseado, no es nunca verdaderamente un objeto, situado delante de mí, y con respecto al cual yo ejerceré un poder de elección. Este objeto me afecta y se podría decir que él se hace desear, con la complicidad de la disposición de mi naturaleza; el juicio de valor que dictamos sobre él no es más que la simple constatación de este hecho. Este juicio de valor es inmanente al deseo mismo.

En suma, el sabio estoico tiene el poder de regular, e incluso eliminar, sus deseos porque tiene la facultad de conocer y de elegir los objetos “conforme a su naturaleza”. El sabio spinozista tiene el poder de regular sus deseos porque tiene la facultad de conocer lo que es y lo que debe seguirse de la necesidad de su naturaleza.⁹⁵⁴

De este modo, los estoicos y Spinoza están de acuerdo en afirmar que la razón puede liberarnos de las pasiones, pero el modo en que se opera esta liberación es muy diferente. En primer lugar, Spinoza objeta que el poder de la razón sobre las pasiones es limitado porque su poder de conocer las afecciones es también limitado. En segundo lugar, esta impotencia parcial de la razón se expresa también por el hecho de que su poder sobre las pasiones no se ejerce inmediatamente ni directamente. Un afecto no puede ser reprimido sino por medio de otro afecto de signo contrario y más fuerte. Hace falta pasión para vencer a la pasión. Spinoza matiza el intelectualismo estoico poniendo más límites a la razón. El conocimiento es necesario, pero no suficiente, no ya para eliminar las pasiones, sino incluso para moderarlas⁹⁵⁵.

En definitiva, en vez de aconsejar estimar en su justo valor los objetos deseados y de regular con este juicio la fuerza de nuestros deseos, Spinoza insta a conocer nuestros

⁹⁵¹ Cf. E, III, 59, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262).

⁹⁵² E, IV, Appendix, cap. I (Geb. II, 266) (367).

⁹⁵³ E, IV, 19 (Geb. II, 223) (308).

⁹⁵⁴ Carnois, B., “Le désir selon...”, ed. cit., p. 263.

⁹⁵⁵ “El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Ahora bien, en la medida en que es un afecto, sólo si es más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido podría reprimir dicho afecto.” E, IV, 14, dem. (Geb. II, 219) (302).

deseos mismos.⁹⁵⁶ En efecto, un solo y mismo deseo puede volvernos tanto activos como pasivos, según brote de ideas adecuadas o inadecuadas.⁹⁵⁷

Conocer el objeto de deseo o conocer el deseo mismo: ésta es la disyuntiva. Los estoicos optan por la primera terapia y por ello hacen una reflexión tan compleja acerca de los bienes externos, las ventajas naturales, y cuál es su valor, etc.. Spinoza, en cambio, propone la segunda alternativa. Hay que conocer las pasiones mismas. Por eso su reflexión sobre ellas está tan llena de distinciones y matices. Y así, en el prefacio del libro V de la *Ética* Spinoza podía haber objetado una tercera cosa al estoicismo. En este sentido, el reparo de Spinoza contra la propuesta estoica de liberarse de toda pasión, no implica una defensa del liberar toda pasión, sin ningún tipo de control, criterio o discernimiento. Spinoza insta a seleccionar aquellas pasiones que concuerdan con la razón, y a rechazar aquellas otras que no convienen con ella, es decir, insta a seleccionar y potenciar las pasiones alegres, y a valerse de la fuerza de éstas para combatir y reducir al mínimo posible las pasiones tristes. Las pasiones están en la base de nuestros valores. La alegría se identifica con lo bueno; la tristeza, con lo malo. De la pasión alegre, gracias a su fuerza y alianza con la razón, surge la virtud. De la pasión triste, en cambio, nunca saldrá nada bueno. Spinoza realiza toda una genealogía de las pasiones, mostrando que no todas tienen la misma categoría ontológica ni el mismo estatuto ético. De este modo, la crítica de Spinoza al estoicismo podría haber tenido un tercer objeto: la tesis estoica de la unidad de las pasiones.⁹⁵⁸ Y es que Spinoza enseña que quien no es capaz de ver el distinto ser y valor de cada una de las pasiones, no puede aprovechar la fuerza respectiva de cada cual, y por tanto, tampoco puede ser realmente libre, virtuoso y feliz. ¿Por qué? Porque sin pasión, es decir, sin finitud y sin vulnerabilidad, no hay valor humano posible.

Es cierto, no obstante, que, tal y como señala A. Long y R. Scottlaender, Spinoza no tenía un conocimiento pormenorizado de la doctrina estoica sobre las pasiones y se centra sólo en los aspectos más rigoristas de esa doctrina.⁹⁵⁹ Sin embargo, la reflexión del estoicismo sobre las pasiones es muy rica y compleja. Además, el estoicismo se fue volviendo más flexible con el tiempo, y fue matizando su idea de las pasiones y así su posición ética con respecto a ellas. En este sentido, A. Long señala que, aunque el estoicismo nunca perdió su carácter idealista, a lo largo de los años, distintos pensadores estoicos dedicaron una creciente atención al análisis minucioso de principios morales

⁹⁵⁶ Cf. Carnois, B., "Le désir selon...", ed. cit., p. 269

⁹⁵⁷ "Una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente." E, IV, 59, schol. (Geb. II, 255) (353).

⁹⁵⁸ "Otra de sus tesis es que los pecados son iguales, según dicen Crisipo en el libro cuarto de sus *Investigaciones morales*, y Perseo y Zenón. Pues como una verdad no lo es más que otra verdadera, y tampoco una mentira lo es más que otra mentira, así tampoco un engaño lo es más que otro engaño, ni un pecado más que otro pecado". (D.L., VII, 120, ed. cit., p. 377). Esto mismo que se dice de los pecados y de la falsedad, puede decirse de las pasiones, ya que las pasiones son precisamente un tipo de juicios falsos.

⁹⁵⁹ "Spinoza misrepresents the Stoics when he writes (VPraef): *The mind does not have an absolute dominion over the passions. Nevertheless, the Stoics thought that they depend entirely on our will, and that we can command them absolutely.* Here Spinoza seems to confuse the Stoic thesis that passions are judgements or functions of the rational mind with freedom of the will from antecedent causation." (Long, A., "Stoicism in the Philosophical Tradition...", ed. cit., nota 14, pp. 27-28. "Spinoza lui même semble avoir pris en consideration les seuls aspects rigoristes, scolaires, de la doctrine stoïcienne" (Cf. Scottlaender, R., "Spinoza et le stoïcisme", ed. cit., p. 8).

prácticos para la guía del comportamiento cotidiano. La obra que ha resultado más influyente, en este sentido, fue la realizada por Panecio.⁹⁶⁰

De este modo, y tal y como hemos tratado de argumentar en capítulos anteriores, el estoicismo tardío es el más afín a la filosofía de Spinoza. Y ello porque éste es más naturalista, y así, está dispuesto a abrir, al menos, la posibilidad para conceder un valor ético, y quizá también cierto estatuto ontológico a las pasiones. En el estoicismo, al igual que ocurre en la obra de Spinoza, hay una evolución creciente hacia posiciones cada vez más naturalistas. Y así, el estoicismo es una muy plausible fuente del naturalismo spinoziano.

De este modo, si volvemos al tema de las pasiones y, en concreto, a la relación que entraña con el modelo de sabiduría que ofrece el estoicismo, es cierto que la imagen del sabio autosuficiente e incluso impasible,⁹⁶¹ se fue matizando con el tiempo hasta el punto de que el estoicismo admitió que nuestro progreso moral venía no tanto tipificado por la extirpación de todos los afectos, sino por la ocurrencia de afecciones del alma, que son disposiciones de un principio-rector cada vez más consistente con la recta razón. Los estoicos acentuaban la necesidad de resistir a las pasiones mórbidas. El sabio estoico, en este sentido, está libre de todas estas pasiones, esto es, de la ira, la ansiedad, la codicia, el miedo, la exaltación, etc.. Pero no es completamente impasible, contrariamente a la concepción popular del sabio estoico. Y ello porque el sabio tiene buenas afecciones del

⁹⁶⁰ Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 200. En este sentido es interesante también la reflexión de J. Lagrée sobre el uso del término estoico *lex naturalis* en la obra de Spinoza, pues en esa reflexión podemos observar cómo el estoicismo ha evolucionado a propósito de la concepción del hombre y su ser social y cómo esto lo hace más afín a las posiciones de Spinoza. En el capítulo XVI del TTP Spinoza justifica la tesis de que es más útil a los hombres vivir según las leyes y prescripciones de la razón, porque ésta nos enseña lo que es verdaderamente útil. En ese contexto, el hombre se presenta como un animal social. Y esto es lo que evoca muy de cerca un texto de Cicerón, en el que, tras haber expuesto la teoría de Panecio sobre la inclinación a conservarse y buscar lo útil propio, se deduce la génesis de la sociedad. “la naturaleza, por la fuerza de la razón, une a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida y engendra ante todo un amor singular por con los hijos...” Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 4, 11-12. Trad. J.G. Guillén Caballero. Alianza, Madrid, 1989, 2001, p.65 ; cf. Lagrée, J., *op. cit.*, p. 93.

⁹⁶¹ Como ejemplo de este radicalismo, Long señala que los estoicos desarrollaron una teoría política radical en torno a su concepto de sabio. En el mundo ideal del estoico el Estado desaparece porque cada sabio es autosuficiente. Cf. SVF, III, 617 y 625; Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit. pp. 199-200. También puede verse el siguiente texto de Alejandro de Afrodisias: “(1)If virtue and vice alone, in their [the Stoics’s] opinión, are good and bad respectively, and no other creatures are capable of receiving either of them; (2) and if the majority of men are bad, or rather, if there have been just one or two good men, as their fables maintain, like some absurd and unnatural creature rarer than the Ethiopians’s phoenix; (3) and if all bad men are as bad as each other, without any differentiation, and all who are not wise are all alike mad, (4) how could man not be the most miserable of all creatures in having vice and madness ingrown in him and allotted?” SVF, III, 658, part = Alexander, *On fate* I99.14-22 [Trad. Long and Sedley, *The Hellenistic philosophers*, 61N] vol I, ed. cit., p. 381. Sin embargo, este radicalismo está ausente en el planteamiento de Spinoza. De este modo, tal y como ha puesto de manifiesto J. Lagrée, aunque Spinoza usa el término *sapiens* de los estoicos, altera su significado. El sabio spinozista, a diferencia del estoico, no es jamás completamente sabio. Además, vive entre los ignorantes y se preocupa por su salvación. En cambio, el sabio estoico, tan raro como el Fénix, no se preocupa por la salvación de los ignorantes. Su ataraxia le separa radicalmente de éstos. (Cf. Lagrée, J., *op. cit.*, p. 89.). En este sentido, F. Nietzsche escribía: “¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos, él, que sólo busca habitualmente la sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.” (Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, §2 ed. cit. p. 38)

alma⁹⁶². La benevolencia, el deseo de cosas buenas a favor de otro, la alegría, la complacencia en acciones virtuosas, una vida tranquila, una buena conciencia,⁹⁶³ pueden acompañar, pues, a la sabiduría.

Estas afirmaciones muestran que el estoicismo matizó su posición con respecto a las pasiones hasta el punto de distinguir entre las pasiones malas y las afecciones buenas del alma. No obstante, no parece que haya indicios de que la *eupátheia* estoica pueda interpretarse en el sentido del afecto activo spinoziano. No hay, pues, ni siquiera en el estoicismo menos ortodoxo, algo equivalente a la distinción spinoziana entre afectos pasivos y afectos activos racionales. De hecho, ésta es una distinción que sólo aparece muy tardíamente en la obra de Spinoza.

No obstante, es cierto que este estoicismo más flexible y matizado es bastante afín a la filosofía de las pasiones spinoziana. De este modo, ambos planteamiento distinguen entre pasiones malas y buenas afecciones del alma y, además, coinciden al señalar qué tipo de pasiones o afecciones pertenecen a una y otra categoría. Destaca especialmente, en este sentido, la condena común del miedo y de la esperanza. En este sentido, es, de nuevo, el estoicismo de Séneca el que pudo tener mayor influencia sobre la filosofía de Spinoza. En *De vita beata* se afirma que el supremo bien está situado en un lugar donde no hay espacio ni para la esperanza ni para el miedo.⁹⁶⁴ Una tesis similar se halla en la *Ética*. De este modo, en las proposiciones finales del libro V, Spinoza insta a no temer la muerte y considerarnos dichosos si hemos podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano.⁹⁶⁵ La influencia de Séneca es aquí fácilmente apreciable.

Aún así, a pesar de estas afinidades entre el último estoicismo, menos radical, y la filosofía de Spinoza, es cierto que en ésta hay, en general, una valoración más positiva de las pasiones. B. Carnois señala esta tesis a propósito del deseo. En la filosofía de Spinoza,

⁹⁶² “Afirmar también que hay tres afecciones buenas del ánimo: la alegría, la cautela y la decisión. Así la alegría es contraria, dicen, al placer, siendo una exaltación razonable. La cautela es contraria al temor, siendo una precaución razonable. Pues el sabio de ningún modo se amedrentará, sino que se mostrará cauto. Afirmar que la decisión, que es una tendencia razonable, es contraria al deseo. Así como algunas pasiones quedan subordinadas a las primarias, de la misma manera algunas lo están también a las afecciones buenas primarias. Así, bajo la decisión caen la benevolencia, la amabilidad, el respeto y el afecto; bajo la cautela, la reverencia y la modestia; bajo la alegría, el gozo, el contento y el buen humor.” D. L., VII, 116, ed. cit., p. 375. Optamos aquí por traducir el término *eupátheia* por buena afección del ánimo, tal y como propone Carlos García Gual en la edición castellana, ya citada, de la *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio. Y ello porque creemos que con esta traducción se expresa con mayor claridad que los estoicos no se referían con este término ni a las pasiones que, en general, se consideraron siempre malas, ni a los afectos activos racionales a los que se refiere Spinoza.

