



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FELICIDAD Y BEATITUD EN LA ÉTICA DE SPINOZA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

VALENTE VAZQUEZ BAUTISTA

TUTORA: DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET

IIF-UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con esto concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, 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, 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. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

*Ética V*, proposición 42, escolio

## Agradecimientos

A mis padres y hermanas por apoyarme siempre y en todos los aspectos.

A la Dra. Laura Benítez Grobet quien aceptó ser tutora de mi proyecto y me mantuvo motivado, con la amabilidad que la caracteriza, durante todo el proceso.

Al Dr. Daniel Garber por su hospitalidad, amabilidad y disposición para platicar mis ideas y mejorarlas exponencialmente con su profundo conocimiento de Spinoza.

Al Dr. Luis Ramos Alarcón-Marcín por su paciencia, apoyo, dedicación y consejos a lo largo de la elaboración de este trabajo.

Al Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán por su tiempo para debatir mis ideas y enseñarme que uno de los verdaderos sentidos de la filosofía radica en la amistad.

A las Dras. Soledad Alejandra Velázquez y Zuraya Monroy Nasr por su cuidadosa lectura y sugerencias que sin duda mejoraron la exposición de las ideas aquí planteadas.

Al Dr. Daniel G. G. por todas sus atenciones a mi persona y trabajo.

A la maestra Guadalupe Mayela Galván por brindarme las facilidades para llevar a cabo mi estancia de estudio.

A mis colegas Antonio Rocha, Alejandro Keith, Rafael Muñiz, Apolo Márquez, Ernesto Macías y Jezareel Campos por su lectura, comentarios y charlas en las diversas etapas del desarrollo de este trabajo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante el periodo 2015-2017.

Al Proyecto PAPIIT IN 402614, “El problema de la sustancia en la Filosofía Moderna y sus antecedentes en la Modernidad”, con cuyos miembros pude discutir y poner a prueba las tesis aquí presentadas.

## ÍNDICE

ABREVIATURAS .....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
1. EL CONCEPTO DE FELICIDAD EN SPINOZA .....	11
1.1. Análisis terminológico.....	11
1.2. Caracterización negativa del concepto .....	17
1.3. El concepto de felicidad .....	23
2. LA VÍA EPISTEMOLÓGICA .....	28
2.1 La imaginación .....	28
2.1.1 ¿Qué es vivir según la imaginación? .....	29
2.1.2 La importancia de la imaginación para ser feliz.....	34
2.2. La razón.....	36
2.2.1 La vida según la razón.....	37
2.2.2. El hombre libre .....	43
3. LA VÍA POLÍTICA.....	49
3.1 Hipótesis hermenéutica para una lectura del <i>Tratado Teológico-Político</i> .....	49
3.2 La posibilidad de una vía política hacia la felicidad .....	55
3.3 Los mandatos de la razón coinciden con la <i>Escritura</i> .....	56
4. LA VÍA DE LA BEATITUD .....	68
4.1 La teoría del amor en el <i>Tratado Breve</i> y la <i>Ética</i> .....	69
4.2 Amor hacia Dios.....	73
4.3 Amor intelectual a Dios.....	77
CONCLUSIONES.....	83
BIBLIOGRAFÍA .....	87

## ABREVIATURAS

G= Spinoza. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1925.

**Las siglas utilizadas para las obras de Spinoza son las siguientes:**

CG = *Compendium grammatices linguae hebraeae* (G, vol. 1, pp. 283-403) [*Compendio de gramática de la lengua hebrea*]

CM = *Cogitata metaphysica* (G, vol. 1, pp. 231-281) [*Pensamientos Metafísicos*]

I, II= Parte 1, 2

1,2, etc. = Cap. 1, 2, etc.

En citas específicas se usa la página y línea de la edición de Gebhart [Ejemplo CM, 231/5-10 = *Pensamientos Metafísicos* página 231 líneas 5 a 10]

E = *Ethica more geometrico demonstrata* (G, vol. 2, pp. 41-308) [*Ética*]

1, 2, etc. = Parte 1, 2, etc.

Praef = Prefacio

p1,p2, etc. = Proposición 1, 2, etc.

sc= escolio [si tiene más de uno se indica desde el primero con número arábigo]

def. 1, 2, etc. = definición 1, 2, etc.

demo: demostración [si tiene más de una se indica desde la primera con número arábigo]

cor. = corolario [si tiene más de uno se indica desde el primero con número arábigo]

A = Apéndice; para la parte IV: A1, A2, etc. = Apéndice, Capítulo I, II, etc.

L1, L2, etc. = Lema I, II, etc.

AD1, AD2, etc. = Definiciones de los afectos I, II, etc.

Ax.1, Ax. 2, etc. = Axioma I, II, etc.

Post1, Post2, etc. = Postulado I, II, etc.

Ex1, Ex2, etc. = Explicación I, II, etc.

Ep = *Epistolae* (G, vol. 4, pp. 1-336). [*Correspondencia*]

1, 2, 3 = Número de carta según Gebhart

KV = *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en des zelfs Welstand* (G, vol. 1, pp. 1-121). [*Tratado Breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*]

Praef. = Prefacio

I, II = parte I, II

1,2, etc. = capítulo 1, 2, etc.

n.1, n.2, etc. = nota 1, 2, etc.

§1, §2, etc. = Parágrafo 1, 2, en capítulos individuales

Apéndice I, Apéndice II

*PPC = Renati Des Cartes Principorum Philosophiae* (G, vol. 1, pp. 123-230) [*Principios de la filosofía cartesiana*]

I, II, III = Partes I, II, III

Praef = Prefacio

Prol = Prolegómeno

Todo lo demás igual que en la *Ética*

*TIE = Tractatus de Intellectus Emendatione* (G, vol. 2, pp. 1-40) [*Tratado de la Reforma del Entendimiento*]

1, 2, etc. = Parágrafo 1, 2, etc. según Bruder

*TP = Tractatus Politicus* (G, vol. 3, pp. 269-360) [*Tratado Político*]

I, II, etc. = Capítulo I, II, etc.

1,2, etc. =Parágrafo 1, 2, etc.

*TTP = Tractatus Theologicus-Politicus* (G, vol. 3, pp. 1-267) [*Tratado Teológico Político*]

I, II, III, etc. =Capítulo I, II, III, etc.

1,2, etc. = sub apartado 1,2, etc.

Adn = Anotación I, II, III, etc.

En citas específicas se usa la página y línea de la edición de Gebhart [Ejemplo TTP, 44/1-

10 = *Tratado Teológico Político* página 44 líneas 1 a 10]

## INTRODUCCIÓN

La preocupación por temas éticos como el de la libertad, el correcto comportamiento de los hombres y el sumo bien fue fundamental en el pensamiento del filósofo sefardí Benedictus de Spinoza (Ámsterdam 1632-La Haya 1677). Él mismo plantea la adquisición del bien supremo, en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, como uno de los ejes principales para el desarrollo de su pensamiento filosófico. Sin embargo, también considera como una necesidad personal la búsqueda de un bien que nos haga gozar de una tranquilidad imperturbable y una alegría pura, aunque esto signifique abandonar todos aquellos bienes que tenemos por ciertos por otros completamente inciertos, pues sólo de esta manera se logrará dar cuenta de una forma de vida que no sea vana y fútil, como el mismo holandés menciona que sucede con la mayoría de las cosas en la vida ordinaria. No obstante lo anterior, y pese a que su obra principal lleva por título *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza nunca escribió un tratado exclusivo sobre el tema tal como lo entenderíamos actualmente, pues todas sus obras, incluyendo la *Ética*, contienen también exposiciones metafísicas, epistemológicas y políticas. Por esta razón, si se desea conocer la propuesta de este autor, es necesario extraerla del conjunto de sus obras e intentar hacer una exposición sistemática de la misma. Llevar a cabo lo anterior implica plantear una pregunta que dirija el camino de la investigación, que desde mi punto de vista puede ser aquella que responda ¿cuál es el sumo bien al que puede aspirar el ser humano y cómo es posible alcanzarlo? Es decir, se debe buscar saber en qué consiste dicho bien y en ese mismo tenor, preguntar qué vías existen para llegar a él.

Cabe mencionar que, si bien el tema ha sido tratado de manera muy completa por Michel Henry en su texto *La felicidad de Spinoza*, fuera de éste hay muy pocos estudios que

se dediquen a él, por lo cual considero que no ha recibido la misma atención que otros temas en el pensamiento de este filósofo como su monismo metafísico, su paralelismo psicofísico o su teoría de las pasiones. Además, el texto ya mencionado se enfoca en resolver la pregunta ¿en qué consiste la felicidad o sumo bien? Y no la manera que nos indique cómo llegar a ella, eso me parece es lo que distingue a mi investigación y por lo cual también es importante llevarla a cabo.

Así, propongo que en el caso de Spinoza no sólo hay una, sino tres posibles vías que pudieran llevarnos o a la felicidad o al bien supremo, a saber, la epistemológica, la política y la del amor intelectual a Dios. Por ende, el cometido de este proyecto será analizar cada una de estas posibilidades y discernir cuál de ellas nos lleva al supremo bien y cuáles a bienes verdaderos. Para lograr este objetivo, he dividido este trabajo en cuatro capítulos.

En el primer capítulo abordo la relación entre los diversos términos que utiliza Spinoza para expresar conceptualmente el sumo bien, por ejemplo, suma felicidad, beatitud, libertad o gloria que para nuestro autor presentan una relación casi de identidad. Ahí mismo, trato de establecer las similitudes y diferencias entre estos términos por medio de un análisis de los mismos en las diversas obras y contextos en los que los utiliza nuestro autor.

En el segundo capítulo exploro la primera vía que tiene una intrínseca relación con su teoría del conocimiento, pues para lograr la felicidad resulta una condición necesaria ascender en los grados epistemológicos (imaginación, razón y ciencia intuitiva) que propone el autor, es decir, pasar de un conocimiento confuso de las cosas a uno claro y distinto. Por medio de este proceso, el ser humano irá de una menor a una mayor perfección, en otras palabras, nos aproxima al sumo bien que también es su suprema virtud. Cabe mencionar que en este apartado sólo me ocuparé de los dos primeros géneros de conocimiento y la forma de vida que plantea cada uno de ellos, dejando el tercero para el cuarto capítulo por considerar

que tiene más relación con la vía tratada ahí que con la de éste. Asimismo, es importante decir que esta vía epistemológica, nos indica algo muy importante sobre la ética de Spinoza, a saber, que el sumo bien no puede alcanzarse en la ignorancia, es decir, que el conocimiento adecuado para nuestro autor es de vital importancia en el desarrollo de la virtud humana y la apropiación de la beatitud.

La segunda vía posible de acceso a la felicidad, que será tratada en el tercer capítulo de este trabajo, es lo que bien se puede llamar la vía política. Ésta se da debido a que el bien supremo no puede obtenerse de manera solitaria, sino que se logra en la medida en la que el individuo puede crear comunidad, lo cual requiere hasta cierto punto una superación del egoísmo por medio del cultivo de las virtudes sociales como la clemencia, la obediencia y la piedad. Sobre esta segunda posibilidad, cabe mencionar que parece haber cierta problemática sobre la continuidad entre el pensamiento ético y político de Spinoza a la que haremos frente en el desarrollo de la investigación. Un ejemplo de lo anterior puede ser aquel que nos indica la existencia de una disyuntiva entre la felicidad ética y la política; entendiéndolo por la primera una verdadera felicidad interior y por la segunda una exterior, esto es, que en la vida política un individuo, por obtener o no perder los beneficios de la comunidad a la que pertenece, puede aparentar ser feliz mientras que en el interior está invadido de pasiones negativas (tristeza, odio, envidia), es decir, es infeliz debido a que reprime su voluntad de hacer lo que verdaderamente desea. Así, determinar alguna solución satisfactoria a este tipo de problemáticas o asumir la imposibilidad de la felicidad política serán temas a tratar en esta parte de mi investigación sobre la ética de Spinoza.

En el cuarto y último capítulo, considero una vía alternativa de acceso al bien supremo propuesta por el filósofo de Ámsterdam, la cual, desde mi punto de vista, se ve reflejada en su teoría del amor intelectual a Dios. Este camino, debido a lo oscuro de sus proposiciones y

explicaciones, es sin duda el más controversial y debatido dentro del spinozismo y por ello será menester llevar a cabo un análisis detallado de la propuesta que se presenta sobre todo en las últimas proposiciones del libro V de la *Ética*. Sin más que añadir paso al desarrollo de lo prometido.

## 1. EL CONCEPTO DE FELICIDAD EN SPINOZA

Puesto que el tema que trataré aquí será el de las formas de alcanzar la verdadera felicidad en la propuesta ética de Spinoza, resulta necesario —previo a dicha investigación— llevar a cabo una caracterización de lo que este autor entiende por felicidad según está expresado en sus obras. Para lograr este fin, la primera tarea será identificar los distintos términos con los cuales expresa el concepto, intentando notar la relación que existe entre ellos, sus similitudes y sus diferencias. Después, se caracterizará de manera negativa, es decir, se establecerá todo lo que Spinoza considera explícitamente diferente de las notas esenciales que le atribuye a la suma felicidad, esto servirá para reconocer aquello que puede pasar como felicidad sin serlo verdaderamente. Una vez hecho lo anterior, finalmente, llevaré a cabo una aproximación positiva al concepto que propone Spinoza en donde mencionaré las cualidades primordiales que nuestro autor atribuye a la suma felicidad en los diferentes contextos en los que aborda el tema. Sin más que advertir, paso al desarrollo de los puntos mencionados.

### 1.1 Análisis terminológico

El primer problema que surge al estudiar el tema de la felicidad en Spinoza radica en que el autor utiliza distintos términos para expresar un mismo concepto, entre los cuales están suma felicidad (*summa felicitas/foelicitas*),<sup>1</sup> salvación (*salute*),<sup>2</sup> beatitud (*beatitudo*),<sup>3</sup> sumo bien

---

<sup>1</sup> Cfr. TIE, § 2; § 9; E2p49sc; E4, App, cap. IV; TTP, 7; 41; 44; 45; 48; 49; 59-61; 68; 69; 70-71; 88; Ep. 43.

<sup>2</sup> Cfr. E5p36sc; TTP, 44-45; 62; 97; 111; Ep, 21.

<sup>3</sup> Cfr. PPC, I, 5, sc; E2, Praef; E2p49sc; E4, App, cap. IV; E5, Praef; E5p33sc; E5p36sc; E5p42sc; TTP, 41; 44; 49; 59-61; 62; 69; 70-71; 73; 76; 79; 87; 97; 111-112; 263 Ad. 31; Ep. 21; Ep. 73; Ep. 78. Cabe mencionar que, en el caso de nuestra lengua, la traducción de *beatitudo* se hará unánimemente por felicidad. La elección de la traducción del término *beatitudo* por 'felicidad' responde a un criterio de eliminación de las connotaciones trascendentes del término, pues, resultaría sumamente fácil ligar la beatitud a la subsistencia personal de los individuos. Así, en sentido estricto deberíamos estar

(*summum bonum*),<sup>4</sup> libertad (*libertas*)<sup>5</sup> y gloria (*gloria*).<sup>6</sup> Por lo cual es preciso esclarecer las relaciones que establece con estas palabras que en su conjunto indican qué es la verdadera felicidad para Spinoza.

Spinoza equipara, en primera instancia, el concepto de beatitud con el de *summa felicitas*<sup>7</sup> o *vera felicitas*,<sup>8</sup> de esa manera, solamente se llama beatitud en sentido estricto a la felicidad más grande que se puede poseer, de otra forma estamos hablando de cosas distintas con las voces felicidad y beatitud. Así, cuando se usa solamente la voz felicidad tiene el carácter de dicha,<sup>9</sup> esto es, el gozo que proporciona un objeto que se desea. Spinoza también emplea *felicitas* para referirse a la felicidad temporal,<sup>10</sup> contraponiéndola a la verdadera

---

hablando del concepto de beatitud y no de felicidad en Spinoza. Cfr. Spinoza. *Ética*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña]. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 109-110, n. 1: “No sin disgusto traducimos (y seguiremos traduciendo) *beatitudo* por ‘felicidad’. No sólo porque Spinoza emplea pocas veces la voz *felicitas* o (*foelicitas*), y, cuando lo hace, manifiesta cierta tendencia a establecer entre ella y *beatitudo* una distinción: la *beatitudo* es la *summa felicitas* (cf. E2p49sc. y E4, cap. IV) o la *vera felicitas* (cf. TTP,44) y *beatitudo* se opone a *temporanea foelicitas* (cfr. TTP 48-49 y 69-70). Pero no se trata sólo, como decimos, de escrúpulo filológico. Se trata del temor a las resonancias actuales de la voz ‘felicidad’ en castellano. La *beatitudo* spinozista es una palabra que no sugiere, en modo alguno, cosquilleos placenteros originados por el hecho de poseer un frigorífico o un chalet, a los que nuestra ‘felicidad’ se encuentra quizá asociada. Pero ‘beatitud’ no es que sea arcaica –lo que no importaría–, sino que está excesivamente próxima a connotaciones de ‘bienaventuranza trascendente a este mundo’, que nada tienen que ver con el pensamiento de Spinoza. Traducimos, pues, ‘felicidad’, en la esperanza de que esta palabra aún posea un eco de significación estoica.”

<sup>4</sup> TIE, § 3; § 4; § 12; § 13; E4p28demo; E4p36demo/sc; E4p37sc.1; E4p58sc; TTP, 59-61; 62; 103; Ep. 43; Ep. 44.

<sup>5</sup> Cfr. E2p49sc; E5, Praef.; E5p36sc; TTP, 62; 241; Ep. 43.

<sup>6</sup> E5p36sc; TTP, 71.

<sup>7</sup> E2p49sc, E4, App. Cap. IV, TTP, 59-61. Cabe aclarar sobre esto que los dos términos que más utiliza Spinoza para la exposición de su teoría de la salvación son precisamente estos dos: beatitud y suma felicidad.

<sup>8</sup> TTP, 44/1-25; TTP, 88 /5-12.

<sup>9</sup> Felicidad como dicha TIE, §9; TTP, 7/20-25.

<sup>10</sup> TTP, 48/1-12; TTP, 49/25-30; “Pero dejo esto a un lado, ya que para mi objetivo me basta con haber mostrado que la elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo

felicidad que sería eterna y no dependería de las condiciones materiales a las que se ven determinados los individuos. Así, pues, podemos decir que “felicidad” en Spinoza se usa para expresar cierto bienestar en relación a las cosas que nos son más inmediatas, es decir, los placeres corporales, los bienes ordinarios. El problema con este tipo de bienes radica en su naturaleza inestable, en su carácter perecedero, su dependencia de la fortuna. El proyecto spinoziano no los considerará por sí mismos negativos, pues acepta que empleados de manera correcta pueden llegar a ser verdaderamente útiles en la búsqueda de la beatitud. No obstante, en lo general pretende alejarse de ellos, pues se ha percatado de que solamente producen una felicidad efímera y la felicidad que él desea es eterna e inmutable. Por ende, podemos decir entonces que usa la voz beatitud para expresar un tipo de felicidad no proveniente de la fortuna, así como para indicar la suma felicidad, entendida como sumo bien<sup>11</sup> o el mayor bien al que puede aspirar el hombre.

Asimismo, el autor iguala la beatitud con salvación, libertad y gloria. Si bien ello lo hace en distintas ocasiones, el lugar más claro y paradigmático es el escolio de la proposición

---

y a la libertad o al Estado, y al modo y los medios con que lo formaron; y, por consiguiente, también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo como ellas fueron reveladas; pero que, en todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a los otros pueblos.”

<sup>11</sup> Este apego a la tradición cambia cuando homologa dichos términos a salvación, libertad y gloria como veremos en seguida. Como ejemplo del uso de sumo bien, beatitud y suma felicidad puede verse Antonio García Herrera. “*Beatitudo y Felicitas* en Boecio (cons. 2”) en HABIS, 1992, n° 23, p. 286: “En resumen: 1) Bajo el uso de esos términos subyace la distinción entre los dos tipos de felicidad ya apuntados. 2) *Beatitudo* nunca se utiliza para indicar la felicidad ‘fortuita’, a no ser irónicamente. 3) *Felicitas* es un término de significación más amplia. Puede indicar cualquier tipo de felicidad, pero en la mayoría de los casos que he examinado, Boecio parece conferirle el uso especializado de indicar felicidad ‘fortuita’. 4) *Felicitas* suele ir adjetivada con aquellos términos que indican el carácter pasajero propio de Fortuna. *Beatitudo* sólo conoce una adjetivación, explicable. 5) La traducción de Chaucer parece apoyar mi interpretación de los casos neutros de felicitas. 6) *Felicitas* y *Beatitudo* no son términos intercambiables.”

36 de la quinta parte de la *Ética*. Ahí, afirma que “comprendemos claramente en qué consiste nuestra *salvación* o *beatitud*, o sea, nuestra *libertad*; a saber: en un constante y eterno amor a Dios.”<sup>12</sup> Sin entrar demasiado ahora en el tema del amor a Dios, que será tratado posteriormente, es importante notar la equivalencia que el filósofo hace de los términos *salvación* y *libertad* por medio del de *beatitud*.

¿Por qué, pues, son equivalentes éstos en el pensamiento spinoziano? Desde mi punto de vista, Spinoza le llama *libertad* a la *beatitud* puesto que esta última consiste en una separación de los ajetreos de la temporalidad, de la fortuna, en ese sentido pretende un alejamiento de lo contingente, de lo no necesario. Así, la *libertad*<sup>13</sup> para Spinoza no reside en la negación de lo contingente por medio de la voluntad, sino en el conocimiento consciente de que todo cuanto ocurre, ocurre de manera necesaria, es decir, en la consciencia de la necesidad. El concepto de *libertad* en Spinoza difiere totalmente de una *libertad* absoluta o indeterminada. Spinoza considera que, si ella existiera, sería lo peor que tendría el ser humano puesto que representaría un obstáculo para alcanzar la *beatitud*.<sup>14</sup> Así, el hombre es libre en la medida en la que entiende las leyes de la Naturaleza y obra acorde a ellas. El obrar según la necesidad le permite aumentar su perfección, virtud o potencia al máximo.<sup>15</sup> Es

---

<sup>12</sup> E5p36sc: “Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore.”

<sup>13</sup> E2p49sc; E4p73sc, E5, Praef., E5p36sc; TTP, 241/3-8; TP, II, 7; Ep. 61.

<sup>14</sup> Uno de los autores que ha defendido esta interpretación es el francés Michel Henry. *Cfr. La felicidad de Spinoza*. [Traducción Axel Damián Cherniavsky] Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008, p. 86: “Si el libre arbitrio existe, nada podría determinarlo definitivamente. El hombre que posee un libre arbitrio podría siempre hacer un mal uso de él. Subsistirá un riesgo, y la eternidad, sin la cual no hay para nosotros ninguna felicidad verdadera, nunca estará garantizada. Por eso el autor de la *Ética* rechaza el libre arbitrio. La creencia en el libre arbitrio es en efecto la fuente de todas las desgracias del hombre.”

<sup>15</sup> Como veremos más adelante, alcanzar la máxima potencia, virtud o perfección es otra de las maneras con las cuales Spinoza indica que hemos llegado al sumo bien.

preciso mencionar que la postura de Spinoza no es fatalista, en el sentido de que todo está determinado y solamente nos resta aceptar todo cuanto acontece, pues somos impotentes de cambiarlo. Por el contrario, nuestro autor considera que en el obrar según la necesidad reside nuestra máxima potencia o libertad y todo cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a ésta.<sup>16</sup> Libertad, pues, en Spinoza es igual a beatitud puesto que consiste en un entendimiento de Dios<sup>17</sup> y un obrar según sus decretos que son las leyes de la Naturaleza.

Responder a la pregunta sobre la homologación de salvación y beatitud resulta un poco más complicado. Quizá la mejor respuesta a esta cuestión provenga de Julie R. Klein, quien apunta que la correcta traducción del término *salus*, atendiendo a la teoría del paralelismo apuntada en E2 sería por “salud” en el sentido aristotélico de bien vivir, de ser próspero, es decir, bienestar.<sup>18</sup> La propuesta de traducción que nos hace Klein es muy adecuada<sup>19</sup> y tiene la ventaja de que elimina toda connotación religiosa del término, pues, en

---

<sup>16</sup> Cfr. TP, II, 7.

<sup>17</sup> Recordemos aquí, para entender adecuadamente el sentido de Dios, la famosa frase spinoziana “Deus sive Natura”. Es decir, el Dios de Spinoza poco tiene que ver con la religión y más con el entendimiento de la Naturaleza.

<sup>18</sup> Cfr. Julie R. Klein. “Something of it remains: Spinoza and Gersonides on intellectual eternity” en Steven Nadler (ed.). *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014, p.200: “En E, V, p36, Sc Spinoza identifica este ‘constante y eterno Amor a Dios’ con ‘salvación, o beatitud, o libertad [*salus, seu beatitudo, seu Libertas*]’ y con el término bíblico ‘Gloria’ [*Gloria*]. De acuerdo con Ilp7s, y para enfatizar la simultánea igualdad y diferencia de la mente con el cuerpo, consideraré traducir ‘*salus*’ aquí como ‘salud’ o, para recordar un término de la *Ética Nicomaquea*, vivir bien o prosperar (*eudemonia*).” Por otro lado, intérpretes como Wolfson consideran dicha previsión innecesaria, pues sostiene que hay una ascendencia de la teología cristiana en Spinoza, así dice: “[Spinoza] describe el estado de inmortalidad con cuatro términos: salvación (*salus*), beatitud (*beatitudo*), libertad (*libertas*) y regeneración (*Wedergeboorte*). Estos cuatro términos, como lo he demostrado, son todos tomados de la teología cristiana y pueden ser encontrados en el Nuevo Testamento.” Cfr. Wolfson, H. A. “Some Guiding Principles in Determining Spinoza’s Medieval Sources” en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, abril 1937, Vol. 27, No. 4, p. 342. Las traducciones son propias.

<sup>19</sup> Sobre las distintas formas en las que Spinoza utiliza el término “*salus*”, *vide infra* pp. 58-59.

sentido estricto la salvación en la que está pensando Spinoza no tiene un carácter de trascendencia a otro plano existencial. La salvación debe ser considerada como una emancipación de las pasiones, de lo que nos esclaviza aquí y ahora, es por ello que el término también puede homologarse con el de libertad.

La última equivalencia que Spinoza añade es:

...este amor o felicidad es llamado 'gloria' en los libros sagrados, y no sin motivos, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente 'contento del ánimo'<sup>20</sup> que no se distingue en realidad de la gloria, pues en cuanto se refiere a Dios, es una alegría —permítasenos usar aún este vocablo— acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma.<sup>21</sup>

Así, gloria es equivalente a beatitud, puesto que en términos generales nos indica un estado de gozo soberano; de alegría o contento supremo que está, por un lado, acompañado de la idea de Dios como su causa en cuanto que quién goza de él se sabe unido a Dios y, por otro, del conocimiento de haber aumentado al máximo nuestra virtud, nuestra potencia de obrar, esto es, que hemos llegado a nuestra máxima perfección.<sup>22</sup> Además de esto, Spinoza sabe que este estado es reconocido y alabado por los demás,<sup>23</sup> con lo cual hace justicia al significado

---

<sup>20</sup> Cfr. Jesús Ezquerro Gómez. "La Laetitia en Spinoza". Revista de Filosofía, 2003, N° 28, vol. 1, p. 142: "La anima *acquiescentia*, que puede traducirse como quietud, descanso o complacencia de ánimo, es la alegría surgida de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar." Esta complacencia del alma es una de las características que nuestro autor atribuye al sumo bien.

<sup>21</sup> E5p36sc: "Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (per 25. et 30. affect. defin.) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (per prop. 35. hujus) laetitia, liceat hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (per prop. 27. hujus)."

<sup>22</sup> Cfr. Def. 25 de los afectos: "El contento de sí mismo es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar."

<sup>23</sup> Cfr. E4p58sc: "Lo que se llama 'vanagloria' es un contento de sí mismo sustentado sólo por la opinión del vulgo, y, al cesar ésta, cesa el contento, es decir (por el Escolio de la Proposición 52 de esta parte), cesa lo que es el bien más alto que todos aman; de donde proviene que quien se gloria

tradicional del término que sería fama, honor, pero sobre todo buena reputación.<sup>24</sup> No obstante es cuidadoso en indicar como erróneo que algunos consideren el sumo bien a la alegría que proviene solamente de la opinión del vulgo, es decir, la vanagloria. A diferencia de la gloria que es una alegría, que además del reconocimiento de los otros, viene acompañada de la idea de Dios como causa suya. Esto, dirá finalmente nuestro autor, más que un bien devendrá en perjuicio, puesto que se volverá una preocupación mantener la alegría proveniente del vulgo intentando conservar su aprobación.<sup>25</sup>

Dejaré hasta aquí este análisis para dar paso al segundo punto prometido, esto es, la caracterización negativa de la verdadera felicidad.

## **1.2 Caracterización negativa del concepto**

Spinoza narra al inicio del TIE que su búsqueda de la suprema felicidad parte de la insatisfacción que le producía la mayoría de las cosas de la vida ordinaria. No obstante, temía emprender la pesquisa del sumo bien sin saber en qué consistía y por ello confundirlo con bienes que podían presentarse como éste sin serlo realmente, es por esto que considera importante dar cuenta de estos bienes aparentes. En el TIE, pues, menciona distintos ejemplos de cosas que han sido consideradas erróneamente como el sumo bien, puesto que una vez que termina el gozo que proveen vienen acompañadas de una tristeza, es decir, no proporcionan una alegría continua. El análisis que aquí propongo de estos bienes aparentes

---

en la opinión del vulgo, angustiado por una cotidiana preocupación, intente esforzadamente conservar su fama.”

<sup>24</sup> *Cfr.* Def. 30 de los afectos: “La gloria es una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás.”

<sup>25</sup> E3p29sc: “Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama ambición, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno [...]”

está agrupado en tres categorías. Primero las comodidades temporales, después el egoísmo y por último el amor no honesto a Dios.

Así, entre los bienes aparentes encontramos, en primera instancia, las comodidades temporales, por ejemplo, las riquezas, los honores y los placeres.<sup>26</sup> Éstos son considerados como el sumo bien, en su mayoría por el vulgo, puesto que son de las cosas más frecuentes en la vida y hacia los cuales la mayoría dirige sus acciones.<sup>27</sup> La única manera por la que los individuos controlan la apetencia de éstos, reside en que creen en la promesa de una vida después de la muerte en la que serán recompensados o juzgados por su comportamiento.

No obstante, Spinoza sabe que esto no es exclusivo del vulgo, como consta por su correspondencia con Jarig Jelles (Ep. 44) en la que juzga de pernicioso un libro que defiende que el sumo bien radica en el dinero y los honores. Ahí mismo expresa que el autor de dicho libro no sólo yerra en su consideración de aquello que es el sumo bien, sino también en los medios para alcanzarlo, es decir, la mentira, el egoísmo y la traición.<sup>28</sup> Ante tales

---

<sup>26</sup> KV, II, 5, 6.

<sup>27</sup> TIE, §3: "Porque lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer. Tanto distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien."

<sup>28</sup> Ep. 44 / IV 227b- 228b: "Cierta amigo me ha enviado a casa, hace algún tiempo, un librito, titulado *Homo Politicus*, del cual ya había oído hablar mucho. Lo he leído por encima y he constatado que es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber: interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más pueda servir al propio medro y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida en la que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas. Al leer esto me vino la idea de escribir un librito, indirectamente contra él, en el que trataría del sumo bien, mostraría el estado de inquietud y de miseria de aquellos que ambicionan dinero y honores, y en el que, finalmente, mostraría con razonamientos claros y numerosos ejemplos que los estados ansiosos de dinero y honores deben sucumbir y de hecho han sucumbido."

afirmaciones, Spinoza comparte su intención a su corresponsal de escribir un texto que trate sobre este tema, en el que además demuestre que aquellos individuos que ambicionan esos bienes viven en un estado de miseria e inquietud y por eso critica severamente que el sumo bien pueda consistir en dichas cosas, tanto por su naturaleza efímera, como por el efecto que tienen en quienes las poseen.<sup>29</sup> Incluso, dirá, estos objetos pueden ser motivo de perjuicios:

Son muchísimos los ejemplos de aquellos que fueron perseguidos a muerte por sus riquezas [...]Ni son tan escasos los ejemplos de quienes, para alcanzar o defender el honor, padecieron míseramente. Y, finalmente, son incontables aquellos que, por abusar de placer, aceleraron su propia muerte.<sup>30</sup>

Pese a esto, recordemos también que nuestro autor considera que el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo,<sup>31</sup> puesto que una cosa puede ser buena en determinada circunstancia y mala en otra dependiendo del efecto que tengan en nuestra naturaleza.<sup>32</sup> Así, todo aquello que nos puede ser útil, también nos puede perjudicar. En el fondo de esta premisa se encuentra la creencia del autor de que las cosas deben ser utilizadas de manera tal que no nos sean dañinas. El filósofo, pues, no condena ninguna cosa por sí misma ya que no opina que haya cosas malas por naturaleza, lo que condena es su uso desmedido. El desdén de Spinoza de

---

<sup>29</sup> KV, II, V, 6: “Nuestra conclusión es, pues, la siguiente. Si quienes aman las cosas perecederas, 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!”

<sup>30</sup> TIE, §8.

<sup>31</sup> CM, I, VI, 247 22 y ss.

<sup>32</sup> *Cfr.* E3p39sc: “Por ‘bien’ entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por ‘mal’, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos mostrado más arriba (en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte) que nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos ‘malo’ lo que aborrecemos. Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo.” Sobre el tema puede verse Moreau, P. F. *Spinoza y el Spinozismo*. [Traducción de Pedro Lomba] España: Escolar y Mayo Editores, 2012, p. 70 y ss.

los honores, la riqueza y los placeres debe leerse entonces no como una crítica a éstos por sí mismos, sino por los males que les traen a los hombres cuando los consideran fines en sí mismos y los buscan obsesivamente sin ninguna otra finalidad. Consciente de que estos bienes aparentes no pueden ser desechados completamente, entiende que, empleados de manera adecuada, incluso aquellos que a primera vista parezcan los más nocivos, pueden considerarse como verdaderos bienes en la búsqueda de la suprema felicidad, más no como fines en sí mismos.<sup>33</sup>

Otra de las características que inviste el sumo bien aparente es el egoísmo, es decir, que solamente quien lo posee puede disfrutarlo. Spinoza critica que la verdadera felicidad consista en el goce de cualquier bien de manera individual. Quien considere que éste no puede ser compartido, es decir, que si me va bien a mí no puede irles bien a los otros y goce con el infortunio de los demás tiene una concepción errónea proveniente de la envidia y otras pasiones negativas que bien puede calificarse de infantil. El proyecto spinoziano desdeña claramente esta característica, pues la búsqueda del sumo bien se lleva a cabo para que la mayor cantidad de personas puedan adquirirlo: el sumo bien debe ser disfrutado en comunidad, pues, como nos menciona el filósofo al final de la *Ética*: entre más compartan la verdadera felicidad mayor es la alegría.<sup>34</sup> Como la verdadera felicidad consiste en la sabiduría

---

<sup>33</sup> Cfr. TIE, §17: “2º) Disfrutar de los placeres en la justa medida en la que sea suficiente para proteger la salud; 3º) 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.” Sobre cuánto es lo suficiente la vida de Spinoza resulta el mejor ejemplo de la práctica del arte de la medida.

<sup>34</sup> TTP, 44/1-25: “La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque sólo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o

y conocimiento de la verdad, en sentido estricto no admite graduación por lo que yo no soy más feliz si aquél es más ignorante, etc.<sup>35</sup>

Es preciso mencionar una última caracterización errónea del sumo bien, a saber, el culto o amor no honesto a Dios, lo cual es importante porque revela una de las notas esenciales de la teoría ética spinoziana: la pura conducta exterior no es suficiente para la salvación, debe haber un convencimiento, una verdadera honestidad en nuestros actos para que podamos alcanzar la beatitud.

Lo anterior se advierte sobre todo en el TTP, donde se menciona que para el pueblo hebreo el culto y el amor a Dios más que un don divino fue motivo de esclavitud, ya que fue una imposición que mermó su libertad prometiéndoles terribles castigos si desobedecían los mandatos<sup>36</sup> entregados. Para Spinoza las expresiones externas del culto, hechas sobre todo

---

del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera.”

<sup>35</sup> Sobre la cuestión de la sabiduría y la felicidad unas líneas más abajo Spinoza mencionará el ejemplo de Salomón que afirma que [TTP, 45/1-18]: “En cuanto a que Dios dice a Salomón (ver 1 Reyes, 3,12) que nadie, en lo sucesivo, será más sabio que él, no parece ser más que una forma de expresar su eximia sabiduría. En cualquier caso, no hay que creer, en modo alguno, que Dios haya prometido a Salomón, para su mayor felicidad, que Él no otorgaría a nadie, en lo sucesivo, una sabiduría igual; puesto que eso no acrecentaría nada la inteligencia de Salomón, ni tampoco ese prudente rey hubiera agradecido menos a Dios tan gran don, si él le hubiera dicho que concedería a todos la misma sabiduría.” Esta característica será analizada en el tercer apartado, por el momento sólo me interesa marcar su connotación negativa.