⁹⁶³Cf. Long. A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., pp. 201-201. A. Long se refiere a Séneca, *Epístolas morales...* III, Ep. 23, 2-3.

⁹⁶⁴ También en la epístola 14 Séneca, en referencia a Hecatón, moralista del estoicismo medio, muestra que la esperanza y el miedo, indisolublemente ligados, han de ser rechazados. “Mas voy a compartir contigo también el pequeño lucro de este día. He hallado en los escritos de nuestro Hecatón que la supresión de los deseos aprovecha a la par como remedio del temor. Afirma: Si dejas de esperar, dejarás de temer”. Me objetarás: ¿Cómo sentimientos tan dispares corren parejos?” Así es, querido Lucilio; aunque parezcan ser contradictorios, van unidos. Igual que una misma cadena une al preso y al soldado que lo guarda, así esos sentimientos que son tan diferentes marchan a la par: el miedo sigue a la esperanza.” Séneca, *Epístolas morales...* I, Ep. 5, 7, ed. cit., p. 109. Cf. Scottlaender, R., “Spinoza et le stoïcisme”, ed. cit, p. 4; Lagrée, J., *op. cit.*, pp. 87-88. M. Spanneut señala también el rechazo común de la compasión. (cf. Spanneut, M., *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Duculot, Gembloux, 1973, p. 291.)

⁹⁶⁵ Cf. E, V, 39, schol. (Geb. II, 305) (423). También en el TTP señala Spinoza que “quienes tienen conciencia de su honradez no temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto del suplicio” TTP, cap. XX (Geb. III, 245) (421).

según nos explica, los deseos llamados pasiones son buenos o malos según nazcan de afecciones buenas o malas. Esta distinción spinoziana parece, en principio, retomar la distinción estoica entre las buenas afecciones del alma (*eupátheia*) y las pasiones (*páthos*). Sin embargo, para el estoicismo las pasiones (*páthos*) son siempre malas y contra naturaleza, mientras que para Spinoza los deseos llamados pasiones son naturales y pueden ser tanto buenos como malos⁹⁶⁶. También M. Pohlenz, en su monografía sobre la influencia del estoicismo, señala que en la Modernidad y, en concreto, en la filosofía de Spinoza hay una valoración más positiva de las pasiones, aunque insiste igualmente en aquellos principios estoicos que perviven en la filosofía moderna.⁹⁶⁷ M. Vegetti, en esta misma línea de interpretación, señala que en el estoicismo hay una noción algo más negativa de la pasión como enfermedad.⁹⁶⁸

Otra de las diferencias que siguen distanciando a Spinoza del estoicismo, a pesar de los matices de éste, afectan a la cuestión del ideal del sabio. Y es que las diferencias que en el campo de la ontología se hallan entre el estoicismo y el spinozismo determinan diferencias prácticamente insalvables en el ámbito de la ética, que afectan también al ideal de sabiduría y de virtud que ambos proponen. No obstante, el punto de partida de ambos planteamientos es similar. El estoicismo y Spinoza van a encontrarse con la misma dificultad, pero sus respuestas son, contrariamente a lo que dicen las apariencias, bastante diferentes.

2. 5. Serenidad estoica y serenidad spinoziana: querer o comprender la naturaleza.

El problema con el que se encuentra el estoicismo y el spinozismo reside en cómo explicar la libertad, y así la posibilidad y la utilidad de la ética, en una ontología determinista como la de ambos. La solución reside, a grandes rasgos, en hacer de la libertad una cuestión interior. En este sentido, A. Long señala que el concepto de libertad en Spinoza puede compararse con el de los estoicos. Decir que el carácter de un hombre está determinado por el *lógos* vale tanto como decir que es autodeterminado. La libertad no reside en el poder para obrar de otro modo, sino en el obrar deliberadamente.⁹⁶⁹ Es cierto, no obstante, que ciertos estoicos introdujeron ciertas consideraciones en torno a la voluntad que, como

⁹⁶⁶ Cf. Carnois, B., "Le désir selon...", ed.cit., p. 268. R. Scottalaender también señala, en este sentido, que en la filosofía de Spinoza las pasiones no tienen el sentido tan peyorativo que tienen en el estoicismo, puesto que en éste último, tal y como pone de manifiesto Cicerón, son perturbaciones del alma. Incluso aunque el estoicismo se refiriese a las buenas afecciones del alma, Spinoza valora más positivamente no sólo los afectos, sino también las pasiones. (cf. Scottalaender, R., "Spinoza et le stoïcisme", ed. cit., pp 6 y 8).

⁹⁶⁷ Pohlenz, M., *op. cit.*, p. 988. Con respecto a los principios básicos del estoicismo que perviven en la Modernidad, Pohlenz afirma que Vives, Descartes y Spinoza, aunque señalen que el estoicismo no trató adecuadamente a las pasiones, y aunque expongan sus respectivas posiciones como un trabajo que elaboran independientemente de éstos, están de acuerdo con la tesis estoica de que los afectos, aunque puedan tener un valor positivo, representan un peligro para el alma. En el caso de Spinoza, Pohlenz destaca que el amor intelectual de Dios, que define al sabio y, por tanto, a aquel que ha controlado sus pasiones, tiene su raíz en el conocimiento, tal y como señalaba también el estoicismo. (*Loc. cit.*, nota 23, p. 989.)

⁹⁶⁸ "Dado que la pasión acarrea, como hemos visto, una perturbación total del yo, su salir fuera de sí, es impensable una coexistencia, por conflictiva que sea, entre ella y la sustancia racional del sujeto. La única terapia posible de la pasión es una total supresión de ese mal." (Vegetti, M., "Pasiones antiguas: el yo colérico", ed. cit., p. 86) No obstante, Vegetti también matiza esta tesis y señala que la concepción estoica de las pasiones es, sin embargo, más positiva de lo que usualmente pensamos. La subjetividad estoica es apática, pero no implica una fuga ascética del mundo. (*Loc. cit.*, p. 87).

⁹⁶⁹ Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., pp. 166.

vimos, son objeto de la crítica spinoziana. Además, tal y como hemos señalado, debido a la diferente noción de naturaleza que, en algunos aspectos esenciales, tienen Spinoza y los estoicos, estas tesis en torno al determinismo y su explicación de la posibilidad de la ética, de la libertad y de lo bueno y de lo malo, que, en principio, es un punto en común entre ellos, al final, termina por revelarse como una diferencia importante.⁹⁷⁰

La libertad es, pues, autodeterminación. El sabio es libre porque está autodeterminado por la razón. Sin embargo, en el planteamiento estoico esta determinación del sabio es más fácil y más completa, es decir, es absoluta. El sabio estoico acepta racionalmente y plenamente⁹⁷¹ el orden de la Naturaleza, de modo que así se hace libre. Pero lo hace porque el orden de la Naturaleza es amable y porque ésta dicta como meta o fin del hombre precisamente esta aceptación racional del orden del mundo. Sin embargo, en el planteamiento de Spinoza, esta aceptación del sabio no es absoluta, ni tiene que ver con que la Naturaleza sea amable o buena, ni imponga como fin esta aceptación, sino que la aceptación racional y alegre del sabio con respecto a los acontecimientos del mundo, sean éstos o no de su conveniencia, es fruto de su conocimiento. Esta cuestión está estrictamente relacionada con el tópico estoico de la serenidad. Sin embargo, la serenidad estoica y la spinoziana tienen una razón de ser y una condición diferentes.

Las páginas finales del libro IV de la *Ética*, que curiosamente preceden al prefacio del libro V donde Spinoza expone su crítica al estoicismo, están dedicadas a la cuestión de la serenidad. En el apéndice del libro IV encontramos varios capítulos en los que se hace referencia a ésta. En el capítulo XIV, Spinoza señala la utilidad o ventaja de sobrellevar las ofensas de los hombres con “ánimo sereno” y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad, puesto que de la vida en sociedad se siguen más ventajas que inconvenientes.⁹⁷² En el capítulo XXX Spinoza discute la cuestión del valor de los bienes externos y concluye afirmando que todo aquello que nos reporta alegría es bueno. Sin embargo, hay que ser cautos, pues tal y como advierte Spinoza, “por obra de un afecto, consideramos como primordial lo que es actualmente agradable y no podemos valorar las cosas futuras con serenidad”⁹⁷³. Los afectos, ¿son entonces un obstáculo para lograr la serenidad? Tampoco parece que el juicio de Spinoza sea tan simple. Spinoza se refiere aquí a la alegría en exceso, es decir, a la alegría que sólo se refiere a una parte del cuerpo en detrimento de las demás. Esta alegría es la que puede hacernos perder la serenidad. Sin embargo, esto no implica que la tristeza vuelva nuestro ánimo más sereno. Todo lo contrario. Ella también impide la serenidad. Además, sólo desde la superstición puede admitirse que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría. Quien es guiado por el miedo, sin embargo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón.⁹⁷⁴ La discusión en torno al valor de los bienes externos, esta

⁹⁷⁰ En este sentido A. Long señala que los filósofos morales posteriores que más se acercan a los estoicos son Kant y Spinoza. Pero reconoce diferencias entre ellos. Así, dice que Spinoza es más rigurosamente determinista que los estoicos, de modo que rechaza completamente la idea de todo propósito que una persona está llamada a cumplir. “Como los estoicos, consideraba la felicidad como totalmente dependiente de la comprensión de la Naturaleza y del puesto del hombre en ella. Y también subrayaba, como ellos, la necesidad de aprehender las causas del apasionado amor y odio del hombre hacia objetos que no tienen relevancia para la felicidad. Más la libertad mental que tal comprensión puede acarrear, aunque sorprendentemente similar al estado del sabio estoico, no es un fin que la Naturaleza de Spinoza proponga cumplir al hombre.” (Long, A., *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 203).

⁹⁷¹ Y también voluntariamente, tal y como hemos visto a propósito de Epicteto, Séneca y de la crítica spinoziana a la concepción y terapia estoica de las pasiones que aparece en el libro V de la *Ética*.

⁹⁷² E, IV, Appendix, cap. XIV (Geb. II, 270) (372)

⁹⁷³ E, IV, Appendix, cap. XXX (Geb. II, 275) (378).

⁹⁷⁴ E, IV, Appendix, cap. XXXI (Geb. II, 275-276) (378-379).

referencia a la serenidad y el rechazo del miedo nos hacen pensar que Spinoza podía tener en mente al estoicismo cuando escribió estas páginas.

No obstante, en el último capítulo del apéndice del libro IV, la serenidad cobra el cariz propio del spinozismo y no tanto del estoicismo. En este capítulo, a pesar de lo que en principio puede parecer, encontramos lo más propio y original del pensamiento de Spinoza. En este sentido, el trabajo de A. Matheron sobre el momento estoico de la *Ética* es de suma relevancia. El momento estoico se encuentra, según Matheron, precisamente al final del libro IV y, en concreto, en el último capítulo de su apéndice. Pero es sólo un momento destinado a extinguirse. Así, la tesis de Matheron es que las tres últimas frases del capítulo XXXII se suceden siguiendo una gradación intencional. La primera testimonia una inspiración estoica, pero bastante vaga, común a Spinoza y a muchos autores de su tiempo. La segunda parece revelar un estoicismo *quasi*-ortodoxo, pero sólo si recibe una interpretación que no es la única posible. La tercera, que al principio parece confirmar esta interpretación estoica, finalmente la desmiente.

El contexto en el que aparecen estas tres frases es el siguiente. Spinoza afirma que la potencia humana es limitada, de modo que la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos el poder absoluto de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de tres cosas. A una de ellas ya hemos hecho referencia antes. En primer lugar, lograremos esta serenidad si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber (*officium*). En segundo lugar, soportaremos nuestros fracasos con un ánimo equilibrado si somos conscientes de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos. La distinción estoica tradicional entre lo que depende de nosotros y lo que no depende es evocada aquí sin recurrir al vocabulario técnico del estoicismo. Y ocurre lo mismo cuando Spinoza explica la tercera razón por la que afrontamos con serenidad los acontecimientos que nos son contrarios, esto es, lo hacemos así si somos conscientes de que somos una parte de la Naturaleza total, cuyo orden seguimos. Esto, tal y como señala Matheron, es efectivamente conforme a la explicación estoica. Pero en estos tres casos, el estoicismo aparece aquí bajo una forma muy general y vaga.⁹⁷⁵

Sin embargo, en las dos afirmaciones siguientes, Spinoza es más preciso. “Si entendemos eso con claridad y distinción, - afirma el filósofo refiriéndose a las tres tesis anteriores- aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento.”⁹⁷⁶ Esta vez no se trata de tener conciencia de estos tres puntos precedentes, sino de *comprenderlos clara y distintamente*. Se trata de comprender en qué sentido hemos actuado de acuerdo con la razón, *por qué* nuestra potencia no se extiende más lejos, y en qué consiste exactamente, al menos en líneas generales, este orden de la Naturaleza total al cual estamos sujetos, esto es, entender que todas las cosas en la naturaleza están sometidas a la necesidad universal. Esta intelección no disminuye simplemente nuestra tristeza, como ocurría con la simple toma de conciencia, sino que nos procura una alegría plena y completa, al menos en lo que respecta a la parte de nuestra alma que es más perfecta. Además, esta tesis, a diferencia de la primera, no puede ser refrendada por cualquier forma de estoicismo porque es mucho más precisa. Es una idea que está en pleno acuerdo con el spinozismo más estricto y *casi* en pleno acuerdo con el estoicismo más ortodoxo. Sólo hay

⁹⁷⁵ Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 306.