<sup>36</sup> TTP, 41/5-12: “[...] el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una esclavitud, más bien que una verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios. Moisés, en efecto, les mandó amar a Dios y observar su Ley para agradecer a Dios los bienes pasados (a saber, la liberación de la esclavitud egipcia) e incluso los aterró con amenazas, si transgredían aquellos preceptos, y les prometió muchos bienes, si, por el contrario, los observaban. Es decir, que les enseñó de la misma manera

para ser practicadas en comunidad, no contribuyen realmente a la salvación de los individuos, sino que fueron una estrategia que tuvo utilidad mientras duró su Estado.<sup>37</sup> Así, las ceremonias, preceptos o mandatos morales miran solamente a la tranquilidad del Estado; por el contrario, la verdadera felicidad se consigue por la ley universal. Una verdadera enseñanza moral no atiende solamente a la utilidad de la nación, sino también a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, por ende, no se condena o premia únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interior.<sup>38</sup> Así, la ética que Spinoza propone parece no solamente consistir en lo correcto de las acciones, sino también en su asimilación consciente y su aceptación. Para Spinoza no es suficiente actuar bien, sino hacerlo convencido de que lo que se hace es lo correcto.

Los bienes aparentes, como hemos visto, son sumamente dañinos puesto que impiden el acceso a la felicidad suprema. Es por ello que es importante reconocerlos y excluirlos en el proceso de búsqueda del sumo bien. Sobre esto queda solamente decir que, si una vez reconocidos seguimos optando por ellos, justificándonos en que por naturaleza estamos inclinados a desearlos, cabría responder como Spinoza lo hizo cuando Henry de Oldenburg le planteó una pregunta similar, a saber, que somos excusables de nuestros actos, pero no

---

que suelen hacer los padres con sus hijos que aún no tienen uso de razón. Es cierto, pues, que los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad.”

<sup>37</sup> TTP, 69/1-15: “Por el contrario, las ceremonias (aquéllas, al menos, que se encuentran en el Antiguo Testamento) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado, que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular. Es cierto, pues, que no pertenecen a la ley divina y que, por consiguiente, tampoco contribuyen nada a la felicidad y a la virtud, sino que tan sólo se refieren a la elección de los hebreos, es decir (por lo expuesto en el capítulo III), a la felicidad temporal del cuerpo y a la tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado.”

<sup>38</sup> TTP, 70-71; TTP, 76/1-25.

dignos de la felicidad porque únicamente nos movemos inconscientemente en el terreno de la necesidad.<sup>39</sup>

### 1.3 El concepto de felicidad

Me queda, por último, dar una aproximación positiva al concepto de felicidad en Spinoza, pues no se puede hablar de las maneras de llegar a la verdadera felicidad sin tener una idea de en qué consiste.

Spinoza acentúa que la verdadera felicidad reside, por un lado: en conseguir la máxima perfección que nos podamos imaginar, y por otro: en nuestro conocimiento y amor a Dios. Recordemos, para comprender correctamente esta última afirmación, que nuestro autor considera que el amor es el gozo de una cosa por medio de la unión con ella. Asimismo, advierte que muchas de las cosas con las que deseamos unirnos tienen un carácter perecedero, ya en sí mismo, ya por su causa; por ello, al padecer éstas, quienes estemos unidos a ellas también lo haremos.

Por ejemplo, si algo que es objeto de nuestro amor peca, nos invadirá una gran tristeza por haberlo perdido, de igual manera si eso mismo es deseado por otro, suscitará en nosotros pasiones negativas, como los celos, por miedo a perderlo. Por estas razones, Spinoza sugiere que nuestro amor debe ser dirigido a las cosas imperecederas, es decir, Dios o la Naturaleza. Es así, debido a que su naturaleza eterna, infinita e inmutable supera toda

---

<sup>39</sup> Ep. 78: “Pero usted arguye que, si los hombres pecan por necesidad de la naturaleza, son excusables; no explica, no obstante, lo que pretende deducir de ahí: que o bien Dios no puede enojarse con ellos o bien que ellos son dignos de la felicidad, es decir, del conocimiento y amor de Dios. Si usted piensa lo primero, le concedo totalmente que Dios no se enoja, sino que todo sucede según su decreto; pero niega que de ahí se siga que todos deban ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de la felicidad y ser atormentados de muchas maneras.”

contingencia, y cuya posesión es lo único que nos puede proveer de una tranquilidad inamovible<sup>40</sup> y una alegría infinita.

Esta idea de beatitud como amor a Dios resulta satisfactoria para el pensamiento spinoziano porque a diferencia de lo que ocurre con los objetos ordinarios, a saber, que por su condición finita suscitan en nosotros pasiones negativas y provocan también la fluctuación del ánimo —ya sea porque no los podemos poseer o porque una vez poseídos nos esforzamos en mantenerlos al grado de poner en riesgo nuestra propia existencia o, finalmente, porque sabemos que debido a su naturaleza finita en algún momento los perderemos—, no sucede con la substancia, puesto que su naturaleza infinita es capaz de satisfacer a todos los individuos que la desean sin suscitar envidia, celos, etcétera.

Spinoza critica fuertemente la creencia de la exclusividad del sumo bien, es decir, que la felicidad esté solamente destinada a algunos individuos o pueblos, como vimos en el apartado anterior. Cree que nadie encontrará la felicidad en soledad: la comunidad es necesaria para conseguirla. Empero, en la *Ética* acentuará que el verdadero bien sólo es común a los hombres virtuosos, es decir, a aquellos que se dejan guiar por la razón; todos los demás tendrán que conformarse con los bienes ordinarios o, en última instancia, buscar una vía distinta para alcanzar el sumo bien, por ejemplo, la oración o la gracia. Aunque Spinoza, de modo irónico, reconoce que su propio entendimiento es tan pequeño que no niega que éstas puedan existir.<sup>41</sup>

Me parece que estas afirmaciones marcan una antinomia en el pensamiento spinoziano, pues si bien exceptúa un tipo de exclusividad *a priori* de la felicidad postula

---

<sup>40</sup> TTP, 111-112: “Tranquilidad del ánimo obtenida solo por lo que entendemos de manera clarísima, es decir, aquello que no entendemos bien no puede proveernos de tranquilidad.”

<sup>41</sup> Sobre las otras vías de llegar a la verdadera felicidad. *Cfr.* TTP, 263.

también unos requisitos fuertemente excluyentes. En ese sentido la posibilidad de alcanzar el sumo bien se vuelve el privilegio de unos pocos. No obstante, esto no es propio de nuestro autor, ya que gran parte de la tradición —comenzando por Aristóteles— ha puesto tantos requisitos a la felicidad que por momentos parece que estamos destinados a la miseria.

Con respecto a la afirmación de que la beatitud consiste en alcanzar la mayor perfección posible a la que podamos aspirar,<sup>42</sup> cabe mencionar que se logra por la perfección del entendimiento, es decir, conocer las cosas de la manera más clara y distinta posible por medio del tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva. La suma felicidad, como bien menciona Henry, no podría descansar en un conocimiento mutilado y confuso<sup>43</sup> porque produciría fluctuaciones del ánimo en lugar de la tranquilidad inamovible que se desea. Esto es así puesto que cuanto más entendemos por medio de la ciencia intuitiva, más conocemos a Dios, cuya comprensión es la más alta a la que se pueda aspirar; por ello se puede decir correctamente que “el sumo bien de la mente humana y su suprema virtud es el conocimiento de Dios.”<sup>44</sup> De ese género de conocimiento, pues, surge la verdadera felicidad,<sup>45</sup> que es

---

<sup>42</sup> Elhanan Yakira. *Spinoza and the Case for Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 32: “En EIV Spinoza afirma que, a pesar de su rechazo general de las consideraciones teleológicas, todavía cree que los términos como ‘perfección’ e ‘imperfección’ y ‘bueno’ y ‘malo’ deben conservarse, en la medida en que deseamos ‘formar una idea de hombre como modelo de la naturaleza humana [*naturae humanae exemplar*] al que podamos aspirar’. Una idea de un hombre -no de Dios- que pueda servir como un ejemplo.” La traducción es mía.

<sup>43</sup> *Cfr.* TIE §§38-40; Henry menciona en su célebre texto sobre Spinoza que: “La beatitud no podía venir de un conocimiento confuso ni reposar sobre el oleaje moviente de las modalidades y de los impulsos subjetivos.” *Cfr.* Henry, Michel. *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>44</sup> E4p28: “Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.”

<sup>45</sup> E5p27demo: “Summa mentis virtus est Deum cognoscere sive res tertio cognitionis genere intelligere; quae quidem virtus eo major est quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit et consequenter summa laetitia afficitur idque concomitante idea sui suaeque virtutis ac proinde ex hoc cognitionis genere summa quae dari potest oritur acquiescentia. Q.E.D.”

incorruptible porque es un conocimiento del ser perfecto e inmutable y lo que conocemos por este medio lo hacemos desde la perspectiva de la eternidad; ninguna cosa que la mente entienda de esta forma, lo hará en función de la duración. Por lo cual, cuando nuestra mente adquiere dichas verdades se hace eterna; pues éstas subsisten después de la corrupción de nuestro cuerpo ya que no se obtienen mediante la sensación.<sup>46</sup> Entre mayor sea el conocimiento de Dios que tiene la mente, una mayor parte de ella participará de la eternidad. Es preciso señalar que la eternidad que nos propone Spinoza en ningún momento intenta dar cuenta de una subsistencia de carácter personal, para nuestro autor la beatitud se logra desde el aquí y el ahora por medio del conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas.<sup>47</sup>

Las dos propuestas que hemos analizado aquí, de manera breve, son en esencia la misma cosa considerada desde distintas perspectivas, pues la mayor perfección del hombre consiste en su conocimiento de Dios o la Naturaleza puesto que aumenta su potencia de obrar y su alegría de manera infinita por el objeto al que se une. Asimismo, este conocimiento nos provee de una alegría continua porque entendemos la necesidad de las cosas desde la perspectiva de la eternidad. Así, según todo lo que hemos dicho hasta ahora, me parece correcto afirmar que para Spinoza Dios es nuestro bien supremo o el conocimiento y el amor a Dios son el bien último al que deben ser dirigidas todas nuestras acciones. Todas las

---

<sup>46</sup> Henry. *Op. Cit.*, p. 67: "En función de conseguir la eternidad por medio de la unión con la substancia infinita, es decir, del amor a Dios; la mente humana debe abandonar el amor natural por el cual está unido su cuerpo. Lo anterior puesto que el cuerpo humano le provee de una existencia actual, es decir, sometida a la duración debido a que la mente humana es idea de un cuerpo que existe actualmente."

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 113: "Sólo dirigiéndose hacia la substancia y hacia Dios, el hombre podrá participar de la vida auténtica y verdadera, es decir, de una vida que no tiene ninguna relación con la muerte. Ahora bien, Spinoza nos lo mostró, Dios, el Ser absoluto, existe; está ahí, ofreciéndose a nuestro amor; sólo basta con conocerlo. Es así como sólo en y por el conocimiento el hombre debe salvarse. La potencia del alma, dice el autor de la *Ética*, se define sólo por la inteligencia."

posibles maneras de interpretar la felicidad en Spinoza pueden verse como formas de entender o llegar a esta afirmación fundamental.

Dicho esto, me parece, podemos proseguir nuestra investigación. Así, pues, intentemos en lo que sigue problematizar sobre las diferentes maneras que nuestro autor nos propone para alcanzar este sumo bien que podemos decir fue el motivo de su filosofía.

## 2. LA VÍA EPISTEMOLÓGICA

Según hemos mencionado, una de las formas para alcanzar la felicidad en Spinoza es mediante el incremento del poder de nuestro entendimiento, es decir, pasar de una percepción inadecuada de las cosas a su entendimiento adecuado según el orden del intelecto.<sup>48</sup> El objetivo de la ética de Spinoza radica en lograr dicha finalidad, puesto que paralelamente nos volvemos libres y virtuosos y en esto consiste nuestra verdadera felicidad.

En el presente capítulo analizaré esta vía que he denominado epistemológica. En el primer apartado me dedicaré al estudio y función de la imaginación como género de conocimiento en el proceso de perfeccionamiento ético del ser humano y por ende en la adquisición de la felicidad. El segundo apartado consiste en el análisis del segundo género de conocimiento o razón y cómo es que vivir bajo su guía nos aproxima a la felicidad. Ahí mismo daré una aproximación al modelo de ser humano que propone Spinoza que es denominado hombre libre.

### 2.1 La imaginación

En el presente apartado llevaré a cabo un análisis del papel que tiene el primer género de conocimiento —la percepción inadecuada de las cosas— en el ascenso a la suma felicidad en el proyecto ético de Spinoza. Mi intención principal es descubrir si la imaginación debe ser considerada solamente de manera negativa en este proceso, es decir, como un paso necesario que tiene que tomarse para llegar al fin deseado o también es relevante de manera positiva, esto es, que aporta algo esencial para su adquisición.

---

<sup>48</sup> *Vide*, Soyarslan Sanem. “From ordinary life to blessedness”, en Matthew J. Kisner and Andrew Youpa (eds.). *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 239.

Lo anterior pretendo llevarlo a cabo en dos momentos. En el primero hago una exposición mínima del primer género del conocimiento y su relación con nuestra forma de vida. En el segundo, intento aproximar una respuesta a la pregunta que motiva esta sección, a saber, ¿cuál es la importancia de la imaginación para ser feliz en el pensamiento de Spinoza?

### 2.1.1 ¿Qué es vivir según la imaginación?

La epistemología spinoziana considera a la imaginación como el primer género de conocimiento, al cual también denomina “experiencia vaga”,<sup>49</sup> puesto que surge casualmente, no está determinada por el intelecto y no obstante no tenemos nada para contradecirla y “opinión”<sup>50</sup> (ya que no presenta nada completamente cierto y por ello está sujeta a error). Es por medio de este género que conocemos las cosas singulares valiéndonos de los sentidos. Aquí categoriza el autor el conocimiento por medio de signos, por ejemplo, cuando oímos algo que no recordamos perfectamente, por lo cual *formamos ideas semejantes de las cosas* con las cuales podemos imaginarlas.

Esta forma de conocer es el primer medio para relacionarnos con las cosas en el mundo y, según nuestro autor, nos provee solamente de ideas confusas y mutiladas, puesto que en este nivel epistemológico no conocemos según el orden del intelecto,<sup>51</sup> sino solamente lo hacemos de manera casual.<sup>52</sup> No obstante, muchas veces tenemos este

---

<sup>49</sup> TIE, §19: “(ii) Hay percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el intelecto, sino que se llama así, porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inconvencible.”

<sup>50</sup> KV, II, 2, 2: “A la opinión la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar.”

<sup>51</sup> E2p40sc2.

<sup>52</sup> E2p29sc: “Digo expresamente que el alma 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...”

conocimiento por verdadero. Aunque Spinoza acepta que este tipo de saberes no son los mejores ni los más adecuados, también admite que así aprendemos la mayoría de las cosas que son útiles para la vida.<sup>53</sup>

Según esta descripción, y teniendo presente que en la filosofía de Spinoza a cada género de conocimiento corresponde una forma de vida que da cuenta del nivel de perfección de nuestro ser, la imaginación nos proveería de una primera concepción de felicidad basada en nuestras relaciones inmediatas con las cosas y cómo éstas afectan nuestro cuerpo, específicamente, con el placer o el dolor que nos producen. Por ello, la noción de felicidad o, mejor dicho, nociones de felicidad que provienen de la imaginación pueden ser muy diversas y dependerán en gran medida del contexto en el que se desarrolle el individuo,<sup>54</sup> por

---

<sup>53</sup> TIE, §20: “Ilustraré todo esto con ejemplos. Sólo de oídas, sé la fecha de mi nacimiento, quienes han sido mis padres y cosas por el estilo, de las que nunca he dudado. Por experiencia vaga, sé que he de morir, puesto que esto lo afirmo simplemente porque he visto que otros como yo han muerto, aunque no todos han vivido el mismo periodo de tiempo ni han muerto de la misma enfermedad. Por experiencia vaga sé, además, que el aceite es apropiado para producir llamas y el agua para extinguirlas, y sé también que el perro es un animal que ladra y que el hombre es un animal racional; así he aprendido casi todas las cosas que son útiles para la vida.”

<sup>54</sup> E2p18sc: “[...] Digo, segundo, que esa concatenación se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguirla de la concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres. Y según esto entendemos claramente, además, por qué el alma pasa inmediatamente del pensamiento de una cosa al de otra que no tiene ninguna semejanza con la primera. Por ejemplo, del pensamiento del vocablo ‘pomum’, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz ‘pomum’ mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.”

ejemplo, para alguien que viene de una familia de comerciantes la felicidad muy probablemente consista en el dinero, para un militar en los honores, etc.

No obstante su diversidad, Spinoza reduce a tres categorías las formas aparentes de adquirir la felicidad por ser las más comunes, a saber, las riquezas, los honores y los placeres.<sup>55</sup> De cualquier manera, una vida conforme a estos intereses, se centrará en la búsqueda y satisfacción de estas primeras cosas que experimentamos y que nos producen algún tipo de alegría.

Si seguimos una interpretación un tanto radical de la epistemología spinoziana, y la aplicamos a su ética, deberíamos considerar que por el sólo hecho de ser producto de la imaginación estas concepciones de felicidad y la forma de vida que conllevan son incorrectas y deben ser abandonadas. No obstante, mi lectura, si bien admite que deben ser superadas, también acepta que esta superación no consiste en su negación absoluta, sino en una delimitación de lo que en un momento específico de nuestro desarrollo como individuos consideramos como bien supremo, a una de sus características en un panorama mucho más amplio y completo,<sup>56</sup> es decir, si inicialmente consideramos que eso que nos decía la imaginación a partir de nuestras primeras experiencias era la verdadera felicidad, en la medida en que seguimos interactuando con los otros seres, experimentando y conociendo nos daremos cuenta de que existe algo mejor a lo que podemos aspirar y de lo cual aquello que anteriormente nos parecía un bien en sí mismo también forma parte. Cabe señalar aquí,

---

<sup>55</sup> TIE, §3.

<sup>56</sup> C. De Deugd. *The significance of Spinoza's first kind of Knowledge*. Netherlands: Van Gorcum and Co. Assen, 1966, p. 51: "Por muy complicado que pueda parecer, el propio Spinoza habla de 'emendatio' que simplemente significa 'mejora'; él no habla de eliminar las ideas de la imaginación [...] y tampoco hace el intento de eliminarlas." La traducción es mía.

que el mismo Spinoza nos indica muy temprano en su pensamiento que la mayoría de los hombres conciben que pueden conocer más y así perfeccionar su naturaleza, no obstante, esto implica un gran esfuerzo que se debe realizar, pues este perfeccionamiento solamente se logra a través de la liberación de las pasiones por medio del ejercicio de la razón, del conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas.<sup>57</sup>

Así, nos damos cuenta de que, si bien nuestras primeras nociones de felicidad no son las más acabadas, tampoco son absolutamente erróneas. No se trata de excluir ni los placeres ni las riquezas, ni ninguna de las cosas que nos presenta la imaginación como verdadera felicidad, sino solamente de colocarlas en un marco de referencia más amplio en el cual cobran un sentido y función diferente.<sup>58</sup> Esto da como resultado que nuestra vida ya no estaría simplemente enfocada en la satisfacción de bienes inmediatos, los cuales pasarán ahora a ser un medio para la adquisición de bienes mucho mayores,<sup>59</sup> es decir, de ser fines en sí mismos devienen verdaderos bienes según la terminología spinoziana. Recordemos aquí que Spinoza hace la distinción entre bien verdadero y sumo bien, el primero será aquél que nos sirva de medio para llegar a la beatitud, el segundo para la adquisición de la beatitud misma.

Además, es preciso indicar que el sumo bien que propone Spinoza en ningún momento considera al cuerpo como algo negativo, por el contrario, quiere que se saque el mayor provecho de él, que se potencialice al máximo y esto a veces requiere determinarlo, formarlo para que pueda más.<sup>60</sup> Las razones, pues, por las que nuestro autor propone el

---

<sup>57</sup> TIE, §13.

<sup>58</sup> *Vide Supra* n. 33.

<sup>59</sup> Así en TIE, §13 nos dice: “todo aquello que nos sirva de medio para llegar a ella [la beatitud] se llama verdadero bien y el sumo bien es alcanzarla.”

<sup>60</sup> Spinoza postula que quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna [E5p39]: “Esto es así ya que entre más potencia tenga el cuerpo mucho más podrá controlar sus propias afecciones, y por lo tanto dirigirlas hacia Dios; en consecuencia, la idea de Dios

abandono o restricción de esta primera aproximación a la felicidad no radica en un ideal ascético, sino se basa en que una mayor experiencia con estos bienes que denomina aparentes revela que más allá de ampliar o perfeccionar nuestra naturaleza, incluido aquí nuestro cuerpo, lo que verdaderamente hacen es destruirla.<sup>61</sup>

Al igual que en la epistemología, lo que se debe hacer es una enmendación de esta concepción de felicidad y con ello de la forma de vida que de ahí se deriva. Recordemos que para Spinoza las ideas de la imaginación por sí mismas no yerran<sup>62</sup> y son importantes para la adquisición del conocimiento inmediato. Entender las cosas según la imaginación quiere decir solamente que las entendemos de manera incompleta, que no conocemos sus causas y por lo tanto no nos permite un control de nuestros afectos en relación con las cosas externas, así nos deja a la deriva en un sinfín de situaciones fortuitas que nos producen tristeza y hacen

---

o el amor a Dios deberá ocupar una mayor parte de la mente, por lo cual resulta que ésta es en mayor grado eterna [E5p39demo].”

<sup>61</sup> TIE, §8.

<sup>62</sup> E2p35: “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas. 2, prop 35, sc - En el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte he explicado en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento; pero para una más amplia explicación de este asunto daré un ejemplo, a saber: los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de "libertad" se reduce al **desconocimiento de las causas** de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco. Así también, cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, 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 600 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.**”  
Subrayado mío.

fluctuar nuestro ánimo.<sup>63</sup> Sin embargo, cabe añadir que, aunque logremos un mejor entendimiento de las cosas y la felicidad, nuestras primeras concepciones nunca dejarán de estar presentes.

### 2.1.2 La importancia de la imaginación para ser feliz

Después de todo esto cabe preguntarse si un hombre común, aquél que vive según la imaginación, que vive una vida ordinaria, puede ser feliz. Desde una perspectiva spinoziana, la respuesta tiene que ser negativa. El proyecto spinoziano es sumamente elitista, la salvación o beatitud está destinada a los pocos afortunados que sigan su filosofía, inclusive, en términos de Michel Henry parecería que la felicidad que Spinoza propone sólo él es capaz de disfrutarla, de ahí, me parece, el título de su obra: *La felicidad de Spinoza*.<sup>64</sup>

¿Cómo explicar entonces que, a veces, el hombre común y corriente parezca mucho más feliz que aquél que conoce las causas? La respuesta es relativamente sencilla, y para ello recordemos brevemente que la felicidad o bienestar que nos produce la relación que tenemos con los “bienes” que nos son más inmediatos, es decir, los placeres corporales, los bienes “ordinarios” es aparente. El problema con éstos radica en su naturaleza inestable; en su carácter perecedero. El proyecto spinoziano no los considerará por sí mismos negativos, pues acepta que empleados de manera correcta pueden llegar a ser útiles en la búsqueda de la

---

<sup>63</sup> Aaron V. Garrett. *Meaning in Spinoza's Method*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 183: “No hay nada de malo en la imaginación *per se*, o conocimiento empírico, simplemente no nos permite entender las cosas de manera causal, y por lo tanto no nos permite en sí mismo tener poder sobre los efectos (ya que no somos su causa adecuada, sino que más bien se unieron a nosotros por casualidad). El problema, entonces, no es la imaginación, sino el uso indebido de la misma, o más bien la falta de razón unida a la imaginación. Si entendiéramos la imaginación correctamente, la veríamos como una virtud, porque es a través de la imaginación que experimentamos, y es a través de la experiencia que entramos en contacto con esas cosas singulares que juzgamos verdadera o falsamente (Carta XXXII).” La traducción es mía.

<sup>64</sup> Cfr. Henry. *Op. Cit.*, p. 95.

verdadera felicidad o beatitud. No obstante, en lo general pretende alejarse de ellos, pues se ha percatado de que solamente producen una felicidad efímera y distraen la mente de la búsqueda del bien supremo.

Así, este hombre es feliz en apariencia, pues, cuando vivimos con respecto a la imaginación también lo hacemos dependiendo de la fortuna, de lo externo. Por lo cual, padecemos fuertemente a causa de los afectos sobre los cuales no podemos tener ningún control al no conocer las causas que los producen y por lo tanto no se puede aplicar ningún remedio efectivo. Cualquier suceso exterior parece alterar el estado de alegría o tranquilidad en el que podemos estar. Una vida de acuerdo a la imaginación, resulta ser muy caótica e inestable, por lo cual no es posible que en ella consista la beatitud. Sin embargo, el mismo Spinoza sabe que hay muchas personas que prefieren vivir así, que esforzarse por mejorar su naturaleza, incluidos aquí algunos filósofos.<sup>65</sup>

Superar el concepto imaginativo de la felicidad, significa superar la dependencia de bienes externos, de la fortuna, en fin, de todo lo que no proceda de nuestra virtud interna y produzca vivir en un estado de miseria. El objetivo de lo anterior es lograr la adquisición de una de las características más importantes de la felicidad, a saber, la tranquilidad del ánimo. Así, desde mi punto de vista, la importancia de la imaginación en el proceso de perfeccionamiento de nuestro ser radica en que es una etapa necesaria para llegar a la vida buena. Esto es así, puesto que nuestro autor no postula ningún atajo para llegar al estado de perfección deseado. Tenemos necesariamente que comenzar en la vida ordinaria como nos relata él mismo, casi biográficamente en el TIE, para hacernos conscientes poco a poco de que nuestro poder y potencia, es decir, de que nuestra naturaleza puede ser mejorada y

---

<sup>65</sup> Ep. 44 / IV 227b- 228b.

perfeccionada a tal punto que sea lo menos afectada por la fortuna. No obstante, me parece, esto no debe ser considerado como una cualidad negativa, por el contrario, como su característica más relevante, pues sin ella no se puede llegar a ninguna parte.

Se pueden resaltar todas las características positivas que tiene esta etapa, incluso se puede defender que no hay nada de malo con la imaginación, lo que no se puede decir es que vivir de acuerdo a ella sea correcto.<sup>66</sup> Su función consiste en ser nuestro primer modo de entender el mundo, en revelarnos que los bienes más inmediatos no deben ser considerados fines en sí mismos, en que la felicidad que proviene de ellos es efímera. No obstante, en principio tenemos que vivir de esta manera y ser felices según la imaginación para llegar a ser conscientes de que podemos ser y vivir mejor.

## 2.2 La razón

En el apartado anterior se habló de la relevancia que tiene el primer género de conocimiento en el camino hacia la beatitud. Ahí, se mencionó que, si bien esta primera aproximación a la felicidad resultaba importante, también presentaba una fuerte dependencia de los bienes

---

<sup>66</sup> Aaron V. Garrett. *Op. Cit.*, p. 186: "Ahora, para volver al tema inicial de esta sección, ¿por qué y cómo es importante la imaginación en este proceso? El medio inicial por el cual nos afirmamos y buscamos nuestra perfección en el sentido de Spinoza es la imaginación. Desde la perspectiva del atributo del pensamiento, la imaginación es el grado más débil de conocimiento, para ser reemplazado por un conocimiento cierto, claro y, por lo tanto, causal. Desde la perspectiva del modo, la imaginación es nuestro sistema de navegación, nuestra capacidad y medio por el cual nosotros constituimos y captamos gran parte del mundo de los modos. Sentimos que nuestro poder aumenta o disminuye, y respondemos ya sea continuando unidos con un modo, o continuando teniendo una idea, o recordamos una idea que excluye la existencia de la idea decreciente, y alteramos nuestro cuerpo para que deje de disminuir en poder. En otras palabras, la imaginación nos proporciona un procedimiento por el cual en muchas circunstancias ordinarias podemos aumentar nuestro poder." La traducción es mía.

externos y de la fortuna, en consecuencia, debía ser sustituida por una que se basara en nuestra virtud interna. Para conseguir este propósito resulta necesario pasar del primer género de conocimiento (imaginación) al segundo (razón) y de esta manera, la felicidad que obtendremos será más adecuada que la anterior en la medida en la que logra enmendar sus carencias.

En este apartado, me dedicaré a analizar en qué consiste la vida de acuerdo con la razón y cómo podemos alcanzarla según los señalamientos de Spinoza. Comenzaré con un breve esbozo de este segundo género de conocimiento, para pasar posteriormente al examen de las características de la forma de vida que implica y las cualidades de aquél que la posee.

### **2.2.1 La vida según la razón**

En E2p40sc2 Spinoza se refiere al segundo género de conocimiento como “razón” y dice que éste consiste en la adquisición de ideas adecuadas,<sup>67</sup> esto es, ideas que percibe el intelecto con todas sus propiedades intrínsecas de manera completamente independiente de sus rasgos accidentales y temporales. Este tipo de conocimiento es posible debido a la existencia de nociones comunes.<sup>68</sup> Todo aquello que sea conocido por medio de éstas no puede ser concebido sino adecuadamente, pues dichas nociones se presentan de igual forma tanto en el intelecto humano como en el divino, en la parte como en el todo.

---

<sup>67</sup> E2def4: “Per ideam adaequatam intelligo ideam quae quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.”

<sup>68</sup> El tema de las nociones comunes es tratado por Spinoza en E2, Props. 37-40. Cabe indicar aquí que las nociones comunes, que no son nociones generales o universales, serán el fundamento y condición de posibilidad del segundo género de conocimiento. De ahí su importancia en la filosofía práctica de Spinoza.

A diferencia del conocimiento por medio de la imaginación, que Spinoza concibe como mutilado y confuso, la razón se caracteriza por proveer un conocimiento claro y distinto. No obstante, aunque éste ya es considerado adecuado, resulta todavía incompleto en tanto que no es un conocimiento de las esencias de las cosas en cuanto tales, sino por deducción. Por ejemplo, dice el autor, conocemos por la naturaleza de la vista que algo que está a gran distancia es mucho más grande de lo que parece, sin que conozcamos en sentido estricto su naturaleza, es decir, debido a que sabemos por una de las reglas de la visión que entre más lejos de nosotros se encuentran los objetos aparecerán de menor tamaño, podemos deducir que el sol no es tan pequeño como aparece a nuestros sentidos; por el contrario, que es de gran tamaño. Otro ejemplo que Spinoza utiliza en las tres obras en las que habla sobre los géneros de conocimiento, es el de la proporcionalidad de los números: dados tres números, se pregunta por un cuarto número que sea al tercero como el segundo al primero.<sup>69</sup> Los comerciantes, por ejemplo, sabrán resolver esta operación por medio de la memoria; otros harán de las diversas experiencias un axioma universal y, finalmente, los matemáticos darán una explicación acerca de la naturaleza de la proporción, sus propiedades y sus causas, basándose, según nuestro autor, en la proposición 19 del libro VII de Euclides.<sup>70</sup>

Si bien este segundo género de conocimiento plantea muchos problemas —como aquel de las ideas adecuadas o el de las nociones comunes y la equiparación entre el intelecto

---

<sup>69</sup> Cfr. TIE, §21; KV, II, 1, 3.

<sup>70</sup> Un conocimiento del tercer género nos revelaría de manera inmediata la esencia de las cosas. Sobre la diferencia entre el segundo y tercer género de conocimiento existe un gran debate. Por ejemplo, si el autor se refiere al conocimiento de las cosas singulares o de los atributos; si es una diferencia meramente metodológica o también en grado, etc... Algunos de los textos clásicos que pueden ser revisados sobre el tema son: Parkinson. *Spinoza's Theory of Knowledge*. London: Oxford University Press, 1954; Spencer Carr, "Spinoza's distinction between the second and third kind of knowledge", *The Philosophical Review*, LXXXVII, No. 2 (April 1978).

divino y el humano—, la idea principal consiste en que por medio de él podemos conocer las cosas de manera adecuada debido a que conocemos las causas o razones. Ahora bien, el fin último de nuestra lectura de la epistemología de Spinoza, radica en los efectos que ésta produce en las áreas prácticas como la ética y la política. Por ello es ineludible preguntarnos cómo contribuye este segundo género de conocimiento en la adquisición de la vida buena y la felicidad.

El presupuesto básico de Spinoza, como se ha mencionado, radica en que, al lograr un mayor estatuto epistemológico, también lograremos una mejor forma vida y nos aproximaremos a la beatitud, pues de esta manera nos liberaremos de la esclavitud que producen los afectos.<sup>71</sup> En términos abstractos, la propuesta parece muy interesante. Sin embargo, cabe preguntarnos ¿cómo nos ayuda el tener ideas adecuadas o el uso de la razón a vivir mejor? Con el fin de entender esto analicemos los ejemplos que provienen del conocimiento adecuado de nuestra naturaleza y su función en nuestro camino hacia la beatitud.

Spinoza afirma que sólo por medio del conocimiento correcto de mi constitución<sup>72</sup> y de lo que es bueno o malo para ella, es como puedo tener ideas adecuadas de mi propia existencia. Así, vivir de acuerdo con la razón significa lo mismo que preservar nuestra propia existencia y aumentar nuestra potencia de obrar. Este planteamiento es posible debido a que

---

<sup>71</sup> E2, praef.: “Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega a tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.” Esta definición nos indica en qué sentido Spinoza entiende la esclavitud o servidumbre producida por los afectos. Asimismo, es importante notar la referencia implícita a Ovidio (*Metamorfosis*, VII, 20. *Video meliora proboque, Deteriora sequor*) que aparece en varios autores del periodo al tratar temas éticos.

<sup>72</sup> Vide Soyarslan Sanem, *Op. cit.* pp. 236-257.

la esencia del hombre recae en su esfuerzo por conservarse o *conatus*,<sup>73</sup> por lo tanto, para Spinoza será considerado virtuoso todo aquello que nos permita conservar nuestra naturaleza y ampliarla, es decir, todo aquello que nos permita conservar nuestra existencia y aumentar nuestra potencia de obrar. Quizá para entender mejor esto debemos decir algo sobre el *conatus*, que es fundamental para la filosofía spinoziana. Este concepto atraviesa toda la obra madura del autor, pero su exposición se encuentra en E3p4-8. De manera sintética el *conatus* puede definirse como potencia, fuerza que tiene como objetivo la conservación de la existencia y su amplitud. Asimismo, este concepto es relevante para este apartado por el hecho de que el *conatus* para Spinoza sólo puede superar la fase de la supervivencia o resistencia para no ser destruido por lo externo toda vez que se vuelva un agente en lugar de ser meramente paciente, esto es, toda vez que el hombre conozca su naturaleza y su capacidad de transformar la realidad.

Ahora bien, algunas prácticas como el suicidio, pueden considerarse contraejemplos al principio spinoziano de autoconservación. A mi juicio existen dos posibilidades para explicar el suicidio. La primera sería negar la doctrina del *conatus* admitiendo que en algunas ocasiones puede no aplicar para ciertos individuos, es decir, que existen individuos que no desean perseverar su existencia. La segunda consiste en negar que existan actos suicidas genuinos, esto es, rechazar el suicidio entendido como quitarse la vida de manera libre y voluntaria. Al final parece que el suicidio es un oxímoron dentro del pensamiento spinoziano, puesto que va en contra del *conatus*. Asimismo, desde el marco teórico que nos propone, las prácticas suicidas pueden ser fácilmente explicadas por el hecho de que no son acciones guiadas por la razón. El suicidio, argumentaría, ocurre porque tenemos una idea inadecuada

---

<sup>73</sup> Sobre el tema puede consultarse el ya clásico libro de Laurent Bove: *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*.

de nosotros mismos que logra imponerse por encima de nuestro deseo de existir, o de acuerdo a la teoría del *conatus*: nadie puede destruirse a sí mismo si no es con auxilio de una causa externa (E3p5).<sup>74</sup>

Spinoza sostendrá que los hombres conscientes de su naturaleza y guiados por la razón vivirán según el principio de conservación y evitarán ese tipo de prácticas. Además, considera que su conducta será similar independientemente del contexto. Vivir libre o razonablemente significa regir nuestras acciones por nuestra esencia eterna, por lo universal de nuestra constitución. De esta manera el hombre libre y su comportamiento puede ser considerado como un ideal; y cada ser individual, en su modo específico de actuar, puede aproximarse a éste en mayor medida según siga las normas que el primero seguiría al conducirse.<sup>75</sup>

Ahora bien, las ideas adecuadas también están presentes en las leyes de la naturaleza accesibles por medio del pensamiento científico ¿Cómo, pues, ayudan estos conocimientos a que nuestra existencia adquiera mayor libertad? Quizá la mejor manera de entenderlo sea por medio de los argumentos que desarrolla para evitar la superstición, que a grandes rasgos puede ser considerada como una creencia infundada (conocimiento inadecuado) proveniente de la imaginación. El tema de la superstición en Spinoza es sumamente interesante y frecuentemente aparece ligado a la religión. Pareciera incluso que nuestro autor considera que la superstición emerge cuando la religión es mal entendida o tiene fundamentos falsos. De manera general Spinoza parece indicarnos que la base de la superstición se encuentra en la ignorancia, la cual provoca miedo ante hechos sobre los cuales no conocemos las causas o

---

<sup>74</sup> Spinoza trata de manera explícita el tema en E4p20sc. Para un estudio amplio sobre el tema puede verse Diana Cohen. *El suicidio: deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en la filosofía de Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.