⁹⁷⁶ E, IV, Appendix, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379).

un elemento de heterodoxia desde el punto de vista estoico, a saber, la alusión implícita a otra parte del alma que no tendría la satisfacción en cuestión. Pero, por otra parte, Spinoza no dice *explícitamente* que esta otra parte permanece insatisfecha; y, además, incluso si el alma, en el estoicismo ortodoxo, es racional de parte a parte, no es menos cierto que ella comporta varias partes, y ésta que se llama su parte “hegemónica” puede ser considerada como la mejor. En la letra, no hay, pues, contradicción *formal* sobre este punto.⁹⁷⁷

Ahora bien, Matheron advierte de que esta convergencia aparente, vista más de cerca, reposa sobre un equívoco. En efecto, la mejor parte de nosotros mismos encuentra plena satisfacción, pero ¿en qué? ¿En los tres puntos mencionados antes o en la comprensión de estos tres puntos? Que encontramos satisfacción a la vez en haber actuado bien y en haber comprendido que hemos actuado bien, no supone problema particular. Pero, ¿estamos contentos porque este suceso que es nuestro fracaso es una consecuencia de la necesidad universal o estamos satisfechos porque hemos comprendido que es así? Gramaticalmente las dos interpretaciones son aceptables. Pero la primera es estoica, mientras que la segunda es spinozista.⁹⁷⁸

La parte final del capítulo XXXII está destinada a explicar la razón de la satisfacción y, aunque en principio parece confirmar el estoicismo de Spinoza, termina finalmente por desmentirlo. Lo que se dice allí es que “en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.”⁹⁷⁹

En primer lugar, se tiene la impresión de que esta explicación dada por Spinoza está en la vía recta del estoicismo ortodoxo. La puesta en relación de dos nociones, la de *conatus* y la de *convenientia*, hace pensar irresistiblemente, tal y como apunta Matheron, en los capítulos 5 y 6 del libro III de *Del supremo bien y del supremo mal*, donde el estoico Catón, puesto en escena por Cicerón, vuelve a trazar el pasaje del instinto de conservación animal a la sabiduría.

Sin embargo, si los estoicos piensan que podemos y debemos querer lo necesario para ser felices y volver a la *conciliatio* primitiva, pero ya en el nivel de la razón, puesto que si queremos otra cosa diferente a lo que sucede efectivamente, habrá desacuerdo en nosotros entre lo que queremos y los acontecimientos que sufrimos y que tendremos que

⁹⁷⁷ Matheron, A. “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 309.

⁹⁷⁸ *Ibid.*

⁹⁷⁹ E, IV, Appendix, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379). También en el libro II Spinoza señala que es nuestro conocimiento de que la voluntad no es libre lo que confiere al alma sosiego. También en este caso, el texto parece en principio estoico, por la referencia que hay al deber, para finalmente diferenciarse del estoicismo ortodoxo. Refiriéndose a las ventajas de su doctrina acerca de la voluntad, dice Spinoza que ha de “indicar cuán útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que advertiremos fácilmente por lo que sigue:

1° En cuanto que nos *enseña* que obramos por el solo mandato de Dios, y somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios. Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan (...).

2° En cuanto que nos *enseña* cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber, contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte.”E, II, 49, schol. (Geb. II, 135-136) (185-186).

sufrir necesariamente de todas formas, es porque para ellos el orden del mundo es amable: es bueno, bello y perfecto.⁹⁸⁰ Sin embargo, la necesidad spinoziana no tiene nada de amable: ella consiste simplemente en el conjunto de las leyes de la naturaleza, sin la menor connotación axiológica. La *natura* spinoziana, tal y como ya mencionamos, no responde a fines, ni es buena ni mala. Esta diferencia ontológica conlleva diferencias entre la ética estoica y la spinoziana. Así, incluso los elementos que parecen más estoicos de la filosofía de Spinoza, adquieren un matiz que no es propiamente estoico. Así, por ejemplo, las nociones comunes no comprenden, contrariamente a las de los estoicos, ninguna noción axiológica como lo justo o lo bueno. El *conatus* spinoziano no integra al individuo en un orden cósmico a cuya armonía tiene como fin contribuir. Y el concepto de razón en ambas filosofías también es diferente. Puede que Spinoza haya tomado prestada la expresión *causa sive ratio* de Séneca. Pero el término *ratio* significa para Spinoza sólo aquello que deduce unas cosas de otras, mientras que en Séneca designa también la razón divina que las dispone o armoniza.⁹⁸¹

En suma, lo que nos reporta serenidad y contento y nos hace estar de acuerdo con el orden de la naturaleza entera es la comprensión de la naturaleza y de nosotros mismos como una parte de ella, y no la naturaleza en sí misma y su orden o necesidad, que no tiene en sí nada particularmente satisfactorio o doloroso. Se excluye, pues, la interpretación “estoica” del final del libro IV de la *Ética*. Lo que confiere a nuestro ánimo serenidad y contento, incluso en caso de fracaso, es comprender las *razones* de nuestro fracaso. Por eso nos esforzaremos – en lo que concierne, al menos, a nuestra mejor parte - en perseverar en esa satisfacción, es decir, en comprender siempre más esas razones.⁹⁸²

Ahora bien, nuestra comprensión y contento son limitados. Spinoza se refiere, en este texto, al contento que puede tener aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, y no a aquella otra que se define por las ideas inadecuadas. Esta otra parte no tiene por qué alegrarse necesariamente. Spinoza reconoce, de este modo, que no podemos eliminar la tristeza de forma absoluta. De ahí la crítica al estoicismo que Spinoza realiza en las páginas que siguen a este fragmento que comentamos.

La interpretación de Matheron muestra finalmente que Spinoza recurre aquí al estoicismo como *consolatio*, y, al mismo tiempo, y una vez mostradas cuáles son las causas de que tengamos necesidad de consuelo, pone de manifiesto la respuesta ilusoria que aporta el estoicismo y, con ello, incita en el lector un deseo de acceder al tercer género de conocimiento, tal y como se presenta en el libro V de la *Ética*. En esta obra hay, pues, un momento estoico que desempeña una doble función, esto es, muestra, en primer lugar, hasta qué punto es pertinente el estoicismo y, en segundo lugar, incita a ir más allá, descubriendo algunas de sus insuficiencias.⁹⁸³

⁹⁸⁰ Séneca, Epicteto, el estoico Balbus al que se refiere Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses* se refieren a este punto (cf. Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 311.)

⁹⁸¹ “Como sabes nuestros estoicos afirman que en la naturaleza existen dos principios ; la causa y la materia. La materia yace inerte, realidad dispuesta a cualquier mutación, que estaría inactiva si nadie la moviese; en cambio, la causa, es decir, la razón, configura la materia, la transforma en el sentido que quiere; de ella produce sus diversas obras.” Séneca, *Epístolas morales...* VII, Ep. 65, 2, ed.cit., p.359; Matheron, A., “Le moment stoïcien...”, ed. cit., p. 313.

⁹⁸² *Loc. cit.*, p. 314.

⁹⁸³ *Loc. cit.*, p. 316.

También B. Carnois, en esta misma línea de interpretación, subraya el carácter limitado de la serenidad spinoziana. Spinoza nos dice al final del libro IV que en tanto que conocemos adecuadamente las cosas, hay un cierto acuerdo entre nuestro *conatus* y la Naturaleza. Sin embargo, este acuerdo deviene generalmente parcial y relativo. En primer lugar, hay que relativizar la fórmula spinoziana “*en la medida en que conocemos*, no podemos apetecer sino lo que es necesario”, poniendo el acento en el “en tanto que conocemos” y, en segundo lugar, hay que subordinarla a esta otra afirmación: en tanto que el ser es, se esfuerza en perseverar en su ser. Esto quiere decir que en tanto que somos, y no en tanto que conocemos, no podemos desear nada sino lo que aumenta la potencia de nuestro ser. En consecuencia, es ontológicamente imposible para el sabio desear siempre y absolutamente que los acontecimientos se produzcan como se producen.⁹⁸⁴ Para el sabio es metafísicamente imposible renunciar a perseverar en su ser. “Nadie –objeta Spinoza–, deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza”⁹⁸⁵ La serenidad spinoziana no es absoluta. En ello radica la distancia que separa al estoicismo del spinozismo, y que tiene que ver con dos de las críticas que directamente señala Spinoza contra los estoicos, a saber, la crítica a la tesis estoica del dominio absoluto sobre las pasiones, y así, de la posible eliminación total de la tristeza; y en segundo lugar, la crítica a la concepción estoica del suicidio del sabio.

2.6. *Meditatio mortis o meditatio vitae.*

En cuanto a lo primero, ya hemos señalado el carácter arduo, relativo y limitado de la serenidad spinoziana. Ésta es una serenidad más humana que se ve obligada a convivir con las pasiones, tanto con las alegres y como con las tristes. La cuestión de fondo es, de nuevo, la dimensión ontológica que tienen las pasiones en el planteamiento spinoziano y que no se encuentra, en igual medida, en el estoicismo clásico. Spinoza muestra que las alegrías, las tristezas y los distintos deseos forman parte de lo que somos, siempre, inevitablemente. La tristeza no se puede eliminar de forma absoluta. Ni siquiera el sabio que ha logrado enfrentarse a las dos caras de la fortuna con un ánimo equilibrado y sereno, puede decir que no hay tristeza para él. En tanto que conoce, puede alegrarse y sentir contento ante los acontecimientos del mundo, independientemente de que éstos le convengan o no. Pero en cuanto es, no puede dejar de entristecerse cuando su *conatus* y potencia se ve disminuido por estos acontecimientos contrarios a su naturaleza. Nuestra alma siempre tiene, en alguna medida, ideas inadecuadas. Sólo la mejor parte de nuestra alma puede soportar con serenidad e incluso contento, lo que es contrario a nuestros deseos de conservar y realizar el ser propio.

No obstante, esto no quiere decir que la tonalidad afectiva de la filosofía spinoziana sea más triste que la del estoicismo. Es cierto que en el estoicismo encontramos un idealismo que está ausente en el pensamiento de Spinoza. Sin embargo, lejos de lo que puede parecer, el spinozismo, más que el estoicismo, se erige como una meditación sobre la vida y no sobre la muerte. El naturalismo spinoziano es más sensual y jovial que el del estoico. Y así, llegamos de nuevo, a la cuestión de la diferente valoración que el suicidio recibe en ambas filosofías.

⁹⁸⁴ Carnois, B., "Le désir selon... ", ed. cit., p. 273.

⁹⁸⁵ E, IV, 20, schol. (Geb. II, 224)(309).

Para el sabio spinozista es imposible dejar de ser. Tal y como señala B. Carnois, en la filosofía de Spinoza existe una armonía total entre el esfuerzo por conservar el ser y el esfuerzo por realizar el ser propio, que, en el hombre, consiste en vivir según la razón. Esta armonía no se rompe en ninguna circunstancia. La armonía que puede romperse es la que tiene lugar entre los aconteceres del mundo y nuestro *conatus*, esto es, entre lo que sucede y nuestro esfuerzo por conservar y realizar el ser propio. Sin embargo, para Spinoza es metafísicamente imposible que el ser humano renuncie a vivir. Si alguien se da muerte, no lo hace en virtud de seguir los dictados de su propia naturaleza sino bajo la presión de las causas exteriores. El suicidio jamás es considerado por Spinoza un acto virtuoso. Sin embargo, en el estoicismo no hay tampoco desacuerdo entre nuestro *conatus* inicial de autoconservación y el esfuerzo por realizar el ser propio del hombre, que también ellos conciben como el vivir de acuerdo con la razón. Pero en ciertas circunstancias la armonía entre ambos se encuentra rota, y, en ese caso, el segundo deseo, es decir, el esfuerzo por realizar el ser propio, supera al primero.⁹⁸⁶ El sabio puede recurrir al suicidio cuando las circunstancias no le permiten elevarse a ese modo de existencia superior que le es impuesto por su naturaleza racional. De ahí que el suicidio pueda ser en este caso un acto natural y virtuoso. Ésta es una de las diferencias más radicales entre la ética estoica y la spinoziana. En este sentido, el mismo Spinoza expresa, en el escolio de la proposición 18 del libro IV de la *Ética*, su profundo desacuerdo con el estoicismo en esta cuestión. Y lo hace, además, reconociendo las afinidades que también existen entre su ética y la moral estoica. La virtud, arguye Spinoza “no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y puesto que todas las cosas singulares se esfuerzan por conservar su ser en virtud de las leyes de la naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza.”⁹⁸⁷

Este fragmento muestra, a modo de conclusión, cuáles son las afinidades y divergencias entre la ética estoica y la spinoziana. Spinoza encuentra dos tesis estoicas en la raíz de su ética. La primera reside en hallar el primer fundamento de la virtud y felicidad en el *conatus*; y la segunda, en concederle a esta virtud y felicidad un valor en sí que debe ser apetecido por sí mismo. Pero la tercera tesis que menciona Spinoza en este fragmento va dirigida contra el estoicismo. El suicidio es siempre un acto contranatural y jamás virtuoso.