<sup>75</sup> Cfr. E4, *Praef.*

no tenemos una explicación satisfactoria y hace que el ánimo de los hombres fluctúe entregándose a creencias irracionales. Por ello Spinoza coloca a la superstición como parte del conocimiento imaginativo.<sup>76</sup>

Para explicar lo anterior podemos tomar como ejemplo los eclipses y cómo el conocimiento de sus causas ayuda a liberarnos de la superstición. Así, cuando conocemos porqué ocurre un eclipse, la regularidad con la que lo hace, sabremos que no es producto de una maldición o castigo divino. Por el contrario, lo entenderemos como un suceso de la naturaleza que ocurre periódicamente. Conociendo las causas de éste, evitamos inquietar nuestro ánimo con la creencia errónea de malos presagios. En términos prácticos, nuestras pasiones negativas, específicamente los miedos, se ven disminuidos al tener una explicación de su funcionamiento.

En otras palabras, puede decirse que el conocimiento por medio de la razón provee una tranquilidad al alma, una liberación de temores infundados, de las pasiones negativas. Gran parte de la ontología y epistemología spinoziana, así como su constante motivación al cultivo de las ciencias consiste precisamente en este resultado práctico positivo que tiene en nuestra vida moral, es decir, ayuda a liberarnos de temores cuyo origen es la ignorancia. Dicho esto, paso ahora a explicar qué tipo de vida debe llevar un hombre que guía sus acciones por la razón.

---

<sup>76</sup> Sobre el tema pueden revisarse los siguientes apartados: CM, II, 261/1-13n; TTP, Praef.

### 2.2.2 El hombre libre

En la última parte del libro cuarto de la *Ética* podemos encontrar las proposiciones que nos indican cómo vivir de acuerdo con los dictados de la razón (59-66) y las que refieren al hombre libre (67-73). En este apartado revisaré algunos de estos pasajes para entender de mejor manera cómo vive el hombre que se guía según la razón.

Lo primero que se menciona en este conjunto de proposiciones es que una acción que tiene como causa una pasión o idea confusa puede ser llevada a cabo sin ella,<sup>77</sup> es decir, por la sola razón. De hecho, es preferible que sea de esta última forma, pues así nuestra potencia de obrar aumenta en la medida en la que no somos determinados a actuar por una causa externa. Esto puede resultar más claro si pensamos en las acciones que realizamos por iniciativa propia, en contraste con las que llevamos a cabo por mandato de alguien o por obligación, las primeras tienden a ser mejor realizadas que las segundas. Por lo anterior, a Spinoza le parece que “no sería de ninguna utilidad ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión, si los hombres pudieran ser guiados por la razón.”<sup>78</sup>

Así, se concluye que la determinación a la acción en cuanto surge de la naturaleza misma del hombre, que es su mismo deseo de perseverar en el ser y aumentar su potencia, es mejor en cuanto proviene de la sola razón. Spinoza es muy enfático en mencionar que este deseo no puede tener exceso, a diferencia de los deseos particulares que surgen de alegrías singulares que, si bien no pueden ser considerados malos por sí mismos, tampoco tienen como objetivo la utilidad del hombre en su conjunto y cabe la posibilidad de que puedan producir un desequilibrio al enfocarse solamente en la satisfacción de algo en particular. Algo similar ocurre con los deseos de lo inmediato que si bien logran satisfacer un apetito en el

---

<sup>77</sup> E4p59.

<sup>78</sup> E4p59sc.

presente no consideran que esto puede ser negativo en el futuro.<sup>79</sup> Como ejemplo podemos traer a colación el caso del diabético que quiere desesperadamente comer un pastel, este deseo responde solamente a una parte específica de su constitución y a un momento concreto que sería el presente. Si este diabético actuara según la razón seguramente se abstendría de comer el pastel, debido a que sabe que en realidad no le es útil y que a futuro puede causarle un mal mayor. Si como ocurre normalmente el hombre se deja guiar por la pasión o la imaginación seguramente le importará poco otra cosa que no sea el satisfacer su deseo, independientemente de lo que esto implique.

No obstante, sabe que esto debe cambiar cuando la mente concibe las cosas según la razón, pues cuando lo hace de esta manera deberá también considerar con la misma importancia y magnitud las cosas futuras y pasadas. Lo cual es así porque comienza a comprender desde la perspectiva de la eternidad, esto es, sin relación a la temporalidad de la que sólo podemos tener una idea confusa puesto que proviene de la imaginación.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> E4p60: “El deseo que nace de una alegría o tristeza que se refiere a una sola parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero.”

<sup>80</sup> E4p42: “Si pudiéramos tener un adecuado conocimiento de la duración de las cosas, y pudiéramos determinar racionalmente los tiempos de su existencia, entonces experimentaríamos un mismo afecto ante las cosas futuras y ante las presentes, y apeteceríamos como si fuera presente un bien que el alma concibiese como futuro, y, por consiguiente, dejaríamos de lado necesariamente a un bien presente menor, en favor de un bien futuro mayor, y no apeteceríamos un bien presente que fuera causa de un mal futuro, como demostraremos pronto. Pero acerca de la duración de las cosas no podemos tener más que un conocimiento muy inadecuado, y determinamos los tiempos de existencia de las cosas solamente con la imaginación, la cual no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De ahí deriva que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto y universal, y que el juicio que nos formamos acerca del orden de las cosas y el nexo de las causas, en orden a determinar qué es malo o bueno, en el presente, para nosotros, sea más bien imaginario que real. Y así, no es de extrañar que el deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en lo que respecta al futuro, pueda ser reprimido muy fácilmente por el deseo de cosas que son actualmente agradables[...].”

Por último, en lo que concierne a los dictados de la razón, menciona algo muy importante, a saber, que actuar como causa de alguna pasión como el miedo y hacer cosas buenas para evitar consecuencias negativas, no debe considerarse correcto ni creerse que se está actuando virtuosamente. En estas situaciones lo único que se hace es contener los vicios, más no fomentar la virtud. El punto central de todo lo anterior consiste en dar cuenta de que quien actúa bien, coaccionado a ello, no deja de ser un esclavo. Mientras que quien lo hace por su propia voluntad puede correctamente ser llamado libre.

En la última serie de proposiciones de E4 conocida como los pasajes sobre el hombre libre (67-72), Spinoza muestra algunas de las características que éste debe poseer. El hombre libre, pues, según Spinoza en nada piensa menos que en la muerte,<sup>81</sup> es decir, siempre está buscando la utilidad de las cosas y cómo poder obrar más; pensar sobre la muerte, por el contrario, sería equivalente a limitar su potencia debido a que se enfoca en lo negativo, en la impotencia y en el no ser más que en lo que puede hacer. Así, a diferencia de otros pensadores que veían a la filosofía como una preparación para la muerte, Spinoza la ve como una meditación sobre la vida,<sup>82</sup> como una constante lucha contra el miedo, la ignorancia y la superstición, es decir, con todo aquello que va en contra de nuestro *conatus*.

---

<sup>81</sup> E4p67. Para una interpretación sobre este tema y su relación con la eternidad de la mente en Spinoza Cfr. Daniel Garber. "A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death" en Mercer, C. y O'Neill, E (eds.). *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2005.

<sup>82</sup> Cfr. Diego Tatán, "Filosofía como meditación de la vida" en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 12 y 13, 2006; pp. 194-201: "El solitario filósofo de Ámsterdam, por su parte, tiene como blanco la existencia supersticiosa y las formas múltiples de su funcionalidad política: la promoción del temor, la melancolía, la tristeza, la inseguridad, que convergen en una inhibición de la potencia —siempre susceptible de ser considerada y ejercida en un sentido político— merced a un poder cuya eficacia no deriva tanto de su propia materialidad como del miedo, la ignorancia, la impotencia y el consentimiento de aquéllos sobre los que se ejerce. Liberarse es meditar la vida porque, en última instancia, es dejar de temer la muerte. Meditar la vida no significa aquí otra cosa

Asimismo, indica que el hombre libre es prudente en lo que se refiere a los peligros, pues, sabe que se solventan de igual manera evitándolos que afrontándolos. Por lo que considera que evadir un peligro, no es símbolo de cobardía, por el contrario, demuestra firmeza de ánimo. El hombre libre, pues, afronta los peligros o las adversidades sólo cuando es absolutamente necesario y las evade siempre que es posible.

Otra de las características del hombre libre, es aquella que indica que “nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe.”<sup>83</sup> Spinoza explica que esto es imperativo para el hombre libre. Si fuera de otra manera podríamos concluir que actuar dolosamente, en cuanto esto ayuda a la conservación de nuestro ser, debería ser considerado también como un dictado de la razón, consecuencia que le parece incorrecta. Sin embargo, sabe que aquello que está pidiendo es sumamente complicado, por ello se pregunta en el escolio: ¿es posible que el hombre libre pueda mentir de manera justificada? Desde mi punto de vista, su respuesta sería que en ninguna circunstancia se debe hacer, incluso en una situación en la que esté en juego la conservación de su ser, la razón no puede aconsejar que se obre de manera dolosa, puesto que se estaría aconsejando el egoísmo, el individualismo y la eliminación del pacto social, lo cual le parece absurdo. No obstante, es bien conocida la anécdota en la que nuestro filósofo “miente” a su casera al ser interrogado sobre la verdadera religión que garantice la salvación, afirmándole que es la que ella practica.<sup>84</sup> Sin embargo, podría decirse que esta mentira no es en perjuicio de nadie, por lo cual en sentido estricto no se ha obrado de manera dolosa.

---

sino un *amor mundi* manifestado en un conocimiento que obtiene su forma plena cuando se atiende a las *res singulares*; así, ‘cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y al tercer género de conocimiento, tanto menos teme a la muerte.’”

<sup>83</sup> E4p72.

<sup>84</sup> Esta anécdota aparece en la biografía de Spinoza que nos entrega Colerus. Asimismo puede revisarse la interpretación que hace J. Thomas Cook en su artículo “Did Spinoza lied to his landlady?” En *Studia Spinozana* 11 (1995).

Spinoza también reflexiona sobre el trato que debe tener el hombre libre hacia el vulgo y hacia otros hombres libres. Sobre los primeros indica que, si bien deberá convivir con los “ignorantes” u hombres no guiados por la razón, evitará en la medida de lo posible aceptar los beneficios que éstos pudieran proporcionarle, porque nunca son totalmente honestos, es decir, tendrán una motivación distinta a la expresada, que persigue su propio beneficio. No obstante, deberá ser sumamente cuidadoso para no generar su odio, pues esto puede traerle más perjuicio que beneficio, por ejemplo, cuando se rechaza un favor de alguien que se sabe solamente busca su propio bienestar, lo cual produce molestia a quien se ha rechazado y se cancela la posibilidad de obtener algo de dicho individuo en el futuro.<sup>85</sup> En lo que respecta a los segundos, dice que los hombres libres son los unos a los otros lo más útil que puede haber. Es por ello que entre sí son muy agradecidos. A diferencia de lo que ocurre con los ignorantes, la amistad que se da entre éstos es de suyo genuina y beneficiosa. Termina nuestro autor anotando algo que nos ha mencionado en sus primeros escritos, a saber, que un hombre puede llegar a su máxima virtud o potencia más fácilmente en comunidad que en soledad.<sup>86</sup>

Finalmente, Spinoza cierra esta cuarta parte de su *Ética* en el escolio a esta última proposición con un catálogo breve de otros rasgos del carácter del hombre libre mencionados a lo largo de la cuarta parte y dice:

No creo que valga la pena demostrar aquí, por separado, todas las propiedades de la fortaleza, y mucho menos demostrar que el varón de ánimo fuerte no odia a nadie,

---

<sup>85</sup> E4p70; TIE, §9. Parece haber un cambio de posición aquí con respecto a sus primeros escritos en los que se preocupaba por salvar a la multitud. Sin embargo, nunca pierde de vista que vivir en sociedad siempre es mejor que estar solo.

<sup>86</sup> E4p73: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que, en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.”

no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia.

Es decir, está libre de pasiones negativas o por lo menos reduce sus efectos al mínimo. De esta manera ha caracterizado el modelo de comportamiento humano que implica la libertad y el conocimiento del segundo género. A diferencia de los demás filósofos que han tocado estos temas y planteado modelos de hombres, la vida de Spinoza está llena de ejemplos en los que podemos corroborar que él mismo intentó vivir de acuerdo con lo que pensaba y sostenía en su filosofía práctica. Por ello quizá su propuesta parezca aún más interesante, más humana y más concreta, puesto que demostró que la vida según la razón puede ser llevada a cabo convirtiéndose él mismo en el modelo.

### 3. LA VÍA POLÍTICA

Si bien Spinoza considera que el camino por medio del cultivo del entendimiento es el más adecuado para alcanzar la felicidad, también sabe que es sumamente demandante para que la mayoría de los hombres puedan seguirlo. Por ello, a lo largo de su obra podemos encontrar diversos lugares en los que se pregunta por alternativas para alcanzar la suma felicidad, por ejemplo, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y el *Tratado Teológico-Político*.

En este capítulo me centraré en lo que el filósofo de Ámsterdam propone en el TTP: el acceso al bien supremo por medio de la obediencia y la piedad. Aquí, será de vital importancia intentar responder la pregunta sobre la posibilidad de la vía política hacia la felicidad teniendo en cuenta las tensiones que existen entre esta propuesta y la expresada en *Ética*. Para ello dividiré el presente apartado en tres secciones. La primera es una breve historia del texto que contiene mi hipótesis hermenéutica para abordar esta obra. La segunda es propiamente la tematización del problema sobre la posibilidad de una vía política hacia la salvación. Finalmente elaboro un breve apartado en el que propongo una solución al problema principal intentando conciliar los mandatos de la *Escritura* con los de la razón desde los textos spinozianos. Sin más pasemos al desarrollo de lo dicho.

#### 3.1 Hipótesis hermenéutica para una lectura del *Tratado Teológico-Político*

En el mes de septiembre de 1665, Spinoza interrumpe la elaboración de su *Opus Magnum* para dedicarse a un proyecto de no menor importancia sobre la *Escritura* y su interpretación o, como reza el título completo de esta obra, *Tratado teológico-político: contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin prejuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad*.

Este tratado será el segundo texto que Spinoza publique en vida, aunque a diferencia de los *Principios de la Filosofía de Descartes*, lo hace de manera anónima e intenta que no sea traducido a otros idiomas, sobre todo al holandés,<sup>87</sup> presumiblemente por la radicalidad de las ideas ahí contenidas y las implicaciones que ello representaba para su época; por ejemplo, la prohibición misma del texto o la persecución de su autor. Pese a la cautela de Spinoza, rápidamente se identificaron sus ideas, relacionándolas con su persona. El texto fue finalmente condenado por diferentes instituciones religiosas, comenzando por la calvinista, “porque se aleja de la verdadera religión tal como la enseña la escritura.”<sup>88</sup> No obstante, no es sino hasta febrero de 1679 que pasa a formar parte del *Índice de libros prohibidos*.<sup>89</sup>

Las razones que subyacen a la redacción del TTP se explican sobre todo por los conflictos político-religiosos que se vivían en Holanda,<sup>90</sup> por ejemplo, la disputa entre arminianos y gomaristas, mejor conocidos como reformistas y contrareformistas, que si bien tenía como base el problema religioso sobre la libertad humana, la predestinación y la gracia, también se enfrentaba en los ámbitos social y político; los primeros constituían la burguesía culta, eran de tendencia republicana y orientación liberal, defendían la tolerancia religiosa y

---

<sup>87</sup> Cfr. Ep. 44: “El profesor N.N. en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi Tratado teológico-político ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quién, había decidido mandarlo a imprimir. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurriría, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa.”

<sup>88</sup> Ep. 42; Sobre las diferentes prohibiciones que sufrió el texto puede consultarse la introducción de Atilano Domínguez a su edición del TTP.

<sup>89</sup> Spinoza. *Tratado teológico-político*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 28.

<sup>90</sup> Cfr. Pilar Benito Olalla. *Baruch Spinoza: una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 101-112.

primacía del poder civil sobre la vida eclesiástica; los segundos, en su mayoría campesinos y extranjeros protegían los poderes de la iglesia, eran de tendencia centralista y se oponían al principio de tolerancia.

La historia dio la victoria en la época de Spinoza a los gomaristas; de ahí la necesidad de nuestro autor de defender la libertad de filosofar y expresar lo que se piensa que, desde su perspectiva, se encontraba en peligro debido a la intolerancia. Aunque cabe mencionar aquí que Spinoza no defendía una libertad de expresión total o ingenua. La defendía en la medida en la que ésta no afectara el orden del Estado, de otra manera la consideraba reprobable.<sup>91</sup> En la composición de esta obra, también ve una forma de defender su reputación de las acusaciones en su contra, en específico aquella que lo juzgaba de ateo como lo expresa a su amigo Henry de Oldenburg en la Ep. 30:

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Cfr. TTP, XX.

<sup>92</sup> Cfr. Ep. 30. Algunos intérpretes como Nadler creen que el TTP es la continuación de la *Apología* hecha al ser excomulgado de la comunidad judía. Cfr. Nadler. *A Book Forget in Hell...* Princeton: Princeton University Press, 2011.

El proyecto concluyó quizá un poco antes de 1670 puesto que en 1671 encontramos una de las primeras críticas<sup>93</sup> redactada por Lambert van Velthuysen<sup>94</sup> que llegó a manos de Spinoza por medio Jacob Ostens.<sup>95</sup> En ésta se halaga el conocimiento del autor sobre las controversias religiosas que ocupan a los cristianos en Europa a pesar de que se dice no saber con certeza de quién se trata.<sup>96</sup> Sin embargo, también se concluye de las doctrinas ahí expuestas que se

---

<sup>93</sup> Además de este escrito contra Spinoza y su TTP hubo muchas críticas más. Cabe destacar entre ellas quizá la de Jacob Thomasius, maestro de Leibniz, *Contra el anónimo sobre la libertad de filosofar*. Otra crítica relevante es la de Blijenberg, *La verdad de la religión cristiana... contra los argumentos de los ateos*.

<sup>94</sup> La biografía mínima que nos da Atilano Domínguez en su edición de la *Correspondencia* de Spinoza me parece muy adecuada y por esa razón la reproduzco aquí: “Lambert van Velthuysen (1622-85) estudió filosofía, teología y medicina, en Utrecht, su ciudad natal, donde se estableció después como médico y desempeñó cargos públicos. Escribió primero en defensa del *De cive*, de Hobbes: *Epistolica dissertatio ...* (Amsterdam 1651), donde sostiene, como Meyer y Spinoza, que no es la iglesia, sino el Estado quien debe regular las prácticas religiosas. Spinoza poseía sus dos obras principales: *Tractatus duo medico-physici* y *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis ...*, ambas recogidas en sus *Opera Omnia* (1680), en cuya introducción habla de sus relaciones con Spinoza. Velthuysen escribió, además; *Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis* (Traiecr., 1676) y *De cultu naturali et origine moralitatis* (Rotterdam, 1680).”