La filosofía es siempre, para Spinoza, una meditación sobre la vida y no sobre la muerte. “Un hombre libre – escribe Spinoza en la *Ética*- en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida.”⁹⁸⁸ El naturalismo propio de la filosofía de Spinoza tiene un carácter vital, jovial y sensual sin

⁹⁸⁶ Carnois, B. “Le désir selon...”, ed. cit., p. 257.

⁹⁸⁷ E, IV, 18, schol. (Geb. II, 222) (306).

⁹⁸⁸ E, IV, 67 (Geb. II, 261) (359). P. Cristofolini ha puesto de manifiesto que con esta sentencia Spinoza no se opone sólo a la ascética religiosa cristiana, sino fundamentalmente a toda la sabiduría de los clásicos greco-romanos, con excepción de los epicúreos, para quien vivir bien significa prepararse para morir. En este sentido, se refiere a Platón, pero también a Cicerón. (cf. Cristofolini, P., *Spinoza edonista*, ed. cit., p. 80-81). Véase también el interesante estudio sobre la *meditatio vitae* en la filosofía de Spinoza y en la filosofía de Nietzsche realizado por Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid, 2005, cap. 6, pp.191-216.

parangón en el naturalismo estoico. Ambas éticas son naturalistas en la medida en que convierten a la naturaleza en su primer fundamento y añaden este nuevo término a la ecuación clásica entre razón, virtud y felicidad. Sin embargo, de la *natura* spinoziana y la *natura* estoica se extraen enseñanzas diferentes.

3.- Balance: El naturalismo estoico y el naturalismo spinoziano.

El propósito de este apéndice residía, tal y como explicamos en la introducción, en reconstruir, al menos parcialmente, las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano. En este sentido, una de las tesis fundamentales que hemos defendido es que el estoicismo es una de las fuentes principales del naturalismo de Spinoza, y especialmente, de su teoría de las pasiones. Así tuvimos ocasión de comprobarlo a través de la obra de Descartes, al que tan bien conocía Spinoza, y a través de las referencias explícitas al estoicismo que se hallan en la obra de Spinoza.

Estas referencias explícitas son, en su mayor parte, críticas, y, también, en general, se refieren al estoicismo tardío y, especialmente, a Séneca. En este sentido, hemos hecho hincapié sobre todo en tres de estas referencias: la crítica a la concepción estoica del alma y de su inmortalidad que aparece en el TIE; la crítica a la concepción estoica del suicidio del sabio, tal y como la expone Spinoza en el libro IV de la *Ética*; y, especialmente, la crítica a la concepción y terapia estoica de las pasiones, que aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*. Estas referencias nos permiten concluir que, aunque Spinoza no tuviese un conocimiento muy preciso y detallado del estoicismo, sí que conoce algunos de sus tópicos fundamentales y discute explícita o implícitamente con él cuestiones tan importantes como las que atañen a la ética de las pasiones.

En este sentido, también hemos intentado mostrar cuáles son los tópicos estoicos con los que la filosofía de Spinoza discute, o bien para apoyar sus propias tesis, o bien para deslindar y precisar su propia posición ante ciertos problemas determinados. En nuestra exposición, hemos seguido un hilo argumentativo similar a la estructura de la *Ética*, pues creemos que ésta representa también la propia forma de razonar del estoico. De este modo, hemos hecho referencia, en primer lugar, a las cuestiones ontológicas; en segundo lugar, a la de teoría de las pasiones; y en tercer lugar, a la ética. En estos tres ámbitos, se ha intentado poner de manifiesto que entre Spinoza y el estoicismo hay importantes afinidades que conviven con diferencias igualmente significativas. En cuanto a las afinidades, queremos incidir ahora en la actitud naturalista que tanto en ontología como en ética ambos mantienen. En cuanto a las diferencias, se refieren, sobre todo, al carácter de este naturalismo y a su alcance o nivel de desarrollo. ¿Alcanza el naturalismo a la teoría de las pasiones? Ésta es una de las preguntas principales que hemos tratado de responder aquí. En cuanto a la ontología, hay una tesis muy importante que comparten Spinoza y el estoicismo y que muestra el carácter naturalista de ambos. La expresión *Deus sive Natura* es común en ambos. Ambas ontologías son ontologías de la inmanencia que rechazan cualquier instancia trascendente o sobrenatural. Ahora bien, aunque el concepto de naturaleza es fundamental en ambos, en puntos esenciales la naturaleza estoica es diferente de la *natura* spinoziana. Aquélla tiene un carácter teleológico y amable, totalmente ausente de la naturaleza sin finalidad y amoral de Spinoza. Estas diferencias en sus ontologías conllevan diferencias en sus respectivas éticas, puesto que ambos piensan que la ontología y la ética están estrictamente vinculadas.

También la ética estoica como la spinoziana es naturalista en la medida en que insta a secundar la naturaleza y no a coartarla. Hemos hecho hincapié así en un tópico compartido por el estoicismo y el spinozismo que tiene que ver con la ecuación clásica entre la razón, la virtud y la felicidad, a la que ambos añaden otros dos elementos igualmente importantes: la naturaleza y, vinculada con ella, el *conatus*. Ambas éticas apelan a vivir según la naturaleza, esto es, según la razón. Razón y naturaleza son dos conceptos fundamentales en sus éticas. Sin embargo, a partir de aquí las diferencias comienzan, porque para Spinoza nuestra naturaleza está hecha también de pasiones y para el estoicismo no, o, al menos, no del mismo modo.

Tanto Spinoza como los estoicos mantienen una concepción cognitiva y normativa de las pasiones. Para ambos las pasiones son juicios de la razón o ideas de la imaginación, que atribuyen un alto valor a los bienes externos que no están en nuestro poder. Sin embargo, para Spinoza en estas ideas puede haber, al menos, parte de verdad; mientras que para el estoicismo las pasiones son juicios falsos, es decir, juicios que hace una razón desviada que atribuye inadecuadamente valor moral a los bienes externos o las ventajas naturales. Por eso el estoicismo insta a extirpar las pasiones o a dominarlas de un modo absoluto; mientras que Spinoza insta a encauzarlas en el sentido de la razón, en la medida de las posibilidades y fuerzas de ésta. De ahí la crítica que Spinoza expone en el libro V de la *Ética* a la terapia de las pasiones del estoicismo. Para Spinoza las pasiones tienen una relevancia moral que no tienen en el estoicismo. Lo bueno es aquello que nos reporta alegría. Necesitamos la fuerza de las pasiones alegres para que la razón pueda trabajar. El conocimiento es condición necesaria, pero no suficiente para lograr ser virtuosos, felices y libres.

Esta relevancia moral, además, se complementa con la dimensión ontológica que, en la filosofía de Spinoza, adquieren las pasiones. De este modo, no es sólo que no debemos eliminar las pasiones, sino que no podemos hacerlo. Las pasiones forman parte de lo que somos como modos finitos, como partes de la naturaleza, que siempre están en relación con otras partes. Y esto será así siempre. No se puede acabar absolutamente ni con el deseo, ni con la alegría, ni con la tristeza. Ya vimos a propósito de esta cuestión, cómo la serenidad spinoziana convive con las pasiones, a diferencia de la serenidad estoica. El estoicismo es más idealista y cree que es posible acabar con la tristeza. El sabio estoico se caracteriza por su autosuficiencia y por su ausencia de pasiones. Es cierto que este tópico del estoicismo más ortodoxo se va matizando con el tiempo, hasta el punto de que los estoicos reconocen que el sabio no se define por su insensibilidad sino por tener buenas afecciones que son consistentes con la razón.

En este sentido, también el estoicismo, como la propia filosofía de Spinoza, va evolucionando hacia posiciones cada vez más naturalistas. Hay, pues, un momento en el que la afinidad entre ellas es grande. De este modo, no parece arriesgado afirmar que el estoicismo tardío tuvo una importante influencia en las obras de juventud de Spinoza. Hay algunos paralelismos y préstamos entre las primeras obras de Spinoza y las tesis propias del estoicismo más tardío de Séneca. Sin embargo, la filosofía de Spinoza va evolucionando hacia posiciones más plenamente naturalistas, de modo que la *Ética* marca ya una distancia mayor con respecto a este estoicismo menos radical. En esta obra podemos encontrar ya la filosofía más propia, genuina y original de Spinoza. Su naturalismo está más desarrollado. En ella se concede a las pasiones una categoría ontológica y un valor ético mayor que el que está dispuesto a conceder el estoico menos ortodoxo que podamos imaginar. De este modo, la mayoría de los intérpretes coinciden en poner de manifiesto que, a pesar de que los estoicos distinguieran la *eupátheia* de la pasión

mórbida, y reconocieran que la sabiduría puede ir acompañada de estas buenas afecciones, la valoración de las pasiones por parte de Spinoza es más positiva. Y ello porque en la *Ética* se demuestra, en un sentido más radical que el que pudieron pensar los estoicos, que sin finitud, es decir, sin vulnerabilidad, sin padecimiento, y, en definitiva, sin pasión, no hay valor humano posible.⁹⁸⁹

Y a pesar de las diferencias, queremos finalizar volviendo a poner de manifiesto lo que para nosotros es una afinidad fundamental entre ambas filosofías: su naturalismo. En ese sentido, un estudio que, como el nuestro, se proponga determinar cuáles son las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano debe tener en cuenta al estoicismo como una de sus principales fuentes. La asimilación que ambos plantearon entre Dios y la Naturaleza, y su defensa de la inmanencia, son muestra de la actitud naturalista propia de su pensamiento. Desde esta ontología naturalista pensaron la ética, de forma que en la naturaleza hallaron uno de los pilares fundamentales de sus respectivas propuestas morales. Ni el estoicismo, ni el spinozismo necesitaron apelar a instancia trascendente alguna para pensar la virtud, la felicidad y la libertad. El fundamento de éstas se hallaba en el *conatus*. Sus éticas instaron a secundar la naturaleza, en lugar de contrariarla. Ambos quisieron “hallar la charnela donde nuestra voluntad se articula con el destino, donde la disciplina secunda a la naturaleza en vez de frenarla.”⁹⁹⁰ Y por eso ambos plantearon ciertas dificultades y malestares para las filosofías de la trascendencia, judías y cristianas, propias del Medievo.⁹⁹¹ De este modo, el fondo naturalista común que Spinoza comparte con el estoicismo hace que su pensamiento esté mucho más próximo a las tesis estoicas y, en general, a la filosofía antigua greco-romana, que a las filosofías de la trascendencia, de carácter judeo-cristiano que, sin embargo, Spinoza conocía mucho mejor.⁹⁹²

En este sentido, son relevantes ciertas afirmaciones que aparecen en la correspondencia entre Spinoza y ciertos “representantes” de la Iglesia católica. Así, en la carta que dirige A. Burgh a Spinoza en septiembre de 1675, puede verse cómo el cristianismo interpretó el spinozismo y por qué entre ellos nunca hubo una buena sintonía. La carta de A. Burgh pone como valores la humildad y el arrepentimiento, y desde ellos, acusa a Spinoza de ateo y de “pervertir a otros”, instándole a que deje de hacerlo, a que sea humilde, se arrepienta y rectifique.⁹⁹³ También la carta que le dirige a Spinoza N. Stensen en ese mismo año, está en la misma línea de la de Burgh, aunque su tono es más matizado. Desde el cristianismo de Stensen la filosofía de Spinoza se concibe críticamente como “una religión del cuerpo y no del alma.” Spinoza encierra todos los bienes del hombre en

⁹⁸⁹ M. Nussbaum señala, en este sentido, las incoherencias de la terapia naturalista del miedo a la muerte que proponen Epicuro y Lucrecio. Y, en este sentido, señala que erradicar el miedo a la muerte, como ellos pretenden, y “la eliminación de toda finitud en general y de la mortalidad en particular, no significaría tanto hacer que esos valores [humanos] sobrevivieran eternamente como provocar la muerte del valor tal y como lo conocemos.” Nussbaum, M., *op.cit.*, p. 287.

⁹⁹⁰ Yourcenar, M., *Memorias de Adriano*, ed. cit., p. 53. M. Yourcenar se documentó extraordinariamente bien para escribir esta novela, de modo que sus afirmaciones acerca de Adriano se realizan desde un muy buen conocimiento del estoicismo.

⁹⁹¹ A. Long señala, en este sentido, que el estoicismo era pagano y el cristianismo aborrecía lo pagano. Y ello aunque el cristianismo pretendiera extraer del estoicismo aquellos preceptos sobre el deber y la humanidad que le parecían innegables. (cf. Long, A. *Filosofía helenística...*, ed. cit., p. 111).

⁹⁹² Esta tesis se refiere también a la escolástica, que Spinoza entendía como filosofía de la trascendencia, como muestra este fragmento del KV. “Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios. También los tomistas han entendido por la misma a Dios; pero su naturaleza naturante era un ser (así lo llamaban) aparte de todas las sustancias.” KV, I, cap. 8, (Geb. I, 47) (92-93).

⁹⁹³ Ep. 67 (Geb. IV, 285) (359).

los bienes del cuerpo. Pero la vida de cualquier hombre contaminado por el pecado se divide en cuatro grados y precisamente el primer grado es el de la muerte del alma, que está enterrada entre los placeres perecederos del cuerpo.⁹⁹⁴ En definitiva, lo que aquí hemos destacado positivamente como rasgos de la actitud naturalista propia de la filosofía de Spinoza se ve muy críticamente desde el cristianismo como un signo de ateísmo⁹⁹⁵.