<sup>95</sup> Sobre este personaje resulta interesante la entrada en la *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*: “Jacob Ostens, b. 1625 probablemente en Utrecht, d. El 23 de octubre de 1678, en Rotterdam, cuyos antepasados se habían trasladado de Flandes a los Países Bajos debido a la persecución, era un médico, que en 1653 fue nombrado predicador de la congregación menonita flamenca en Rotterdam, Holanda. Como era un hombre de ideas liberales (se dice que fue un antitrinitario, un spinozista y un partidario de las doctrinas de los colegiantes), pronto surgieron problemas con algunos de sus co-predicadores. En 1655, él y otros tres predicadores de la congregación flamenca, Jan Ariaens van Raemburgh, Gerrit Jans Veerom y Huygh Jans Corenhart, abandonaron esta iglesia y se unieron a la congregación menonita Waterlander en Rotterdam. Aquí Ostens fue predicador desde 1655 hasta su muerte. En la congregación de Waterlander también causó algunos problemas porque algunos miembros no estaban de acuerdo con sus ideas y lo acusaron de socinianismo. *Ostens published Lief de-son, omstralende de Hoedanigheyt der tegenwoordige genaamde Christenheyt (Utrecht: 1651)*.” El panfleto ha quedado como la Ep. 42 de la correspondencia de Spinoza. La respuesta del holandés se da en la Ep. 43.

<sup>96</sup> *Cfr.* Ep. 42: “Desconozco de qué nacionalidad sea su autor y qué género de vida lleva, ni tengo interés en saberlo. El contenido de su libro basta para demostrar que no es torpe de ingenio y que no ha tratado y examinado con superficialidad y negligencia las controversias religiosas que se debaten entre los cristianos en Europa.”

elimina todo culto a la religión y se introduce el ateísmo, pues, la naturaleza de Dios expresada en ese escrito no exige reverencia del hombre además de que se puede intuir que Él mismo está sometido a la fatalidad. Spinoza responderá a esta crítica de manera detallada en la Ep. 43 argumentando que no hay nada más lejano a su pensamiento y que las conclusiones a las que llega el autor son fruto de una interpretación incorrecta.

Esta última sentencia spinoziana nos da pauta para hacer notar una de las problemáticas más comunes a las que se enfrenta el lector del TTP, a saber, el método que debe utilizarse para interpretar esta obra —que sin duda es un punto de referencia en lo que respecta a la crítica bíblica y el pensamiento político— y no caer en una interpretación errónea de su pensamiento.

El principal problema hermenéutico reside en considerar este escrito con dos niveles: uno esotérico y otro exotérico. Es decir, que en el mismo texto convergen, al menos, dos escrituras diferentes y por lo tanto la posibilidad de dos lecturas, mínimamente, una somera y descuidada y otra atenta y cuidadosa. La primera sería la forma de acceso al texto del lector común o vulgar y la segunda, para quienes el mismo Spinoza llama en el *Prefacio* filósofos, que califica entre otras cosas como lectores cuidadosos, sin prejuicios, que no creen que la filosofía deba ser sierva de la teología.<sup>97</sup> Cabe indicar que esta disputa ha estado presente casi desde la aparición del texto. Sin embargo, nuestra época la ha visto resurgir en la obra de Leo Strauss, por un lado, quien defendería una lectura esotérica del TTP y E. Harris, por otro, quien sostiene que lo dicho por Spinoza en esta obra debe ser tomado al pie de la letra.

---

<sup>97</sup> En su texto “¿Cómo leer el Tratado Teológico-Político de Spinoza?” Leo Strauss da una aproximación del personaje al que Spinoza dirige el TTP. Sobre la disputa interpretativa del TTP puede leerse además del texto de Strauss, el de Harris, “Is There an Esoteric Doctrine in the TTP?” Y el de Paul J. Bagley, “Harris, Strauss and Esotericism in Spinoza’s Tractatus Theologico-politicus.”

La propuesta esotérica consiste a grandes rasgos en asumir que las verdaderas enseñanzas del TTP se encuentran veladas en el texto. Por ejemplo, Spinoza puede estar hablando de un tema cualquiera, digamos, los milagros y en toda su escritura vamos a encontrar un sinfín de citas, argumentos, etc... que concuerdan con el punto de vista aceptado. Sin embargo, habrá una y otra frase, párrafo o argumento que nos llame la atención, en primera instancia porque está escrito de manera distinta, porque sobresale, porque incluso resulta contradictorio a todo lo que se ha venido exponiendo. Es ahí donde debemos poner atención para lograr una lectura correcta, pues aquí el autor no sólo reproduce las opiniones aceptadas, sino que expresa su propio punto de vista, que es distinto del hegemónico. En esta misma tónica, podemos mencionar que la escritura de estos pasajes resulta incluso diferente. Cuando el autor reproduce los puntos de vista que no acepta, de manera intencional hace que resulte una lectura aburrida, pesada, por el contrario, al momento de expresar sus opiniones sobresale un tipo de escritura llamativa, atractiva.

A mi juicio, el TTP debe ser leído intentando conciliar las doctrinas ahí expuestas con las de la *Ética*, llevar a cabo esta conciliación sólo puede lograrse por medio de una lectura esotérica, pues, sólo ésta permite encontrar los puntos de convergencia entre las dos obras más importantes de Spinoza. Hacerlo así, nos permite no sólo una lectura histórica del TTP, sino también una propiamente filosófica. La razón principal de mi inclinación por esta lectura consiste en que el mismo Spinoza nos habla en diversos pasajes del texto, sobre todo en el capítulo XX, sobre la manera en la que deben expresarse las ideas que pueden ser peligrosas para la tranquilidad del Estado, esto es, de forma cautelosa para no contradecir explícitamente sus potestades.

### 3.2 La posibilidad de una vía política hacia la felicidad

La pregunta fundamental de este capítulo consiste en saber si el ser humano puede lograr la beatitud por medio de la obediencia y la piedad; en otras palabras, si es posible considerar la vía hacia la salvación planteada en el TTP como válida a la luz de lo dicho por Spinoza en la *Ética*.

Para responder esta interrogante podemos comenzar considerando que, si bien Spinoza tiene a la razón como forma por antonomasia para alcanzar la felicidad, es muy cuidadoso en no negar otras vías como posibles, por ejemplo, la oración y la gracia, como se puede constatar en la correspondencia con Blijenberg.<sup>98</sup> Esta apertura a la posibilidad de otras formas de salvación que muestra nuestro autor permitirá presentar a la obediencia como una alternativa, lo cual, según Spinoza, trae un consuelo inmenso a los hombres puesto que todos pueden obedecer.<sup>99</sup> Sin embargo, acota que esto solamente puede enseñarlo la revelación, más no la razón, y en ello reside la utilidad de la *Sagrada Escritura*, pues son los mandatos revelados en ella los que deben seguirse.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Ep. 21 / IV 130-131: “Paso, pues, ya a lo que a mí me atañe. Me referiré en primer término, brevemente, a la utilidad que se deriva de mi opinión, y que reside principalmente en que nuestro entendimiento ofrece a Dios el alma y el cuerpo fuera de toda superstición. Más no por ello niego que las oraciones nos sean muy útiles, una vez que mi entendimiento es demasiado pequeño para determinar todos los medios que Dios tiene para guiar a los hombres a su amor, es decir, a la salvación. De ahí que está tan lejos que esta opinión vaya a ser nociva, que constituye más bien el único medio de alcanzar el grado supremo de felicidad para aquellos que no son víctimas de ningún prejuicio ni de una pueril superstición.”

<sup>99</sup> TTP, 263, Anotación 31: “A saber: que, para la salvación o felicidad, es suficiente aceptar los decretos divinos como derechos o mandatos y no es necesario concebirlos como verdades eternas, no lo puede enseñar la razón, sino la revelación, como consta por lo demostrado en el capítulo IV.”

<sup>100</sup> *Cfr.* TTP, 263: “Antes de pasar a otros temas, quiero advertir aquí expresamente, aunque ya queda dicho, que yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la *Sagrada Escritura* o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la *Escritura* ha traído a los mortales un

Así, pues, podemos intuir que Spinoza efectivamente propone la obediencia y la piedad como una alternativa para alcanzar *algún* tipo de felicidad, quizá más asequible para el común de la humanidad. Ahora bien, ¿no parece esto contradictorio después de todo lo que nos ha dicho el autor en la *Ética*? ¿No es esto poco factible si tomamos en cuenta que Spinoza dedicó gran parte de su vida a desarrollar una filosofía que pudiera llevarlo a la beatitud y descubrió que “todo lo excelso es tan difícil como raro”? Mi propuesta es, como veremos en seguida, que no hay una contraposición absoluta entre ambas vías como puede parecer a primera vista, lo cual es así en gran medida por el hecho de que estas indicaciones morales provienen de gente que ha sabido interpretar correctamente las leyes de la naturaleza y se ha percatado de que son las mismas que encontramos en la *Escritura*, es decir, son en cierta medida homólogas a las reglas que nos proporciona la razón como veremos en seguida.

### **3.3 Los mandatos de la razón coinciden con la *Escritura***

Si bien hemos visto que la obediencia y la piedad pueden considerarse como una vía hacia la felicidad, es necesario aclarar que en algunos casos resulta más que una liberación una mayor esclavitud, por ejemplo, cuando la forma de vida o comportamiento que se lleva no es genuina o cuando es impuesto por otra persona puede resultar incluso molesto si no se logra llegar al convencimiento de que estos mandatos son los más adecuados. Por otro lado, menciona Spinoza que este tipo de moral está basada en la imaginación y no en la razón, por

---

inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos.”

ello se les prometen premios y castigos al buen o mal comportamiento tal como lo hacen los padres con los hijos que aún no tienen uso de razón.<sup>101</sup>

Esto nos indica algo muy interesante con respecto a esta vía de ascenso a la felicidad, a saber, que se centra solamente en los efectos y no en la comprensión de las causas, en la coacción del comportamiento y no en la virtud interna. Asimismo, nos deja ver que la felicidad que nuestro autor está proponiendo en el TTP, es decir, la felicidad política es de carácter temporal y se refiere simplemente a las comodidades en el Estado.<sup>102</sup> Spinoza defiende que contrariamente a este tipo de felicidad, la verdadera felicidad del hombre no corresponde de manera exclusiva a ningún pueblo —como quisieran creer los judíos—. No obstante, ellos no lo entendieron de esta manera, pues se hubieran considerado infelices de no creerse los únicos elegidos para la salvación.<sup>103</sup> La verdadera felicidad del hombre es igualmente accesible para todos quienes se guían por la razón.<sup>104</sup> Opina por ello que los judíos

---

<sup>101</sup> TTP, 41/5-12: “[...] el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una esclavitud, más bien que una verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios. Moisés, en efecto, les mandó amar a Dios y observar su Ley para agradecer a Dios los bienes pasados (a saber, la liberación de la esclavitud egipcia) e incluso los aterró con amenazas, si transgredían aquellos preceptos, y les prometió muchos bienes, si, por el contrario, los observaban. Es decir, que les enseñó de la misma manera que suelen hacer los padres con sus hijos que aún no tienen uso de razón. Es cierto, pues, que los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad.”

<sup>102</sup> TTP, 48/1-12: “En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades.”

<sup>103</sup> Algunos intérpretes judíos en la época de Spinoza objetaron esta interpretación, acusando al filósofo de seleccionar *ad hoc* los textos que empleaba para su presentación. Sobre el asunto puede verse: Yakira, *Op. cit.*, p. 30 y ss.

<sup>104</sup> La felicidad del Estado, es decir, por medio de la imaginación es de orden temporal TTP, 49/25-30: “Pero dejo esto a un lado, ya que para mi objetivo me basta con haber mostrado que la elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo y a la libertad o al Estado, y al modo y los medios con que lo formaron; y, por consiguiente, también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo como ellas fueron reveladas; pero que, en todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a los otros pueblos.”

tienen una concepción infantil y egoísta de la felicidad.<sup>105</sup> En oposición a lo anterior, piensa que todos los pueblos están en las mismas condiciones de conseguir la salvación<sup>106</sup> y que la elección del pueblo judío responde más a la salud y la continuidad del Estado.

Sobre esto último cabe aclarar que Spinoza utiliza el término “salus” en tres sentidos diferentes. El primero es con referencia a la ética<sup>107</sup> —y del que ya he hablado en el primer capítulo de este trabajo—. El término aquí refiere a un tipo de bienestar que el individuo posee. Asimismo, tiene también el sentido de salud como ausencia de enfermedad o equilibrio armónico de las partes y el todo. El segundo sentido en el que nuestro autor utiliza “salus” tiene que ver con la política, pues regularmente se refiere a cuestiones del Estado y viene acompañado con el adjetivo “publicae” o “communi”<sup>108</sup> y me parece puede interpretarse como un bienestar público, es decir, ausencia de vicio o malestar en la comunidad por medio de un equilibrio de las partes con el todo. Así, pues, la felicidad política consistiría en la salud pública en el sentido anteriormente mencionado. Finalmente,

---

<sup>105</sup> TTP, 48/1-12: “En cuanto al entendimiento, consta (como hemos mostrado en el capítulo precedente) que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Ni vemos que Dios haya prometido algo más a los patriarcas y a sus sucesores. En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades.”

<sup>106</sup> TTP, 69/1-15: “En el capítulo precedente, hemos mostrado que la ley divina, que hace a los hombres verdaderamente felices y enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; más aún, la hemos deducido de la naturaleza humana, por lo que debe ser considerada como innata y, por así decirlo, inscrita en la mente humana.”

<sup>107</sup> CM, I, VI; E5p36sc; E5p42sc; TTP, III.

<sup>108</sup> E4p63sc; TTP, VII; X; XII y XX.

encontramos el uso de “salus” para hacer referencia a la salvación en sentido religioso. De ahí que cuando aparece en este sentido lo hace en el contexto de la interpretación bíblica.<sup>109</sup>

Habiendo mencionado que la felicidad proveniente del Estado es imaginativa y que por ende tiene un carácter temporal, Spinoza procederá a analizar algunos elementos utilizados con el fin de ordenar y proveer a sus integrantes este tipo de felicidad. El primero de ellos es la fe en las historias.<sup>110</sup> Mientras que Spinoza considera que creer en unas u otras historias no nos conduce a la verdadera felicidad, resulta de utilidad para la vida política ya que nos permite conocer la forma de actuar de los hombres por medio de sus modelos ejemplificados en dichos relatos y así evitar conflictos innecesarios con los habitantes y adaptarnos a la comunidad, esto siempre y cuando no sean contrarios a los mandatos de la razón.

Esta crítica a determinados condicionamientos para la felicidad provenientes de otras religiones diferentes a la de la ley natural bien puede ser ligada a la biografía de Spinoza, pues, siempre vivió una vida en la que intentó adaptarse a las costumbres del vulgo sin abandonar los principios de comportamiento que consideraba correctos. La crítica aquí no sólo se dirige al judaísmo, sino también al cristianismo y a cualquier otra religión que ponga como uno de sus requisitos el creer en sus historias como una condición para alcanzar la verdadera felicidad; para Spinoza éstas sólo representan un recurso de la imaginación, útil para ordenar el Estado.

---

<sup>109</sup> TTP 8/25; 21/3; 24/1-5; 45/3; 79/14-16; 80/7-14; 96/13-18.

<sup>110</sup> TTT, 61-62. Referencia a la forma de vida que debe llevar el hombre sabio con el vulgo, adaptándose a sus creencias sin contradecir los mandatos de la razón.

Otro de los recursos en los que Spinoza será enfático es el que sostiene que las ceremonias no son necesarias para alcanzar la felicidad como lo muestra el siguiente fragmento:

La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro. De todo ello resulta más claro que la luz del día que las ceremonias no contribuyen nada a la felicidad y que, en concreto, las del Antiguo Testamento e incluso toda la ley de Moisés no estaban orientadas más que al Estado de los hebreos y, por consiguiente, a las comodidades del cuerpo.

Por lo que respecta a las ceremonias de los cristianos[...] fueron establecidas como signos externos de la Iglesia universal, pero no como cosas que contribuyan algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad.<sup>111</sup>

Así, pues, la utilidad de las ceremonias, en el caso de los hebreos, reside en que ayudan a organizar el Estado al ordenar que nadie actúe por decisión propia y miran por su tranquilidad. Con respecto a los cristianos sólo menciona que fueron establecidas como signos de la iglesia universal. En ambos casos le parece que ninguna de estas ceremonias aporta nada significativo con respecto a la verdadera adquisición de la felicidad, pues, como apuntará inmediatamente una verdadera enseñanza moral no atiende solamente a la utilidad de la nación, sino a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno. La pura conducta exterior no es suficiente para la salvación, debe haber un convencimiento, una verdadera honestidad en nuestros actos para que podamos alcanzar la beatitud.

Surge así la pregunta sobre la legitimidad de esta forma de llegar a la beatitud, pues, en la medida en la que no emerge del interior de la persona nada nos garantiza que el

---

<sup>111</sup> TTP, 76/1-25.

comportamiento exterior de la misma, aunque parece racional o el mejor posible no le esté causando molestias internas porque va en contra de su verdadero deseo de comportarse de otra manera y necesariamente en contra de una de las características que nuestro autor atribuye a la beatitud: la tranquilidad del alma.

Debido a lo anterior, Spinoza puede diferenciar las doctrinas morales de las leyes del Estado. Ejemplifica las primeras con la figura de Cristo y las segundas con las de Moisés. Considera que las últimas no contribuyen a la beatitud puesto que solamente coaccionan el comportamiento, mientras que las primeras apoyan la verdadera felicidad porque proporcionan una tranquilidad interior. La diferencia entre preceptos y enseñanzas morales es que las primeras solamente contribuyen a la prosperidad del Estado y las segundas a la verdadera felicidad.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> TTP, 70-71: “En cuanto a que las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad, sino que miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado, también consta por **la Escritura, ya que por las ceremonias no promete más que comodidades y delicias del cuerpo**, y únicamente por la ley divina universal promete la felicidad. En efecto, en los cinco libros que suelen atribuirse a Moisés, no se promete, como antes hemos dicho, otra cosa que este bienestar temporal, a saber, honores o fama, victorias, riquezas, placeres y salud. **Y, aun cuando aquellos libros contengan, además de las ceremonias, muchos preceptos morales, éstos no están incluidos ahí en cuanto enseñanzas morales, sino como mandatos que se adaptan perfectamente a la capacidad y a la idiosincrasia propia de la nación hebrea**, y porque velan exclusivamente por la utilidad de su Estado. [...] si hubiera querido ofrecer una enseñanza moral, que no atendiera exclusivamente a la utilidad de la nación, sino a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno.

Así lo hizo Cristo: sólo enseñó doctrinas universales (ver Mateo, 5, 28), y por eso promete un premio espiritual y no corporal, como Moisés. Porque, como he dicho, Cristo no fue enviado para conservar el Estado y para dictar leyes, sino tan sólo para enseñar la ley universal. Por donde entendemos fácilmente que Cristo no abrogó la ley de Moisés, dado que no se propuso introducir ninguna nueva ley en el Estado, sino que puso su máximo empeño en enseñar doctrinas morales y en distinguirlas de las leyes del Estado; y sobre todo a causa de la ignorancia de los fariseos, que pensaban que vivía felizmente quien defendía los derechos del Estado o la ley de Moisés, siendo así que esta ley sólo miraba por el Estado y no servía tanto para enseñar a los hebreos, cuanto para coaccionarlos.” Subrayado mío.

Spinoza seguirá firme en el punto que sostiene que la única manera en la que se puede obtener la verdadera felicidad es por medio de la ley divina que se extrae de la naturaleza humana y por ello es común a todos los hombres. Todo aquello que no pertenece a la ley divina, como las ceremonias y otros signos externos que se han analizado, no contribuye a la verdadera felicidad.<sup>113</sup>

Cabe entonces preguntarnos ¿qué es la ley divina? Quizá para ello sea de gran utilidad el siguiente fragmento:

Dado, pues, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado; por ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> TTP 69/1-15 “En el capítulo precedente, hemos mostrado que la ley divina, que hace a los hombres verdaderamente felices y enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; más aún, la hemos deducido de la naturaleza humana, por lo que debe ser considerada como innata y, por así decirlo, inscrita en la mente humana.

Por el contrario, las *ceremonias* (aquéllas, al menos, que se encuentran en el *Antiguo Testamento*) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado, que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular. Es cierto, pues, que no pertenecen a la ley divina y que, por consiguiente, tampoco contribuyen nada a la felicidad y a la virtud, sino que tan sólo se refieren a la elección de los hebreos, es decir (por lo expuesto en el capítulo III), a la felicidad temporal del cuerpo y a la tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado.”

<sup>114</sup> TTP, 59-61: “La razón de por qué doy el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo, que paso a explicar con la mayor brevedad y claridad posible.

Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien. Como, además, todo nuestro conocimiento y certeza, que elimine efectivamente toda duda, tan sólo depende del conocimiento de Dios, tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido como porque, mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo, se sigue que nuestro sumo bien y

Como podemos ver Spinoza divide la ley en humana y divina. La primera se refiere a las normas de conducta que se dan los hombres para mantener segura la vida y el Estado. La segunda será la que nos conduzca al conocimiento y amor de Dios. Esta distinción resulta de suyo muy interesante, pues, como vimos anteriormente algunos de los mandatos de la *Escritura* deberían ser considerados como ley humana en función de su fin que es

---

perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, etc. Por otra parte, como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios. En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas). Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir, nuestro sumo bien, no sólo depende del conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él. Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto o al contrario, según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es, pues, necesariamente el más perfecto y participa más de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él.

A esto se reduce, pues, nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios. Por consiguiente, los medios exigidos por este fin de todas las acciones humanas, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, por así decirlo, prescritos por el mismo Dios, en cuanto existe en nuestra mente; y por eso también, la forma de vida, que se orienta a este fin, es denominada con toda razón ley divina. Cuáles, sin embargo, sean estos medios y cuál la forma de vida que dicho fin exige; en qué sentido los fundamentos de un Estado perfecto y las relaciones entre los hombres persigan ese fin, es algo que pertenece determinar a la *Ética* general. En lo que sigue, trataré exclusivamente de la ley divina.

Una vez probado que el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas, se sigue que sólo cumple la ley divina quien procura amar a Dios, no por temor al castigo ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc., sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. La síntesis de la ley divina y su mandato supremo consisten, pues, en amar a Dios como sumo bien; y no, como ya hemos dicho, por miedo de algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperamos deleitarnos.”

precisamente el bienestar y la preservación del Estado. Bien puede decirse que esto va en contra de la idea de que la *Escritura* y todo lo que ella contiene es palabra divina, por lo tanto, debería ser considerada ley divina. No obstante, Spinoza no tendría ningún problema en negar la afirmación anterior debido a que el mismo método histórico-crítico de interpretación bíblica que propone implica estas consecuencias. Ahora bien, esto no quiere decir que considere que en la *Escritura* solamente existen leyes humanas, pues también cree que en ella pueden encontrarse las que se refieren al sumo bien que son las leyes de la naturaleza que nos conducen conocimiento y amor a Dios, con la salvedad de que su concepción de la ley divina difiere un poco del sentido tradicional por las concepciones mismas que tiene nuestro autor sobre la materia. En ese sentido cuando nos habla de la ley divina en la *Escritura*, no se refiere a la revelación de Dios a los profetas, sino a las normas extraídas de la naturaleza, al perfeccionamiento del entendimiento para lograr el conocimiento de Dios, pues de ello depende nuestra suprema felicidad.<sup>115</sup>

Como hemos visto Spinoza considera de gran relevancia en el contexto político la felicidad que puede proveer el Estado a sus integrantes, aunque sabe que ésta es de carácter temporal. Sin embargo, también ve que el fin de un Estado no reside simplemente en proveer ese tipo de felicidad, sino que consideraría ésta una condición de posibilidad para la suma felicidad que se adquiere por medio de la razón. Asimismo, el fin de un Estado no radica en que los hombres sean autómatas o bestias, sino por el contrario, que puedan ser libres, esto

---

<sup>115</sup> Cfr. E5p42sc; TTP, 68/5-10; TTP, 62/5-12: “4.º Vemos, finalmente, que el premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante, mientras que la máxima pena consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante.”

es, que se sirvan de su razón.<sup>116</sup> No obstante, como hemos mencionado en apartados anteriores: para lograr la libertad o la vida según la razón debe pasarse primero por la etapa imaginativa o de obediencia.

Así, pues, parece que nos encontramos con dos diversos tipos de felicidad, la primera de la que son parte las ceremonias, las historias y demás signos externos de la religión que es de carácter imaginativo y en la cual consiste la felicidad del Estado. Dentro de éste encontraremos la posibilidad de la felicidad individual que se logra por medio del conocimiento de las leyes de la naturaleza.

En la proposición 73 de la cuarta parte de la *Ética*; Spinoza nos dice que: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que, en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.” En la demostración complementa la proposición afirmando que no es el miedo, sino su propio *conatus* lo que lo lleva al hombre a formar parte del Estado.<sup>117</sup> Así, podemos intuir que Spinoza inicia en E4 el camino político hacia la salvación, considerando que es de mayor beneficio para el hombre que se ha dedicado al cultivo de la virtud y la sabiduría vivir en un Estado que le permita potencializarlas al máximo.

---

<sup>116</sup> TTP, 241/3-8: “El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente 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 verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.” El fin último del individuo en términos éticos es la libertad. El fin último de la república parece ser el mismo.

<sup>117</sup> E4p73demo: “Al hombre que se guía por la razón no es el miedo el que le lleva a obedecer, sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón - esto es, en cuanto que se esfuerza por vivir libremente— desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes, y, por consiguiente, desea vivir según la legislación común del Estado. El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado. Q.E.D.”

Recordemos también que, en la misma parte cuarta de la *Ética*, Spinoza menciona que no hay nada más útil para el hombre que el hombre mismo. Quizá una ampliación pertinente a dicha afirmación la podamos encontrar en el capítulo V del TTP, donde menciona algunas ventajas de la vida en sociedad, a saber, seguridad frente a los enemigos, mayor cantidad de recursos debido a la distribución del trabajo y la posibilidad del cultivo de las artes y las ciencias que considera necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y la felicidad.<sup>118</sup> Tenemos entonces que la sociedad resulta una condición necesaria para alcanzar la suma felicidad.

Para concluir este apartado me gustaría comentar que, si consideramos a la *Ética* como un escrito que nos muestra la vía epistemológica para alcanzar la beatitud por medio de la razón, me parece posible que de igual manera podemos considerar el TTP como la manera en la que Spinoza nos indica cómo es posible llegar a la felicidad por medio de la imaginación. Considero que esta hipótesis se sustenta por las indicaciones dadas en el texto mismo. Además, pienso que adquiere una mayor fuerza si tenemos en cuenta que Spinoza

---

<sup>118</sup> TTP, 73/15-25: “La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea.” Sobre la cuestión de las ciencias y las artes *Cfr.* TIE, §15.

considera este texto como una manera de preparar el camino para la publicación de la *Ética*. Así, de la misma manera en la que podemos considerar que la felicidad según la imaginación en la epistemología prepara el ascenso hacia la razón de manera individual, el TTP puede ser considerado la etapa imaginativa para la adquisición de la felicidad en sociedad. Siguiendo este hilo argumentativo podríamos pensar asimismo el TP como la siguiente fase, es decir, la parte racional de la felicidad en comunidad.

#### 4. LA VÍA DE LA BEATITUD

Después de haber realizado el análisis de las vías epistemológica y política hacia la felicidad, corresponde ahora explorar la última posibilidad que propone nuestro autor, a saber, la vía del amor intelectual a Dios. Así, en lo que sigue intentaré esbozar esta teoría en el pensamiento de Spinoza. Cabe mencionar aquí que entender la doctrina y utilidad del amor intelectual a Dios en el pensamiento de Spinoza no resulta nada sencillo. Incluso puede surgir la pregunta sobre la relevancia de éste en términos prácticos, es decir, ¿realmente necesitamos llegar a este estado de desarrollo epistemológico para alcanzar la beatitud? ¿no es suficiente con el dominio de las pasiones por medio de la razón? ¿qué es lo que aporta el amor intelectual a Dios para la adquisición de la beatitud? En este capítulo, intentaré responder a estas preguntas.

Para lograr lo anterior he dividido el presente capítulo en tres secciones. La primera nos presenta la doctrina del amor en Spinoza expresada en el KV y la E. La segunda sección se enfoca en analizar la vía hacia la felicidad por medio del amor hacia Dios (*Amor erga Deum*). En la última sección analizo lo que podría ser la vía por excelencia para lograr la beatitud en el pensamiento de Spinoza, a saber, el amor intelectual a Dios (*Amor Intellectualis Dei*). Finalmente se presentan algunas conclusiones sobre esta vía, considerando sobre todo si es compatible con lo que nuestro autor nos ha mencionado anteriormente y cómo ésta encaja en la totalidad de su filosofía. Paso entonces al desarrollo de estos puntos.

#### 4.1 La teoría del amor en el *Tratado Breve* y la *Ética*

Una primera aproximación a la doctrina del amor en Spinoza se encuentra en el *Tratado Breve*.<sup>119</sup> Ahí, nuestro autor define amor como gozo de una cosa y deseo de unirse a ella.<sup>120</sup> Asimismo, indica que podemos unirnos por medio del amor a tres tipos de objetos distintos. Los primeros serían los perecederos, es decir, las cosas particulares finitas. Los segundos, aquéllos que son imperecederos por su causa.<sup>121</sup> Por último, el ser imperecedero por sí mismo, a saber, Dios que aquí define también como la verdad.

Una de las características más interesantes de esta primera aproximación al tema del amor en Spinoza es que éste nace del conocimiento que tenemos de una cosa y entre más excelsa o perfecta sea, mayor será nuestro amor por ella. En otras palabras: el amor, que es una pasión, surge de una intelección. Cosa para nada menor si tomamos en cuenta que uno de los objetivos del proceso de liberación para Spinoza es que la razón se vuelva afectiva, es decir, que los afectos sean dirigidos por la razón y aquellos que producen tristeza sean minimizados y los que producen alegría sean utilizados de manera adecuada por la razón para incrementar nuestra alegría, nuestra potencia de obrar. Así, pues, Spinoza menciona que solamente podemos dejar de amar una cosa en dos circunstancias. La primera, si encontramos algo que tenga mayor perfección, lo cual seguirá en plena concordancia con lo que sostendrá en E4p65, a saber, que entre dos males escogeremos el menor y de dos bienes el mayor, por ejemplo, alguien que tiene una guitarra “Yamaha” y posteriormente encuentra una “Fender”,

---

<sup>119</sup> KV, II, V.

<sup>120</sup> KV, II, V, 1: “El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella [...]”

<sup>121</sup> Sobre este tipo de objetos Spinoza no abunda mucho en este apartado del KV. Nos menciona, sin embargo, algunas cosas: 1) que son modos imperecederos por su causa; 2) que son causa de los modos particulares y, finalmente, 3) que dependen inmediatamente de Dios para ser y ser concebidos.

elegirá sin pensarlo esta última puesto que su calidad es mayor. La segunda, si nos damos cuenta de que el amor que nos produce dicha cosa trae muchas más desventuras y desgracias que si no la amáramos, quizá aquí un ejemplo muy acorde al pensamiento spinoziano serían los placeres o riquezas, para muchas personas la búsqueda y posesión de éstos produce muchos más problemas que deleite, al darnos cuenta de ello eventualmente dejaremos de desearlos.

Otra de las afirmaciones significativas en esta primera teoría del amor es que su naturaleza misma hace imposible que podamos deshacernos de él y es necesario que no lo hagamos. Imposible puesto que no podemos no conocer nada<sup>122</sup> y como hemos dicho que el amor surge del conocimiento, resulta que siempre hemos de amar algo, pues, siempre conocemos algo. Necesario que no lo hagamos porque nuestra naturaleza busca el gozo y fortalecimiento de su esencia como un imperativo, para lo cual el amor como afecto activo es una parte fundamental en este proceso. Sin embargo, cabe aclarar que, como los otros afectos, el amor también puede ser perfeccionado, como lo dirá en seguida y al ser un afecto fundamental tendrá una gran relevancia en nuestro proceso de liberación.

En este tenor, Spinoza nos dará como sugerencia amar las cosas que son imperecederas por sí mismas, es decir, Dios o la Naturaleza. En general propone que si llegamos a conocer a Dios necesariamente lo amaremos y con ello lograremos satisfacer el deseo de ampliar nuestra potencia en su máxima expresión, puesto que dicho ser es el más perfecto. Así, podemos ver que desde sus primeros escritos se encuentra ya esbozada su teoría del perfeccionamiento de nuestra naturaleza por medio del conocimiento.

---

<sup>122</sup> KV, II, V: “[...] y debido a que el amor nace del conocimiento de las cosas, siempre tendremos algo que amar puesto que siempre conocemos.”

La segunda aproximación a la teoría del amor la podemos situar en la definición sexta de la tercera parte de la *Ética*. Ahí se afirma que “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior.” El amor es una forma de alegría, esto es, un aumento de nuestra potencia de obrar y perfeccionamiento de nuestro ser. Siendo que uno de los objetivos principales de la ética spinoziana es llevar esta potencia al máximo, podemos ver entonces que el amor resulta un elemento fundamental. En primera instancia como un amor pasional, mundano, que nos produce alegría por estar unido a una idea de una causa exterior, sea una persona, un objeto, una experiencia.

En correspondencia con la teoría esbozada en el KV y la lectura que he venido haciendo de Spinoza hasta ahora, este primer tipo de amor correspondería al nivel de la imaginación, es decir, está dirigido a cosas perecederas y de las cuales no tenemos una comprensión adecuada. Quizá la siguiente cita del artículo “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza” de Lucía Gerszenzon, pueda ayudarnos a entender mejor esta idea:

Cuando el amor surge del conocimiento imaginativo está sujeto a la inconsistencia y puede derivar en pasiones negativas [...] Si nos regimos exclusivamente por el conocimiento imaginativo, cualquier cosa podrá ser amada por accidente, por el sólo hecho de que la asociemos con un afecto de alegría, aunque el aumento en nuestra potencia no haya tenido por causa eficiente ese objeto que amamos.<sup>123</sup>

Lo anterior significa que cada uno puede creer que determinada idea exterior produce en nosotros una alegría, sin embargo, al ser el conocimiento imaginativo fortuito y casual no podemos estar completamente seguros de que efectivamente tal o cual cosa sea la causa eficiente del aumento de mi potencia. Asimismo, aunque el amor es en esencia una pasión

---

<sup>123</sup> Lucía Gerszenzon, “El amor pasional en la *Ética* de Spinoza” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 3, Julio de 2016, p. 117.

positiva puede convertirse en negativa cuando, por ejemplo, creo que otra persona está en posesión del objeto amado o me doy cuenta de que jamás podré obtenerlo, etc... Así, pues, el amor en su momento imaginativo produce, más que la tranquilidad de ánimo deseada como cualidad de la beatitud, una fluctuación al no tener un conocimiento claro y distinto de sus causas. En ese sentido también se produce un decrecimiento de nuestra potencia ocasionada por la incertidumbre.

Quizá sea conveniente ahondar un poco en ejemplos de lo anterior. El primer caso que podemos mencionar es el de la frustración. El amor pasional, hemos dicho, obedece al orden imaginativo, Spinoza mismo comienza la mayoría de las definiciones de los afectos en la *Ética* diciendo que surgen de una *imaginación* que tiene como base el amor o el odio hacia algo, es decir, produce la alegría en nosotros por accidente. Así, no podemos saber de manera clara cuál es la causa de nuestra alegría, por lo cual nos dirigimos a todas las cosas que estaban presentes cuando se produjo.<sup>124</sup> Sin embargo, al faltar una sola cosa de esa circunstancia original que en un primer momento nos trajo alegría, ahora nos entristecerá. Esta tristeza que surge de la ausencia de la cosa amada o incertidumbre al darnos cuenta que nuestra alegría proviene de causas que no conocemos y tampoco podemos controlar, es a lo que Spinoza llama frustración. Vemos entonces como este amor imaginativo puede fácilmente convertirse en tristeza.

Otra consecuencia negativa de este amor pasional es, por ejemplo, los celos. Estos surgen, según nos comenta en E3p35, de imaginar que la cosa amada se une a otro con un vínculo igual o más estrecho, lo cual produce envidia hacia ese otro y odio hacia la cosa amada. A esto último, dice Spinoza, es a lo que llamamos celos; que no son sino una

---

<sup>124</sup> E3p36.

fluctuación<sup>125</sup> entre el amor y el odio acompañada de la idea de otra cosa a la que se envidia. Al final, se produce una tristeza en quien experimenta esta pasión, es decir, un decrecimiento de la potencia de obrar. Es importante notar que, por razón de lo anterior, de este amor no puede surgir el sumo bien, pues como hemos notado en el primer capítulo, éste puede ser poseído por todos y nadie envidia a quien lo posea.

Así, el amor en el plano de lo humano, de lo pasional, aunque nos provee de una primera experiencia de alegría, de aumento de nuestra potencia, no vence la batalla hacia la salvación —como menciona Pilar Benito Olalla—, porque todavía se encuentra fuertemente afectado por el comercio afectivo y la imaginación. Es por ello que debemos seguir la búsqueda de un tipo de amor que pueda proporcionarnos el fin deseado.