Con reproches y dificultades similares se encontró el estoicismo cuando tuvo que enfrentarse con estas filosofías de la trascendencia. Así lo muestran la mayoría de los estudios sobre la influencia del estoicismo en épocas posteriores a su auge. En este sentido, M. Pohlenz ha puesto de manifiesto que las mayores dificultades para la permanencia del estoicismo tuvieron lugar en la Edad Media. De este modo, a pesar de que la teoría estoica se vuelve familiar en occidente gracias a la reelaboración que del *De officiis* ciceroniano hace San Ambrosio, y de que se intenta ver a Séneca como un guía espiritual y un cristiano oculto, e incluso a pesar de que un gran número de ideas estoicas confluyen en la patrística a través del cristianismo más antiguo, el espíritu de la *Stoa* estaba dirigido a un mundo demasiado diferente del espíritu del Medioevo, totalmente abierto a lo trascendente, de modo que el estoicismo no pudo ejercer un influjo real sobre la interioridad de los hombres de esa época.⁹⁹⁶

En este mismo sentido, es relevante lo que dice E. Cassirer sobre lo que él considera una diferencia irreductible entre el ideal del hombre estoico y el cristiano. “La teoría estoica y la cristiana del hombre – observa – no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevera en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo con toda su fuerza.”⁹⁹⁷

Sin embargo, tanto en el Renacimiento como en la Modernidad el estoicismo encuentra más vías para expresarse. En este sentido, en el estudio antes citado de M. Pohlenz, se pone de manifiesto que en el Renacimiento se plantea de otra manera la relación del hombre con el mundo y la naturaleza, y se elige como guía precisamente a la Antigüedad. Las máximas de Séneca irradiaban una luz y un calor que conquistaban el corazón y la inteligencia de los hombres del Renacimiento. Petrarca exaltó con acento conmovedor los escritos de Cicerón, porque no sólo contaban una extraordinaria doctrina, sino que también estaban llenos de puro entusiasmo.⁹⁹⁸ También en la Modernidad el estoicismo tuvo gran influencia. Éste deviene una fuerza viva, que no sólo interesaba por

⁹⁹⁴ Ep. 67A (Geb. IV, 297) (374).

⁹⁹⁵ En este sentido, véase el excelente trabajo de M. L. De la Cámara sobre el sermón del teólogo anglicano S. Clarke, pronunciado en el año 1704, en el que Spinoza es coronado como “el patrono del ateísmo más famoso de nuestro tiempo” (De la Cámara, M. L., “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario”, *Cuadernos del seminario Spinoza*, XI (2000), pp.1-25).

⁹⁹⁶ Pohlenz, M., *op. cit.*, pp. 978-979. También en esta misma línea de interpretación se pregunta M. Vegetti por las razones de las discontinuidades que se han manifestado en la fenomenología del material pasional y de las estrategias terapéuticas del estoicismo y sitúa la línea de fractura al nivel de la formación de la sociedad medieval. (cf. Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, ed. cit., p. 92).

⁹⁹⁷ Cassirer, E., *Antropología filosófica*. FCE, México, 1983, pp.25-26.

⁹⁹⁸ Cf. Pohlenz, M., *op. cit.*, p. 979-980.

los conocimientos útiles que suministraba, sino también por haber anticipado en una formulación clásica lo que el espíritu moderno consideraba esencial y decisivo. De este modo, ciertas ideas estoicas, como por ejemplo, la fe en la autonomía moral del hombre y la convicción de que está destinado por naturaleza a organizar su vida con plena conciencia y según los dictados de la razón, y que en la razón debe ser buscada no sólo la virtud, sino también la felicidad, fueron, pues, desarrolladas por Descartes y Spinoza, aun cuando su ética partiera de premisas especulativas diferentes.⁹⁹⁹

En conclusión, el pensamiento estoico tiene, pues, mayores dificultades para encajar en el espíritu y la sociedad medieval que en la renacentista. El estoicismo, así como la cultura antigua en general, recobra su esplendor en el Renacimiento. Y también la Modernidad humanista, a la que pertenece Spinoza, fija su atención en él.¹⁰⁰⁰ La disputa se produce, pues, entre las filosofías naturalistas o de la inmanencia, propias del estoicismo, del Renacimiento y de la Modernidad humanista, y las filosofías antinaturalistas o de la trascendencia, más afines al espíritu del Medioevo. Spinoza, aunque conoce mejor éstas últimas, puesto que tiene un conocimiento pormenorizado de la Biblia y de la tradición judeo-cristiana, está más próximo a la Antigüedad greco-latina y, en concreto, al estoicismo, con el que, a pesar de las diferencias indicadas, guarda una afinidad fundamental: su actitud naturalista.

Esta filiación la deja patente el propio Spinoza en la carta que le dirige a H. Oldenburg en 1675. Spinoza se expresa así sobre lo que él considera algunos puntos fundamentales de su filosofía. “Respecto al primero- escribe- a saber, Dios y la Naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aun más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número.”¹⁰⁰¹

En definitiva, una investigación que, como la nuestra, tenga como finalidad reconstruir las fuentes clásicas de la filosofía naturalista de Spinoza, ha de considerar el estoicismo como una de las fuentes fundamentales del naturalismo spinoziano y de su teoría de las pasiones.

⁹⁹⁹ *Loc. cit.*, p. 988.

¹⁰⁰⁰ Seguimos aquí la tesis de Hardt y Negri, ya mencionada en el capítulo anterior, y de acuerdo con la cual la Modernidad no es un proceso unitario, sino que presenta modos diferentes. El primero de estos modos es un proceso revolucionario radical que declara la inmanencia como nuevo paradigma del mundo y de la vida. Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos. Sin embargo, hay otro segundo modo de expresión de la Modernidad, que apela al poder trascendente constituido contra el poder inmanente constitutivo, y así, al orden contra el deseo. En medio de una y otra Modernidad, se halla la filosofía de la inmanencia de Spinoza. Ésta renueva los esplendores del humanismo revolucionario, al poner a la humanidad y a la naturaleza en la posición de Dios, al transformar el mundo en un territorio de práctica, y al afirmar la democracia de la multitud como la forma absoluta de la política. (cf. Hardt M. & Negri, A., *Imperio*, ed. cit., pp. 78-84, especialmente pp. 81 y 84)

¹⁰⁰¹ Ep. 73 (Geb. IV, 307) (387).

CONCLUSIONES

El propósito principal que perseguimos en este estudio fue dilucidar la trabazón entre ser y valor a partir de dos conceptos: el de naturalismo, que no usa propiamente Spinoza, y el de pasión. Ahora quisiéramos centrarnos en la respuesta, que a partir de la filosofía de Spinoza, podemos dar a esta pregunta inicial sobre la relación entre ontología y ética.

I. Tanto en el naturalismo que es propio de la filosofía de Spinoza, como en el concepto de pasión que ésta elabora, hemos distinguido un aspecto ontológico y otro ético. Tanto en ontología como en ética, así como en teoría de las pasiones, la naturaleza tiene una importancia fundamental en la filosofía de Spinoza. La ontología de Spinoza, tal y como ésta es presentada en los libros I y II de la *Ética*, es naturalista porque mantiene que lo real es Naturaleza. Podría objetarse que más que Naturaleza, lo real es Dios, o es Sustancia. Pero una vez abordada la disputa entre naturalismo y panteísmo, ya hemos mostrado por qué pensamos que es el término “Naturaleza” el que expresa de manera más completa lo real spinoziano. A diferencia de Dios, que es lo real en tanto infinito, *causa sui*, libre, etc., pero no *es*, propiamente, lo real en tanto finito, compelido, etc. aunque se exprese en ello, la Naturaleza es también lo real en tanto modo, esto es, es también aquel otro aspecto de lo real que no es necesariamente infinito, que no es de existencia necesaria, ni causa de sí mismo, que es heterónimo, pasional, etc.. Es el término “Naturaleza” el que elige Spinoza para expresar, adjetivando este nombre, los dos aspectos que se pueden distinguir en la realidad.

Además, hemos mostrado que el naturalismo ontológico propio de la filosofía de Spinoza se caracteriza por su dinamismo y ciertos elementos materialistas. La repetida afirmación de Spinoza según la cual la potencia de existir y de obrar es la esencia de la Naturaleza nos ayudó a probar lo primero; la consideración de la Extensión como atributo divino con igual dignidad ontológica que el Pensamiento, lo segundo. Pero lo que queremos subrayar aquí es que en virtud de estas dos características, la ontología naturalista de Spinoza establece y satisface las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una reflexión ontológica sobre la pasión. La ontología naturalista de Spinoza es una ontología de la pasión, aunque es sólo regional porque la pasión es un elemento ineliminable de esa parte del ser que es el hombre, y nunca general o absoluta, porque es imposible que Dios padezca. La pasión no es, pues, el Ser, pero sí es un modo suyo, un modo finito, humano, de ser.

Desde estas coordenadas ontológicas y por tanto, desde la importancia ontológica que tiene la naturaleza, se deriva que ésta es igualmente una instancia relevante en ética. También la ética de Spinoza es naturalista, y ello en un doble sentido. En primer lugar, la ética de Spinoza es naturalista porque la razón no pide nada que sea contrario a la naturaleza, de modo que la moral que resulta de su esfuerzo secunda a la naturaleza en lugar de contrariarla. La ética, tal es la enseñanza de Spinoza, no debe entenderse como contranaturaleza, es decir, no debe entenderse como dirigida a cercenar la parte pasional de la naturaleza del hombre. Las pasiones no deben, ni pueden ser eliminadas, sino sólo ordenadas para aprovechar su fuerza en el sentido de la razón. Todo deber ser impuesto desde fuera, es decir, olvidado de nuestra naturaleza real, transida de pasiones, es inútil y, en realidad, imposible.

El otro sentido del naturalismo está vinculado con la corrección, o el desengaño, de un prejuicio o ilusión, a saber, el del teleologismo y el antropomorfismo de la Naturaleza, en virtud del cual el Bien y el Mal se consideran propiedades de la naturaleza en sí misma. Sin embargo, Spinoza señala que el bien y el mal no son otra cosa sino modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, es decir, el bien y el mal tienen por objeto la relación que nosotros mantenemos con la naturaleza y no la naturaleza en sí misma. Desde el punto de vista de la *Natura naturans*, no hay bien ni mal alguno, porque en ella todo ocurre con necesidad e independientemente de los dictados de nuestra utilidad. Ahora bien, desde el punto de vista de la *Natura Naturata*, es decir, de los modos, y especialmente del hombre, no todo está bien como está. Cuando no consideramos las cosas en sí mismas, sino en relación con ese modo finito que es el hombre, tiene sentido hablar de lo bueno y de lo malo. De este modo, Spinoza muestra que la ética no es posible para Dios, sino sólo para el hombre, y ello significa que no hay ética sin finitud, sin vulnerabilidad, sin la capacidad para afectar y dejarse afectar, sin padecimiento y, en definitiva, sin pasión. Éste es el segundo sentido que tiene el naturalismo práctico en la filosofía de Spinoza.

Asimismo a partir del concepto de pasión podemos comprender cómo el ser y el valor están trabados en la filosofía de Spinoza, pues de igual forma que el naturalismo, las pasiones tienen una doble dimensión ontológica y ética. En cuanto a lo primero, la dimensión ontológica de las pasiones es tal que Spinoza no duda en afirmar que el deseo es la esencia del hombre. Por otra parte, la alegría y la tristeza son también modos de ser, modos finitos y humanos de ser. En concreto, la alegría y la tristeza son variaciones, en el plano de la existencia, del *conatus* o grado de potencia o deseo que somos en esencia. La alegría es deseo favorecido, potencia aumentada, esfuerzo por ser o *conatus* desplegado; la tristeza, en cambio, deseo frustrado, potencia disminuida, esfuerzo por ser o *conatus* coartado. La contrapartida ética de esta dimensión ontológica del deseo, la alegría y la tristeza y, especialmente de este aumento o disminución de potencia o *conatus* que suponen la alegría y la tristeza respectivamente, es tal que Spinoza define lo bueno como todo género de alegría y cuanto a ella conduce; y lo malo, como todo género de tristeza y todo cuanto la causa.

Además, podemos mostrar, de otra manera, la afinidad fundamental que hay entre ontología y ética a través del vínculo tan estrecho que hay entre finitud y pasión. A veces Spinoza se refiere a este vínculo indirectamente, como cuando en virtud de la infinitud de Dios, afirma que es imposible que éste padezca. Otras veces, demuestra este vínculo directamente, como cuando en virtud de la condición finita del hombre, de su ser parte de la Naturaleza y nunca el Todo, concluye que el hombre siempre está sometido en algún grado a las pasiones. La contrapartida ética de esta dimensión ontológica concedida a la finitud, es precisamente esa afirmación naturalista antes expresada, a saber, que la ética no es posible sin finitud, y, por tanto, sin pasión, de modo que no hay ética posible para la Sustancia sino sólo para el hombre.

II. Pero aún hay otra forma de ver el nexo que Spinoza establece entre ontología y ética y es precisamente a través del vínculo entre naturalismo y pasión que se halla en su filosofía.

La afectividad es un puente entre la ontología y la ética; y la teoría de las pasiones, un puente entre el naturalismo ontológico y el naturalismo práctico. Especialmente en relación con el naturalismo práctico, ya observamos que éste encuentra su base en la teoría

de las pasiones de Spinoza, lo cual, nos sirvió, a su vez, para sortear los problemas de ciertas interpretaciones reduccionistas del naturalismo ético de Spinoza.

Pero fue, sin embargo, nuestra lectura comparada de las distintas obras de Spinoza la que nos llevó a poner de manifiesto de forma más clara qué relación existe entre naturalismo y pasión en su filosofía. De este modo, el papel ontológico y ético que en las distintas obras de Spinoza se concedía a las pasiones nos permitió determinar que hay un naturalismo creciente en el *corpus* spinoziano. En todas las obras de Spinoza podemos hallar una actitud naturalista, porque todas reconocen la dimensión ontológica y ética que tienen las pasiones. E igualmente cuando observamos diferencias entre el naturalismo incipiente de las primeras obras y el naturalismo más desarrollado y coherente de las obras de madurez, lo hicimos en función del mayor estatuto ontológico y mayor relevancia que para la ética y la política se concede a las pasiones en éstas. La evolución del pensamiento de Spinoza, en este sentido, va dirigida hacia un naturalismo creciente, lo que significa que la pasión adquiere una importancia ontológica y ético-política esencial al final de su vida. Así podemos verlo en el *Tratado Político* que es, junto con la *Ética*, la obra más coherente y plenamente naturalista de la filosofía de Spinoza.

En conclusión, el naturalismo spinoziano concede un estatuto ontológico y un valor ético fundamental a las pasiones, y con ellas, a lo finito. Este vínculo entre naturalismo y pasión tiene su fundamento en la tesis spinoziana de acuerdo con la cual las pasiones son cosas naturales que no se oponen por definición a la razón. Las pasiones y los afectos tienen una condición natural y por ello son modos de ser y partes constitutivas de la virtud, felicidad y libertad spinozistas, es decir, en función del carácter natural de las pasiones, el naturalismo está obligado a otorgarles cierto estatuto ontológico y cierta relevancia ética. Naturalismo y pasión son como el haz y el envés de la filosofía de Spinoza. Podemos determinar en qué sentido hay naturalismo en ella a través del papel ontológico y ético que se concede a las pasiones; y a su vez, la afirmación naturalista de acuerdo con la cual las pasiones son cosas naturales es lo que compromete a Spinoza a otorgarles un determinado estatuto ontológico y una determinada relevancia ética. Este nexo entre naturalismo y pasión es una de las características propias de la filosofía de Spinoza.

No obstante, también hay ciertos elementos antinaturalistas en la filosofía de Spinoza. Hemos señalado que la evolución del pensamiento de Spinoza hacia un naturalismo creciente se refleja en el transcurrir de las partes de la *Ética*. Sin embargo, el libro V y sus tesis acerca de la eternidad del alma plantean un problema para la interpretación naturalista, pues si esta eternidad supone una erradicación absoluta de las pasiones, como a veces parece querer decir Spinoza, se les niega el estatuto ontológico y el valor moral que antes se le ha atribuido, y con ello se pierde el compromiso que según hemos dicho caracteriza al naturalismo spinoziano. Sin embargo, tal y como hemos tratado de argumentar, la capacidad del cuerpo para experimentar alegrías sobre todo activas, resulta fundamental para tener un alma cuya mayor parte es eterna. Además, la eternidad del alma a la que se refiere Spinoza es sólo parcial, de modo que siempre hay otra parte del alma que inevitablemente padece en alguna medida. En lo que respecta a la dimensión práctica, tampoco la eternidad spinoziana implica una condena moral de lo afectivo, pues aunque no supiésemos que somos eternos, la moral y la religión, según señala Spinoza en este mismo libro V, siguen teniendo sentido.

No obstante, somos conscientes de que aquí se hallan los mayores problemas para la interpretación naturalista. De este modo, toda la argumentación esgrimida para mostrar que la afectividad activa es un elemento constitutivo de la eternidad del alma se basa en la

tesis de que el amor intelectual de Dios, referido sólo al alma, es un afecto eterno. Sin embargo, esto entraña una dificultad añadida y es que el concepto de afectividad se transforma hasta el punto de que se pierde el vínculo tan estrecho que con la finitud guarda. Recurrimos, entonces, al sentimiento de eternidad, que tiene lugar sobre el fondo del sentimiento de finitud, en un intento de volver coherente la concepción de los afectos que Spinoza expone a lo largo de todos los libros de la *Ética*. Pero, como decimos, en esta cuestión se hallan los desafíos más inmediatos que debe afrontar la investigación posterior.

III. En último lugar, quisiéramos referirnos a nuestro propósito de reconstruir las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano y así de su teoría de las pasiones. Y ello porque al confrontar a Spinoza con el estoicismo, hallamos lo más genuino del vínculo que Spinoza traza entre ontología y ética, y que tiene que ver precisamente con el nexo que hay en su filosofía entre naturalismo y pasión.

Tras analizar las referencias explícitas e implícitas al estoicismo que se hallan en la obra de Spinoza, y especialmente la crítica a la concepción y terapia estoicas de las pasiones que aparece en el prefacio del libro V de la *Ética*, concluimos que, aunque Spinoza no tuviese un conocimiento muy preciso y detallado del estoicismo, sí que conoce algunos de sus tópicos fundamentales y discute directamente con él cuestiones que atañen directamente a su teoría de las pasiones, de modo que puede decirse que el estoicismo es una de las principales fuentes clásicas de la filosofía naturalista de Spinoza.

No fue ésta, sin embargo, la hipótesis de la que partimos. En este sentido, tenemos que reconocer que la filosofía de Spinoza nos ha servido para corregir un prejuicio, esto es, nuestra idea inicial de que el estoicismo era una filosofía antinaturalista y, por tanto, que Spinoza era fundamentalmente un pensador antiestoico. La lectura de ciertos textos estoicos, aunque parcial, puesto que su finalidad era reconstruir las fuentes clásicas del naturalismo spinoziano, nos ha permitido comprender que también en el estoicismo hay cierta actitud naturalista y que, en este sentido, Spinoza es mucho más afín a la filosofía estoica, y a la Antigüedad clásica en general, que a las filosofías antinaturalistas o de la trascendencia, de carácter judeo-cristiano, que, sin embargo, Spinoza conocía mucho mejor.

Al igual que en la filosofía de Spinoza, los estoicos establecieron un vínculo muy estrecho entre ontología y ética a través del concepto de naturaleza, que es fundamental en los dos ámbitos. También la ontología y la ética estoicas son naturalistas. Sin embargo, tras este fondo naturalista común, hay también diferencias importantes entre el naturalismo estoico y el naturalismo spinoziano que derivan precisamente del diferente concepto de naturaleza que ambos tienen.

Según el estoicismo, las pasiones no son cosas naturales, y, por tanto, no puede concedérseles estatuto ontológico ni valor ético alguno. Las pasiones son enfermedades del alma, juicios de una razón desviada, y por tanto, el único tratamiento posible ante ella es la extirpación. Los estoicos incurrirían así en ese largo error de la historia de la filosofía que Spinoza criticaba en el prefacio del libro III de la *Ética*. No obstante, esta acusación no es válida para cualquier forma de estoicismo. De este modo, también el estoicismo va evolucionando hacia posiciones más naturalistas, de modo que el estoicismo tardío está dispuesto a abrir al menos la posibilidad para conceder un valor ético y cierta dimensión ontológica a las pasiones. Así pues, si pensamos en el ideal del sabio que este estoicismo ofrece, ya no se caracteriza tanto por la impasibilidad absoluta, sino que el sabio estoico

puede tener buenas emociones consistentes con la recta razón. De este modo, el estoicismo tardío matiza su posición con respecto a las pasiones, y ello hace muy probable que haya tenido una gran influencia sobre las obras de juventud de Spinoza. Esto es cierto especialmente si pensamos en la filosofía de Séneca. No obstante, las obras de madurez de Spinoza suponen una distancia mayor incluso con respecto a este estoicismo más laxo. En la *Ética* de Spinoza las pasiones tienen una categoría ontológica y un valor ético mayor que el que está dispuesto a conceder el estoico menos ortodoxo. Y ello porque en la *Ética* se demuestra, en un sentido más radical que el que pudieron concebir los estoicos, que sin finitud, es decir, sin vulnerabilidad, sin padecimiento, y en definitiva, sin pasión, no hay vida ni valor humano posible. El naturalismo de las obras de madurez de Spinoza es mucho más profundo que el naturalismo estoico.

Así pues, tras esta reconstrucción de las fuentes del naturalismo spinoziano podemos ver precisamente qué es lo más propio o genuino de éste, a saber, su grado de compromiso con el estatuto ontológico y el valor ético de las pasiones y, de este modo, con la dimensión ontológica y ética de lo finito. El nexo entre ser y valor o entre ontología y ética que se halla en la filosofía de Spinoza tiene una base tan firme que puede expresarse a través de estos dos conceptos, naturalismo y pasión, y de la relación entre ambos.

Hemos podido, pues, sacar a la luz lo más propio de la filosofía de Spinoza, investigando acerca de sus fuentes. En este sentido, el estudio que aquí presentamos en forma de apéndice sobre las relaciones entre Spinoza y el estoicismo tiene como objetivo iniciar y alentar las investigaciones posteriores, del todo necesarias, en un tema que consideramos fundamental: la presencia de la Antigüedad greco-romana en la filosofía de Spinoza.

CONCLUSIONI

Lo scopo principale di questo studio è stato quello di chiarire la relazione fra essere e valore partendo da due concetti: quello di naturalismo, non proprio utilizzato da Spinoza, e quello di passione. Adesso vorremmo concentrarci sulla risposta che, partendo dalla filosofia di Spinoza, possiamo dare a questa domanda iniziale sulla relazione tra ontologia ed etica.

I. Abbiamo distinto un aspetto ontologico e un altro etico sia nel naturalismo che è proprio della filosofia di Spinoza sia nel concetto della passione che questa elabora. Tanto nell'ontologia quanto nell'etica, così come nella teoria delle passioni, la natura ha un'importanza fondamentale nella filosofia di Spinoza. L'ontologia di Spinoza, così come questa è presentata nel primo e nel secondo libro dell'*Etica*, è naturalista perché sostiene che la realtà è Natura. Si potrebbe obiettare che il reale più che essere Natura è Dio o Sostanza. Ma una volta iniziata la disputa fra naturalismo e panteismo, abbiamo già mostrato perché pensiamo che il termine "Natura" sia quello che esprime in modo più completo il reale spinoziano. A differenza di Dio, che è il reale in quanto infinito, *causa sui*, libero ecc., ma non è propriamente irreali in quanto finito, obbligato ecc., anche se si esprime in esso, la Natura è ugualmente reale in quanto modo, cioè è anche quell'altro aspetto del reale che non è necessariamente infinito, che non è di esistenza necessaria, né causa di se stesso, che è eteronomo, passionale, etc. È il termine "Natura" quello che sceglie Spinoza per esprimere, aggettivando questo nome, i due aspetti che si possono distinguere nella realtà.

Inoltre abbiamo mostrato che il naturalismo ontologico proprio della filosofia di Spinoza si caratterizza per il suo dinamismo e per alcuni elementi materialisti. Ma quello che vogliamo sottolineare qua è che, in virtù di queste due caratteristiche, l'ontologia naturalista di Spinoza stabilisce e soddisfa le condizioni di possibilità per lo sviluppo di una riflessione ontologica sulla passione. L'ontologia naturalista di Spinoza è un'ontologia della passione, anche se è solo parziale perché la passione è un elemento insopprimibile di questa parte dell'essere che è l'uomo e mai generale o assoluta, perché è impossibile che Dio soffra. La passione non è dunque l'Essere, ma è invece un suo modo finito, umano, di essere.

Da queste coordinate ontologiche, e pertanto dall'importanza ontologica che ha la natura, si deduce che questa sia ugualmente un'istanza rilevante nell'etica. Anche l'etica di Spinoza è naturalista, in un duplice senso. In primo luogo l'etica di Spinoza è naturalista perché la ragione non richiede niente che sia contrario alla natura, di modo che la morale che risulta dal suo sforzo asseconda la natura anziché contrariarla. L'etica, secondo l'insegnamento di Spinoza, non deve intendersi come contro natura, cioè non si deve intendere come diretta a diminuire la parte razionale della natura dell'uomo. Le passioni non devono né possono essere eliminate, ma esclusivamente ordinate per sfruttare la loro forza seguendo la ragione. Tutto il dover essere imposto da fuori, dimenticandoci della nostra natura reale è inutile e in realtà impossibile.

L'altro aspetto del naturalismo è vincolato alla correzione di un pregiudizio o illusione, cioè quello del teleologismo e dell'antropomorfismo della Natura, in virtù del quale il Bene e il Male si considerano proprietà della Natura stessa. Tuttavia Spinoza

segnala che il bene e il male non sono altro che modi di immaginare; il bene e il male hanno cioè per oggetto la relazione che noi manteniamo con la natura e non la natura in se stessa. Dal punto di vista della *Natura naturans* non c'è nessun bene né male perché in essa tutto accade per necessità e indipendentemente dai dettami dei nostri bisogni. Dal punto di vista della *Natura Naturata*, ossia dei modi e specialmente dell'uomo, non tutto va bene com'è. Quando non consideriamo le cose in se stesse, ma in relazione con quel modo finito che è l'uomo, ha senso parlare del buono e del cattivo. In questo modo Spinoza mostra che l'etica non è possibile per Dio, ma solo per l'uomo e questo significa che non c'è etica senza finitezza, senza vulnerabilità, senza la capacità di colpire o lasciarsi colpire, senza sofferenza e in definitiva senza passione. Questo è il secondo senso che ha il naturalismo pratico nella filosofia di Spinoza.

Allo stesso modo, partendo dal concetto di passione, possiamo capire come l'essere e il valore siano congiunti nella filosofia di Spinoza; allo stesso modo del naturalismo le passioni hanno una doppia dimensione ontologica ed etica. Per quanto riguarda il primo, la dimensione ontologica delle passioni è tale che Spinoza non dubita di affermare che il desiderio è l'essenza dell'uomo. D'altra parte anche l'allegria e la tristezza sono ugualmente modi d'essere, finiti e umani. In concreto l'allegria e la tristezza sono variazioni, nel piano dell'esistenza, del *conatus*, del grado di potenza, o del desiderio di essere in essenza. L'allegria è desiderio favorito, potenza crescente, sforzo di essere o *conatus* dispiegato; la tristezza, invece, desiderio frustrato, potenza decrescente, sforzo di essere o *conatus* limitato. La contropartita etica di questa dimensione ontologica del desiderio, l'allegria e la tristezza, e specialmente di questo aumento o diminuzione di potenza o *conatus* che rispettivamente presuppongono l'allegria e la tristezza, è tale che Spinoza definisce il buono come un genere proprio dell'allegria, in quanto conduce a essa, e il cattivo come genere proprio della tristezza e tutto ciò che la causa.

Inoltre possiamo mostrare, d'altro canto, l'affinità fondamentale che esiste tra ontologia ed etica attraverso il vincolo così stretto che c'è tra finitezza e passione. A volte Spinoza si riferisce a questo vincolo indirettamente, come quando in virtù dell'infinità di Dio, afferma che è impossibile che Egli soffra. Altre volte evidenzia questo vincolo in maniera diretta, come quando in virtù della condizione finita dell'uomo, del suo essere parte della Natura e mai il Tutto, conclude che l'uomo è sempre sottomesso in qualche grado alle passioni. La contropartita etica di questa dimensione ontologica concessa a questa finitezza è precisamente quell'affermazione naturalista precedentemente esposta, cioè che l'etica non sia possibile senza finitezza e pertanto senza passione, di modo che non esiste etica possibile per la Sostanza ma esclusivamente per l'uomo.

II. Tuttavia c'è ancora un altro modo di vedere il nesso che Spinoza stabilisce tra ontologia ed etica, precisamente è attraverso il vincolo fra naturalismo e passione che si trova nella sua filosofia.

L'affettività è un ponte tra l'ontologia e l'etica e la teoria delle passioni è un ponte tra naturalismo ontologico e naturalismo pratico. Soprattutto in relazione con il naturalismo pratico abbiamo già osservato che questo si basa sulla teoria delle passioni di Spinoza, cosa che c'è servita, a sua volta, per evitare i problemi di alcune interpretazioni riduzioniste del naturalismo etico di Spinoza.

Tuttavia è stata la nostra lettura comparata delle diverse opere di Spinoza quella che ci ha condotto a mettere in evidenza in modo più chiaro che relazione esiste fra

naturalismo e passione nella sua filosofia. In questo modo il ruolo ontologico ed etico che nelle diverse opere di Spinoza si concedeva alle passioni ci ha permesso di determinare che esiste un naturalismo crescente nel corpus spinoziano. In tutte le opere di Spinoza possiamo rintracciare un'attitudine naturalista, perché tutte riconoscono la dimensione ontologica ed etica che hanno le passioni e, allo stesso modo, quando abbiamo osservato differenze fra il naturalismo incipiente delle prime opere e il naturalismo più sviluppato e coerente delle opere della maturità, lo abbiamo fatto in funzione del maggior statuto ontologico e della maggior rilevanza che per l'etica e per la politica si concede in esse alle passioni. L'evoluzione del pensiero di Spinoza, in questo senso, va in direzione di un naturalismo crescente, che significa che la passione, alla fine della sua vita, acquisisce un'importanza ontologica ed etico-politica essenziale. Lo possiamo vedere in questo modo nel *Trattato politico* che insieme all'*Etica* è l'opera più coerente e pienamente naturalista della filosofia di Spinoza.

In conclusione il naturalismo spinoziano concede alle passioni uno statuto ontologico e un valore etico fondamentale e con esse a ciò che è finito. Questo vincolo tra naturalismo e passione ha il suo fondamento nella tesi spinoziana secondo la quale le passioni sono cose naturali che non si oppongono, per definizione, alla ragione. Le passioni e gli affetti hanno una condizione naturale e per questo sono modi d'essere e parti costitutive della virtù, della felicità e della libertà spinoziane, cioè in funzione del carattere naturale delle passioni, il naturalismo è obbligato ad attribuire loro un certo statuto ontologico e una certa rilevanza etica. Questo nesso fra naturalismo e passione è una delle caratteristiche proprie della filosofia di Spinoza.

Tuttavia nella filosofia di Spinoza ci sono anche alcuni elementi antinaturalisti. Abbiamo segnalato che l'evoluzione del pensiero di Spinoza verso un naturalismo crescente si riflette nello scorrere delle parti dell'*Etica*. Il quinto libro però e le sue tesi circa l'eternità dell'anima presentano un problema per l'interpretazione naturalista, poiché se l'eternità presuppone un sradicamento assoluto delle passioni, come a volte sembra voler dire Spinoza, si nega loro lo statuto ontologico e il valore morale che precedentemente si aveva attribuito loro e con questo si perde l'impegno che, secondo ciò che abbiamo detto, caratterizza il naturalismo spinoziano. Tuttavia, come abbiamo cercato di argomentare, la capacità del corpo di provare allegrie soprattutto attive risulta essere fondamentale per avere un'anima la cui maggior parte è eterna. Inoltre, l'eternità dell'anima alla quale si riferisce Spinoza è solo parziale, di modo che c'è sempre un'altra parte dell'anima che inevitabilmente in qualche misura soffre. Per ciò che riguarda la dimensione pratica, neppure l'eternità spinoziana implica una condanna morale dell'affettività, poiché anche se sapessimo che siamo eterni, la morale e la religione, così come suggerisce Spinoza in questo stesso quinto libro, continuano ad avere senso.

Ciononostante siamo coscienti che qui si incontrano i maggiori problemi per l'interpretazione naturalista. In questo modo tutta l'argomentazione utilizzata per mostrare che l'affettività attiva è un elemento costitutivo dell'eternità dell'anima si basa nella tesi secondo la quale l'amore intellettuale di Dio, riferito esclusivamente all'anima, è un affetto eterno. Tuttavia questo implica una difficoltà aggiunta, cioè che il concetto di affettività si trasforma fino al punto che si perde il vincolo così stretto che si conserva con la finitezza. Si è fatto quindi al sentimento dell'eternità che ha come trasfondo il sentimento della finitezza, in uno sforzo coerente di riportare la concezione degli affetti che Spinoza espone nel corso di tutti i libri dell'*Etica*. Tuttavia, come abbiamo detto, in questa questione risiedono le sfide più immediate che deve affrontare la ricerca posteriore.

III. In ultimo luogo vorremo riferire del nostro proposito di ricostruire le fonti classiche del naturalismo spinoziano e in questo modo della sua teoria delle passioni. Confrontando Spinoza con lo stoicismo, abbiamo trovato l'aspetto più genuino del vincolo che Spinoza traccia fra ontologia ed etica e che ha a che vedere esattamente con il nesso che c'è nella sua filosofia tra naturalismo e passione.

Dopo aver analizzato i riferimenti espliciti e impliciti allo stoicismo che si trovano nell'opera di Spinoza e specialmente la critica alla concezione e alla terapia stoiche delle passioni che appare nella prefazione del quinto libro dell'*Etica*, abbiamo concluso che nonostante Spinoza non avesse una conoscenza molto precisa e dettagliata dello stoicismo, conoscesse invece alcuni dei suoi topici fondamentali e ne contrastasse direttamente quelle questioni che riguardavano direttamente la sua teoria delle passioni, così che si può dire che lo stoicismo è una delle principali fonti classiche della filosofia di Spinoza.

Come Spinoza anche gli stoici hanno stabilito un vincolo molto stretto fra ontologia ed etica attraverso il concetto di natura, che è fondamentale nei due ambiti. Anche l'ontologia e l'etica stoiche sono naturaliste. Tuttavia dietro questa comune base naturalista ci sono anche differenze importanti tra naturalismo stoico e naturalismo spinoziano che derivano esattamente dal diverso concetto di natura che possiedono entrambi.

Secondo lo stoicismo le passioni non sono cose naturali e pertanto non si può concedere loro né statuto ontologico né valore etico. Le passioni sono malattie dell'anima, giudizi di una ragione deviata e, pertanto, l'unica cura possibile è l'estirpazione. Gli stoici cadevano così in quel grande errore della storia della filosofia che Spinoza criticava nella prefazione del terzo libro dell'*Etica*. Ciononostante questa accusa non è valida per qualsiasi forma di stoicismo. In questo modo anche lo stoicismo si evolve verso posizioni più naturaliste, di modo che lo stoicismo tardo è predisposto ad aprirsi almeno alla possibilità di concedere un valore etico e una qualche dimensione ontologica alle passioni. Così dunque l'ideale del saggio, che questo tipo di stoicismo offre, non si caratterizza più tanto per l'impassibilità assoluta, quanto per le buone emozioni, che discendono dalla retta ragione, che il saggio stoico può avere. Così lo stoicismo chiarisce la sua posizione rispetto alle passioni e questo rende molto probabile che abbia avuto una grande influenza sulle opere della gioventù di Spinoza. Questo è vero soprattutto se pensiamo alla filosofia di Seneca. Ciononostante, le opere della maturità di Spinoza presuppongono una distanza maggiore anche rispetto a questo stoicismo più lasso. Nell'*Etica* di Spinoza le passioni hanno una categoria ontologica e un valore etico maggiore di quello che è disposto a concedere lo stoicismo meno ortodosso. E questo perché nell'*Etica* si dimostra, in un senso più radicale, quello che avevano pensato gli stoici, cioè che senza finitezza, senza vulnerabilità, senza sofferenza e in definitiva senza passione, non c'è vita né valore umano possibile. Il naturalismo delle opere della maturità di Spinoza è molto più profondo del naturalismo stoico.

In seguito a questa ricostruzione delle fonti del naturalismo spinoziano, possiamo vedere esattamente qual è l'aspetto più tipico e genuino di esso, cioè il suo grado d'impegno con lo statuto ontologico e con il valore etico delle passioni e, in questo modo, con la dimensione ontologico ed etico della finitezza. Il nesso fra essere e valore o fra ontologia ed etica, che si trova nella filosofia di Spinoza, possiede una base così solida che si può esprimere attraverso questi due concetti, naturalismo e passione, e attraverso la relazione fra i due.

Abbiamo potuto, dunque, mettere in evidenza l'essenza della filosofia di Spinoza, indagando sulle sue fonti. In questo senso, lo studio che presentiamo in questa sede sotto forma di appendice circa le relazioni tra Spinoza e lo stoicismo, ha come obiettivo quello di iniziare e stimolare le ricerche ulteriori, assolutamente necessarie, su un tema che consideriamo fondamentale: la presenza dell'Antichità greco-romana nella filosofia di Spinoza.

BIBLIOGRAFÍA

I.- OBRAS DE SPINOZA

1.- Edición crítica

Spinoza Opera. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1972 (4 vols.).

1. *Korte verhandeling van God, de mensch en des zelfs welfs welstand –Renati Descartes principiorum philosophiae- Cogitata metaphysica- Compendium grammatices linguae hebraeae.*

2. *Tractatus de intellectus emendation – Ethica*

3. *Tractatus theologico-politicus –adnotationes ad Tractatum theologico-politicum- Tractatus politicus.*

4.- *Epistolae.*

2.- Otras ediciones utilizadas.

Tratado Breve. Prólogo, traducción y notas A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Principios de la filosofía de Descartes. Introducción, traducción, notas e índice analítico A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1988, 1ª edición revisada y actualizada en “Área de conocimiento: Humanidades”, 2006.

Pensamientos metafísicos. Introducción, traducción, notas e índice analítico A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1988, 1ª edición revisada y actualizada en “Área de conocimiento: Humanidades”, 2006.

Compendio de Gramática de la lengua hebrea. Introducción, traducción y notas G. González Diéguez. Madrid. Trotta, 2005.

Tratado de la reforma del entendimiento. Introducción, traducción, notas e índice analítico A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1988, 1ª edición revisada y actualizada en “Área de conocimiento: Humanidades”, 2006.

Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987, 1ª reimpresión en “Área de conocimiento: Humanidades” 1998, 2006⁵.

Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas A. Domínguez. Trotta, Madrid, 2000.

Etica. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini. Edizioni ETS, Pisa, 2010.

Tratado teológico-político. Introducción, traducción, notas e índices A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ª edición en “Área de conocimiento: Humanidades” 2003.

Tratado político. Introducción, traducción, notas e índice analítico A. Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ª edición en “Área de conocimiento: Humanidades” 2004.

Correspondencia. Introducción, traducción, notas e índices A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

II. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

1) Índices

Giancotti Boscherini E., *Lexicon Spinozanum*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970. (2 vols.)

2) Revistas y colecciones dedicadas a Spinoza.

Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza, desde 1978.

Bulletin de bibliographie spinoziste, en *Archives de Philosophie*, desde 1979.

Boletín de bibliografía spinozista, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, desde 1996.

Cahiers Spinoza, desde 1977.

Cuadernos del Seminario Spinoza, desde 1999.

Studia spinozana, desde 1985.

Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, desde 1989.

III. ESTUDIOS SOBRE SPINOZA

Allendesalazar, M., *Filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988.

Ávila, R., “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche”. *Anales del Seminario de Metafísica*, XX (1985), pp. 21-45.

- Blanco-Echauri, J. (ed.), *Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Espinosa: Ética e Política*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999.
- Beysade J. M., “*Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be of the body?*”, in Yovel Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999, pp. 113-128.
- Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Feltrinelli, Milano, 1991. (*Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. I. Rosas. FCE, México, 1995).
- Brugère F. & Moreau, P.- F. (eds.), *Spinoza et les affects*. Paris, Presses Université Paris Sorbonne, 1998.
- Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporains*. Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
- Carvajal, J., “*Conatus y deber en la Ética de Spinoza*” en Domínguez, A., *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 287-308.
- Carvajal, J., “*El tiempo y la economía afectiva en Spinoza.*” en Fernández, E & De la Cámara, M. L., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 23-30.
- Carvajal, J., “*Sentido y función de la paz en Spinoza*” en Carvajal, J. & De la Cámara, M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 319-352.
- Carvajal, J. & De la Cámara, M. L. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca, 2008.
- Collins, J. D., *Spinoza. On nature*. Southern Illinois University Press, Illinois, 1984.
- Cristofolini, P. “*El mal gobierno de los afectos: la superstición*”, en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, pp.57-66.
- Cristofolini, P., *Spinoza edonista*. Edizioni ETS, Pisa, 2002.
- Cristofolini, P., “*Spinoza e la gioia*”, en Giaccotti, E., (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Bibliopolis, Nápoles, 1985, pp. 197-204.
- Currás, A., “*La doble articulación del discurso en la Ethica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador*”. *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975), pp. 7-62.
- Damasio, A. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the feeling Brain*, Harcourt, Orlando, 2003 (*En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Trad. J. Ros, Crítica, Barcelona, 2005).
- De la Cámara, M.L., “*La admiración, una distracción de la mente*” en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 225-238.

De la Cámara, M.L., “La *Ética*, ¿una filosofía de la historia?”, en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.), *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 301-317.

De la Cámara, M. L., “Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario”. *Cuadernos del seminario Spinoza*, XI (2000), pp. 1-25.

Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*. PUF, Paris, 1970. (*Spinoza: filosofía práctica*, Trad. A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 2001).

Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Paris, 1969. (*Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. H. Vogel, Muchnik, Barcelona, 1975).

Domínguez, A., “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo.” *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975), pp. 63-89.

Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992.

Espinosa Rubio, L., *Spinoza: Naturaleza y Ecosistema*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.

Fernández, E., “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.). *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 135-152.

Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1987.

Fernández, E. & De la Cámara, M.L., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007.

García Leal, “El naturalismo ético en Spinoza”. *Ágora: papeles de filosofía*, IV (1984), pp.67-86.

García Leal, J., “Física y ontología en Spinoza”. *Revista de Filosofía*, VIII (1985), pp. 253-280.

García Martínez, R. “La *Ética* como doctrina y técnica de la salvación” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, Pp. 175-190.

Giancotti, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis, Napoli, 1995.

Giancotti, E., “The theory of the Affects in the Strategy of Spinoza’s Ethics”, in Yovel, Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999, pp. 129-138.

Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, vol I. Aubier, Paris, 1968.

Hampshire, S., *Spinoza*. Faber and Faber, Londres, 1951.

Jaquet, Ch., *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.

Jaquet, Ch., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, Paris, 2004.

Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa, Barcelona, 1990.

Klever, W., "Éthique spinoziste comme physique de l'homme" en Domínguez, A. (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 29-36.

Lagrée, J., *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004.

Lloyd, G., *Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. Cornell University Press, Ithaca, 1994.

Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. PUF, Paris, 1995.

Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions Minuit, Paris, 1969.

Matheron, A., "Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza". *Études philosophiques*, (III) 1972.

Misrahi R., *Spinoza*. Trad. F. L. Castre. E.D.A.F., Madrid, 1975.

Misrahi R., "La reflexividad de los afectos y la libertad", en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (ed.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 119-130.

Misrahi, R., "Le désir, l'existence, et la joie dans la philosophie, c'est-à-dire l'éthique de Spinoza", en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 53-64.

Moreau, P.-F., "Affects et politique: une difficulté du spinozisme", en Brugère F. & Moreau, P.-F. (eds.), *Spinoza et les affects*. Paris, Presses Université Paris Sorbonne, 1998, pp. 55-62.

Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF, Paris, 1994.

Moreau, P.-F., "Spinoza et les problèmes des passions" en Moreau, P.-F. (ed.), *Les passions à l'âge classique*. PUF, Paris, 2006, pp. 147-157.

Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Feltrinelli, Milán, 1981 (*La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Trad. G. de Pablo. Anthropos, Barcelona, 1993.)

Negri, A., *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Trad. R. Sánchez Cedillo. Akal, Madrid, 2000.

Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste*, Belles Lettres, Paris, 1973.

Ribeiro Ferreira, M. L., "Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos", en Fernández, E. & De la Cámara, M. L. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007. pp. 495-508

Roldán, C., “Libertad, virtud y felicidad: conceptos éticos para una metafísica determinista” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 87-96.

Rousset, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Vrin, Paris, 1968

Saïd, J., *Morale et éthique chez Spinoza*. Université de Tunis, Tunis, 1991.

Sévérac, P., “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Ethique stoïcienne et Ethique spinoziste”, *Studia spinozana*, XII (1996), pp. 105-119.

Sévérac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*. Honoré Champion, Paris, 2005.

Schrijvers, M., “The *Conatus* and the Mutual Relationship Between Active and Passive Affects in Spinoza”, en Yovel Y. (ed.), *Desire and Affects. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999, pp. 63-80.

Tejedor Campomanes, C., *Una antropología del conocimiento*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1981.

Trilles Calvo, K. P., “El problema mente-cuerpo en Spinoza. Algunos apuntes.” en Carvajal, J. & De la Cámara M. L. (coord.), *Spinoza: de la física a la historia*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 261-270.

Troisfontaines, C., “L'identification de la volonté et l'entendement chez Spinoza”, en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Universidad de Castilla La-Mancha, Cuenca, 1992, pp. 65-74.

Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente. Madrid, 1974.

Yovel, Y. (ed.) *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*. Little Room Press, New York, 1999.

Yovel, Y., *Spinoza: el marrano de la razón*. Trad. M. Cohen. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995.

IV. OBRAS SOBRE ESTOICISMO.

1. Edición crítica

Long, A. A & Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, reprint. 1988. (2 vols). Vol. I. *Translation of the principal sources, with philosophical commentary*. Vol. II. *Greek and latin texts with notes and bibliography*.

Stoicorum Veterum Fragmenta. H. von Arnim, Leipzig, 1924 (4 vols.)

2. Otras ediciones utilizadas.

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas V. J. Herrero Llorente. Gredos, Madrid, 1987.

Cicerón, *Disputaciones tusculanas*. Introducción, traducción y notas A. Medina González. Gredos, Madrid, 2005.

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas A. Escobar. Gredos, Madrid, 1999.

Cicerón, *Sobre los deberes*. Introducción, traducción y notas J. G. Guillén Caballero. Alianza, Madrid, 1989, 2001.

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Introducción, traducción y notas C. García Gual. Alianza, Madrid, 2007, reimpr. 2008.

Epicteto, *Manual*. Introducción, traducción y notas J. M. García de la Mora. Anthropos, Barcelona, 1991, reimpr. 1999.

Plinio El Viejo, *Historia natural*. Introducción G. Serbat. Traducción y notas A. Fontán, A. Moure casa y otros. Gredos, Madrid, 1995 (5vols).

Séneca, *De la cólera*. Introducción, traducción y notas E. Otón Sobrino. Alianza, Madrid, 1986, 1ªed. en Biblioteca temática, 2000.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Introducción, traducción y notas I. Roca, Madrid, Gredos, 1986, reimpr. 1994 (2 vols).

Séneca, *Tragedias I. Hércules Loco, Las troyanas, Las fenicias, Medea*. Introducción, traducción y notas J. Luque Moreno. Gredos, Madrid, 1979.

V. ESTUDIOS SOBRE SPINOZA Y LA ANTIGÜEDAD.

Akkerman, F., “La penurie de mots de Spinoza”, *Lire et traduire Spinoza. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*. Vol. I, Presses d’l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989, pp. 9-37.

Ansaldi S. (dir.), *Spinoza et la Renaissance*. Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007.

Dunin- Borkowski, S., *Spinoza*. Vol I. Aschendorf, Münster, 1933.

Bove, L., “Épicurisme et spinozisme: l’étique”, *Archives de Philosophie*, LVII (1994), Cahier 3, pp. 471-484.

Carnois, B., “Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza”, *Dialogue. Canadian Philosophical Review*. XIX (1980), Cahier 2, pp.255-277.

- Chiereghin, F., “La presenza di Aristotele nel *Breve Trattato* di Spinoza”, *Verifiche. Rivista Trimestale di scienze umane*, XVI (1987), pp. 325-341.
- Chiereghin, F., Moreau P.-F., Vokos, G., “Spinoza et l’Antiquité classique”, *Studia spinozana*, XII (1996), pp. 11-12.
- Coppens G. “Lipse, Descartes et Spinoza. Passions, volonté et raison.”, en Severio Ansaldi (dir.), *Spinoza et la Renaissance*. Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, pp. 80-91.
- Hamelin, O., “Sur une des origines du spinozisme”, *L’année philosophique*, XI (1900), pp. 15-28.
- James, S., “Spinoza the Stoic”, in Tom Sorrell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 289-316.
- Kristeller O., “Stoic and Neoplatonic source of Spinoza’s *Ethics*”, *History of European Ideas*, V (1984).
- Lagrée, J. “Spinoza “athée & épicurien”, *Archives de Philosophie*, LVII (1994), Cahier 3, pp. 541-558.
- Long, A., *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordan de Urries. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- Long, A., “Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler” in Miller, J. & Inwood, B. (eds), *Hellenistic and early modern philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 7-29.
- Manzini, F., “Spinoza lecteur d’Aristote”, *Archives de philosophie, Bulletin de bibliographie spinoziste*, XXIII (2001), pp.1-5.
- Manzini, F., *Spinoza: une lecture d’Aristote*. PUF, Paris, 2009.
- Matheron, A., “Le moment stoïcien de l’*Étique* de Spinoza”, dans Moreau P.-F., (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Vol. I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 1999, pp. 302-316.
- Moreau, P.-F., “Épicure et Spinoza: la physique”, *Archives de Philosophie*, LVII (1994), Cahier 3, pp. 459-470.
- Moreau, P.-F. (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Vol. I. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 1999.
- Nussbaum, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Trad. M. Candel. Paidós, Barcelona, 2000.
- Pohlenz, M., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. di O. De Gregorio. Bompiani. Il pensiero Occidentale, Milano, 2005. 2 vol. en uno.
- Proietti, O., “Lettres à Lucilius. Une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza” *Lire et traduire Spinoza. Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*. Vol. I, Presses d’l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989, pp. 39-59.

Scottlaender, R., “Spinoza et le stoïcisme”, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, XVII (1986), pp. 1-8.

Sévérac, P., “Convenir avec soi, convenir avec autrui: Éthique stoïcienne et éthique spinoziste”, *Studia spinozana*, XII (1996), pp. 105-119.

Spanneut, M., *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Duculot, Gembloux, 1973.

Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*. Trad. A. Bonanno. Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 61-96.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Harvard University Press, Cambridge, 1962, reprint. 2 vol. en uno.

VI. OTROS

Arteta, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Paidós, Barcelona, 1996.

Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid, 2005.

Ávila, R., *Identidad y Tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona, 1999.

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*. Leers, Rotterdam, 1697. (3 vols.)

Cassirer, E., *Antropología filosófica*. Trad. E. Ímaz, FCE, México, 1983.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1979. (4 vols)

Ferrater Mora, J., *De la materia a la razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Trad. M. T. Gallego Urrutia. Alba Editorial, Barcelona, 1999.

Descartes, R., *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Trad. G. Quintás Alonso. Alfaguara, Madrid, 1981.

Descartes, R., *Las pasiones del alma*. Trad. J. A. Martínez Martínez. Tecnos. Madrid, 1997, ² 2006.

Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Trad. G. Quintás. Alianza, Madrid, 1995.

Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*. Adam, Ch. & Tannery, P., (eds), Vrin, Paris, 1964-1976 (11 vols.)

Dilthey, W. “Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme”, en *Œuvres*, vol. IV. Cerf, Paris, 1999.

Gurméndez, C., *Ontología de la pasión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

- Hampshire, S., *Dos teorías de la moralidad*. Trad. J.J. Utrilla. FCE, México, 1984.
- James, S., *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth- Century Philosophy¹*. Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975.
- Moravia, S., “Existencia y pasión” en Silvia Vegetti Finzi (comp.), *Historia de las pasiones*. Trad. A. Bonanno. Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 25-59.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1972, 1ªed en Biblioteca de autor 1997, 2001⁴.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Introducción, traducción y notas A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1973, ¹⁴1996.
- Nietzsche, F., *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*. Introducción, traducción y notas Greco Ch. & Groot, G. Akal, Madrid, 2001.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Introducción, traducción y notas A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1972, 1ªed. en Biblioteca de autor 1997, 2001⁴.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Introducción, traducción y notas H. Vaihinger. Tecnos, Madrid, 1990, ⁵2006.
- Hardt, M. & Negri, A., *Imperio*. Trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002.
- Ocaña, E., *Sobre el dolor*. Pre-textos, Valencia, 1997.
- Pulcini, E., “La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo” en Vegetti Finzi, S., *Historia de las pasiones*. Trad. A. Bonanno. Losada, Buenos Aires, 1998.
- Rosset, C., *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica*. Trad. F. Calvo Serraller, Taurus, Madrid, 1974.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Trad. P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2005.
- Yourcenar, M., *Memorias de Adriano*. Trad. J. Cortázar. Planeta, Barcelona, 2003.