#### **4.2 Amor hacia Dios**

Si el amor pasional que hemos revisado en el apartado anterior corresponde al terreno de la imaginación en la propuesta de Spinoza, entonces debe existir un tipo de amor que se corresponda con la razón. A mi juicio, éste es el amor hacia Dios.<sup>126</sup> Cabe mencionar que para que éste surja debemos llevar a cabo un largo proceso de emancipación pasional por medio de los varios remedios que nos proporciona Spinoza en las primeras proposiciones de E5 los cuales analizaremos a continuación para posteriormente detenernos un momento en el análisis de sus cualidades.

---

<sup>125</sup> E3p17: “Si imaginamos una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez. Sc: A esta disposición de la mente que brota de dos afectos contrarios se llama fluctuación del ánimo.”

<sup>126</sup> El término amor hacia Dios (*Amor erga Deum*) aparece de manera explícita en los siguientes lugares E5p16, E5p18cor, E5p20, E5p20demo, E5p20sc.

Spinoza plantea en las primeras proposiciones de E5 los remedios contra los afectos negativos que considera determinan nuestra manera de actuar. Así, nos presenta algunas sugerencias con las que podremos pasar de actuar según el primer género de conocimiento, a hacerlo de acuerdo al segundo. Mencionemos brevemente en qué consisten estos remedios.

Lo primero que recomienda Spinoza es clarificar nuestras emociones que son ideas confusas y convertirlas en ideas claras y distintas. Lo cual se puede llevar a cabo por medio del conocimiento de los afectos y el autoconocimiento, con lo que nuestro autor considera que podemos minimizar los efectos que pueden tener en nuestra manera de actuar los afectos negativos, pues entre más los conocemos mayor control tenemos sobre ellos.

Lo segundo es suprimir la causa de las afecciones para asimismo suprimir sus efectos. En sentido estricto lo que nos estaría recomendando Spinoza es suprimir la causa externa que nos provoca determinada alegría o tristeza por considerarla inadecuada al no provenir de nuestra sola virtud. En el mejor de los casos este consejo es muy práctico, siempre y cuando el efecto que produzca determinada causa externa sea triste. No obstante, cabe preguntarnos por qué eliminar completamente aquellos que nos producen alegría. La respuesta a lo anterior, desde una perspectiva spinoziana, sería cambiar la causa inadecuada de esa alegría por una adecuada.

El tercero de los remedios que menciona, más que una prescripción parece simplemente una descripción. En él se dice que todos los afectos que tengan como causa la razón o segundo género de conocimiento, debido a que proceden de las propiedades comunes de las cosas, son mucho más potentes que aquellos que surgen del primer género de conocimiento que son mutilados y confusos. Así, en cuanto ambos se presentan como causas de determinados afectos contrarios y aunque en el presente aquellos provenientes de la imaginación pueden parecer más potentes, en la medida en la que pasa el tiempo y pierden “potencia” o actualidad

se van adaptando a los provenientes de la razón dejando de ser contrarios a éstos. Así, pues, por medio del ejercicio del pensar correcto se logra minimizar o corregir todo aquello que en primera instancia domina nuestras acciones.

Por su parte, el cuarto de los remedios mencionados por Spinoza, se refiere también a las causas de los afectos. Al igual que el primer y segundo remedios, el autor nos indica desvincular los afectos de sus causas inadecuadas, esto es, de aquellas que nos impiden pensar y ligarlas al conocimiento adecuado, afectos activos o a Dios para que de esta manera en lugar de restar nuestra potencia de obrar la aumentemos. Asimismo, nos menciona que entre más causas se le puedan atribuir a un afecto menor será el efecto que tenga en nosotros. En cambio, si concebimos que tiene una sola causa lo consideraremos más fuerte y producirá un mayor efecto.

Finalmente, el último de los remedios proporcionados por el autor sugiere “ordenar adecuadamente los afectos siguiendo la serie causal real.” Esto nos permite minimizar las pasiones negativas puesto que se requeriría una mayor potencia de éstos para contrarrestar los afectos positivos ordenados según la serie causal real que cuando no lo están, es decir, cuando sólo se presentan de manera azarosa e inconexa, por las proposiciones en las que se sustenta este remedio puede considerarse como un remedio provisional que solamente alcanzará su verdadero objetivo una vez que esté aunado a la razón. Así, pues, mediante la aplicación de estos remedios lograremos un control de nuestros afectos negativos y aumentaremos nuestro poder o potencia de obrar según el orden de la naturaleza con lo cual nos aproximaremos a la felicidad.

Ahora bien, aunque curiosamente no se encuentra enumerado como un remedio contra los afectos, Spinoza considera al final de la proposición 20 que el amor hacia Dios es el remedio más efectivo en contra de los afectos y comienza su exposición con la afirmación

de que todas las afecciones del cuerpo pueden remitirse a la idea de Dios, puesto que de todas ellas podemos formar un concepto claro y distinto. Además, debemos recordar que todo cuanto es, es en Dios y sin él nada puede ser, ni ser concebido (E1p15). Este amor comienza con el conocimiento adecuado de uno mismo que nuestro autor define como la alegría que surge de la consideración de nosotros mismos (E3p55cor1sc) y es importante porque cuando el hombre se conoce así mismo según la razón conoce su esencia o virtud (E4p53demo) que como hemos mencionado anteriormente es su potencia de obrar y entender adecuadamente (E3p52demo). Así, pues, este amor propio o contento de sí posibilita el conocimiento adecuado de nuestros afectos y también el amor a Dios, lo cual es así puesto que el autoconocimiento produce una alegría en nuestra mente acompañada de la idea de Dios como su causa, es decir, resulta un amor hacia uno mismo y hacia Dios.<sup>127</sup>

Dicho amor a Dios debe ocupar el más alto grado en nuestra mente según lo que se ha mantenido en E5p11, a saber, “a cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma.” Así, al afirmar que todas las cosas refieren a Dios, éste debe ocupar un espacio máximo en nuestra mente.

Ahora bien, este amor no puede ser correspondido, es decir, Dios no puede amar a los hombres puesto que está libre de pasiones, ya que todas sus ideas son adecuadas y las pasiones son, por definición, ideas inadecuadas. Cabe mencionar de igual modo que no es posible pensar que Dios odie a ninguna persona o pueblo como nos lo hacen creer algunas religiones, ello por la misma razón que no puede corresponder el amor de los hombres. Spinoza reforzará esta idea cuando indica que: “quien ama a Dios no puede esforzarse en que

---

<sup>127</sup> Sobre el tema del conocimiento adecuado de uno mismo, el contento de sí y su relación con la suma felicidad, *vide supra* pp. 16-17 y 39-41.

Dios lo ame a él. Si un hombre se esforzase en ese sentido, entonces desearía que ese Dios al que ama no fuese Dios, lo cual resulta absurdo puesto que esto causaría tristeza en nosotros.”<sup>128</sup> Afirmará más adelante que la salvación de los hombres consiste en el amor que se tengan unos a otros y que esta manera es la única como se puede decir que Dios ama a los hombres. Asimismo, sostendrá que nadie puede odiar a Dios, la razón de ello es la definición 7 de los afectos, esto es, que “el odio es una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior.” Así, resulta imposible que alguien pueda odiar a Dios, porque no puede existir tristeza alguna que esté acompañada de la idea de Dios.

La última nota que Spinoza hace para cerrar este conjunto de proposiciones dedicadas al amor hacia Dios consiste en explicar que al igual que el sumo bien, este amor no es exclusivo de uno o unos pocos y por lo tanto no fomenta celos o envidia en los individuos que lo desean, por el contrario, se aviva entre más hombres imaginamos que están unidos a Él. Así, es el mayor bien que podemos apetecer por medio de la razón y deseamos que sea un bien común a todos los hombres.<sup>129</sup>

### **4.3 El amor intelectual a Dios**

En la última parte de E5 Spinoza se dedica a esbozar la teoría del amor intelectual a Dios como el camino por excelencia para alcanzar la beatitud, como la vía de la liberación desde la dimensión de la eternidad. Según nuestro autor esto comienza cuando conocemos por el tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva, pues, cuando lo hacemos de esta forma la mente alcanza su suprema virtud. Así, conocer según este género de conocimiento nos provee

---

<sup>128</sup> E5p19.

<sup>129</sup> E5p20.

del mayor contento posible y nos permite alcanzar la suprema perfección humana, la alegría suprema.

Conocer según la ciencia intuitiva, como nos recuerda Spinoza, consiste en tener ideas adecuadas de los atributos de Dios y no solamente de las cosas singulares, es decir, tener un conocimiento adecuado de las esencias de las cosas.<sup>130</sup> Como ya hemos explorado en la vía epistemológica, cuando conocemos de manera adecuada ampliamos nuestra potencia, por dicha razón a Spinoza le parece que mientras más conozca la mente por medio de este tercer género de conocimiento, más deseará hacerlo puesto que le produce una mayor alegría.

No obstante, considero que no se puede llegar a la ciencia intuitiva si antes no se ha transitado por la imaginación y posteriormente por la razón. En otras palabras, que no se puede pasar de la imaginación a la ciencia intuitiva, sino que solamente la razón puede ser causa ocasional de la ciencia intuitiva, pues, si bien es posible pasar del segundo al tercer género de conocimiento, no resulta del todo necesario, como sí lo es pasar del primer al segundo género para lograr una vida buena.<sup>131</sup>

La cuestión fundamental de este tercer género se encuentra en percibir, como indica nuestro autor, desde la perspectiva de la eternidad. Cuando decimos que la mente se conoce a sí misma y su cuerpo desde esta perspectiva sabemos que por ello mismo conoce a Dios, pues como lo menciona en E5p30demo:

---

<sup>130</sup> E5p20sc: “[...] sobre todo ese tercer género de conocimiento (acerca del cual, ver Escolio de la Proposición 47 de la Parte II) cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones (ver Proposición 3 y Escolio de la Proposición 4 de esta Parte), logra al menos que constituyan una mínima parte del alma (ver Proposición 14 de esta Parte). Engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna (ver Proposición 15 de esta Parte), y que poseemos realmente (ver Proposición 45 de la Parte II); 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 (por la Proposición 15 de esta Parte), ocupar en el más alto grado el alma (por la Proposición 16 de esta Parte) y afectarla ampliamente.”

<sup>131</sup> E2p40sc2.

[...] la eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria. Así, pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que, concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios [...]

Así, concebir las cosas en virtud de la esencia de Dios es lo que amplía nuestra virtud, potencia o perfección a su máxima expresión. Precisamente porque conocemos teniéndolo como causa, todo lo que conocemos por medio de la ciencia intuitiva nos deleita. Lo que distingue al tercer género de conocimiento es que de éste nace<sup>132</sup> el amor intelectual a Dios o como lo definirá Spinoza en primera instancia “la alegría acompañada de Dios como causa en tanto que conocemos que es eterno.”<sup>133</sup> Este amor intelectual a Dios es importante en el pensamiento de Spinoza por el hecho de que es el culmen de su filosofía en el sentido de que conjuga las tres partes más importantes de la misma, a saber, su epistemología, su teoría de las pasiones y su metafísica en beneficio del ser humano. Siguiendo a Pilar Benito Olalla podemos afirmar que Spinoza adjetiva a este amor “intelectual” para eliminar el rastro pasional e imaginativo. En ese sentido podemos entender por qué lo que se logra no es una mayor perfección, es decir, una mayor alegría, sino la perfección misma o beatitud, puesto que desaparece el comercio afectivo. El tercer género de conocimiento nos libera del padecimiento afectivo, incluso del temor a la muerte.<sup>134</sup> Quien logra este estadio tiene un

---

<sup>132</sup> E5p27: “Ex hoc tertio cognitionis genere summa quae dari potest mentis acquiescentia, oritur.”

<sup>133</sup> E5p32cor.: “Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur laetitia concomitante idea Dei tanquam causa hoc est amor Dei non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur sed quatenus **Deum aeternum esse intelligimus et hoc est quod amorem Dei intellectualem voco.**” Subrayado mío.

<sup>134</sup> Pilar Benito Olalla, *Op. cit.* p. 344.

dominio de sus pasiones por medio del conocimiento adecuado de Dios como causa de sí y de todo cuanto existe.

Quizá sea conveniente preguntarnos si existe una diferencia entre el amor a Dios y el amor intelectual a Dios, atendiendo de esta manera a la pregunta planteada en la introducción que cuestiona la necesidad o utilidad este último en el pensamiento de Spinoza, pues, como el mismo filósofo lo menciona al final de la E5p41 la doctrina de la eternidad que él propone no afecta en sentido alguno los principios de la moralidad y la religión planteados anteriormente. De los cuales como hemos mencionado el más importante parece ser el de la utilidad propia porque defiende la firmeza y la generosidad al igual que los demás preceptos de la razón indicados en los pasajes anteriormente revisados.

Para dar una posible respuesta a la cuestión anterior existe un fragmento muy importante que es necesario explorar, ya que Spinoza equipara explícitamente dos tipos de amor intelectual a Dios, que desde mi perspectiva son idénticos entre sí, pero no al amor hacia Dios que se ha expuesto anteriormente. Así en E5p36 afirma que:

El amor intelectual de la mente 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 de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Debido a la afirmación anterior Juan Diego Moya Bedolla en su artículo *amor intellectualis Dei* defiende que “El amor intelectual de Dios -hacia sí mismo- y el amor intelectual profesado por la mente hacia Dios, son uno y el mismo. Entre ambos media, a lo sumo, una distinción de razón. El amor intelectual de Dios hacia sí mismo, es idéntico al de

la mente hacia Dios, no en cuanto aquel es infinito, sino en la medida en que la mente expresa la esencia divina.”<sup>135</sup>

Aunque me parece que la conclusión del autor es adecuada al identificar ambos tipos de amor intelectual a Dios, pues como hemos visto unas líneas más arriba Spinoza mismo lo afirma explícitamente,<sup>136</sup> no coincido en la manera en la que llega a dicha conclusión, ya que comienza su demostración aludiendo a las proposiciones del amor hacia Dios que Spinoza hace antes de E5p20, es decir, trata manera similar el *amor erga deum* y el *amor intellectualis Dei* que se expone después de la proposición 20, que desde mi punto de vista se diferencian por razón de su duración, como el mismo holandés lo indica en al final de E5p20sc: “Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. [...] Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración de la mente, considerada ésta sin relación al cuerpo”.

Así, pues, Spinoza afirma que el amor hacia Dios no puede ser destruido por una pasión contraria a él, sin embargo, su destrucción sí se produce con la del cuerpo ya que tiene como base la razón; por el contrario, el amor intelectual a Dios subsiste en la medida en la que forma parte del conocimiento de las esencias de las cosas en cuanto tales, es decir, en la que surge del tercer género de conocimiento y por ende pertenece al ámbito de lo eterno. Lo eterno o la eternidad según la misma definición dada por nuestro filósofo es “la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”<sup>137</sup> por ende, no tiene principio ni fin, por lo que no hay nada en la naturaleza que pueda eliminarlo, pues, incluso al seguirse de una cosa eterna supera la corrupción del cuerpo y por razón de su causa *provee al alma de la perfección misma* lo cual se logra

---

<sup>135</sup> Juan Diego Moya Bedolla, “El Amor Intellectualis Dei spinociano” en Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXIII (81), 1995, p. 166.

<sup>136</sup> Diego Tatian. *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue, 2015.

<sup>137</sup> E1def8.

solamente cuando llevamos a cabo el acto de amar a Dios de manera intelectual; y es en ello, insiste nuestro autor en lo que consiste la verdadera felicidad o beatitud. Así, pues, la utilidad del amor intelectual a Dios en la propuesta de Spinoza radica en ayudarnos a alcanzar este estado máximo de perfección al que las otras vías solamente nos aproximan. El amor intelectual a Dios, al ser el momento en el que Dios se ama a sí mismo, es la expresión máxima de la potencia, el momento de la suprema perfección, del goce supremo, de la beatitud.

## CONCLUSIONES

El objetivo principal de este trabajo fue analizar las distintas maneras por las cuales podemos alcanzar el sumo bien según nos propone el filósofo sefardí Benedictus de Spinoza. Para lograr dicho propósito, la primera tarea fue determinar en qué consiste la felicidad para nuestro autor. Para esto fue fundamental el desarrollo del primer capítulo llamado “El concepto de felicidad en Spinoza” en el cual me di cuenta de que: 1) existen distintos términos con los que el autor expresa el concepto de felicidad; 2) que dichos términos no siempre son equivalentes y 3) que existe una diferencia entre la felicidad (tiene carácter de dicha) y la beatitud (la felicidad más grande que se pueda poseer) en el pensamiento de nuestro autor.

Asimismo, descubrí algunas de las características más importantes de la beatitud como: 1) no es exclusiva de unos pocos; 2) la sola conducta exterior es insuficiente para alcanzar la verdadera felicidad, ya que se requiere también de un convencimiento interior; 3) propicia el aumento de nuestra potencia, de nuestra perfección; 4) produce una tranquilidad en el ánimo y una alegría infinita y finalmente; 5) solamente se alcanza en comunidad.

En el segundo capítulo de esta tesis logré darme cuenta de cómo por medio del perfeccionamiento de nuestro intelecto aumentábamos también la perfección de nuestro ser. Así, existe una relación entre el grado de conocimiento que tenemos y la adquisición de la verdadera felicidad: entre más bajo sea nuestro grado de conocimiento menor será nuestra aproximación a la suma felicidad y viceversa. Por ende, entre más avanzamos desde un tipo de conocimiento confuso a uno claro y distinto, también mejorábamos nuestra forma de vida. Descubrí también que existe una estructura básica en el pensamiento de Spinoza que permea su filosofía, la cual está dada por los grados de conocimiento que propone el filósofo de Ámsterdam en su pensamiento maduro, a saber, imaginación, razón y ciencia intuitiva.

En ese tenor entendí que la imaginación no debe ser considerada de manera negativa en el proceso de perfeccionamiento de nuestro ser, por el contrario, debemos pensar en ella como una primera forma de experimentar el aumento de nuestra potencia. Sin embargo, también vimos que la sugerencia de Spinoza es no quedarnos en este estadio, debido a que de este modo nos encontramos a expensas de la fortuna. De esta manera llegué a la exploración del segundo género de conocimiento, la forma de vida que implica y cómo el conocimiento por medio de la razón nos aproxima a la beatitud porque elimina la fluctuación del ánimo, la superstición y minimiza las pasiones negativas. Todo lo anterior puesto que se conoce de manera clara y distinta la naturaleza de las cosas, además de las causas que las producen.

Finalmente, en este segundo capítulo analicé cuáles eran las normas que desde la ética de Spinoza debíamos seguir para llevar una vida de acuerdo a la razón, las cualidades que debe poseer el modelo de hombre que nos propone Spinoza, a saber, el hombre libre. Cabe mencionar que quizá uno de los rasgos más distintivos de la ética de Spinoza radica en que este modelo que el autor propone bien puede ser ligado a su persona, es decir, que la vida de Spinoza, su manera de conducirse y autorregularse tenía como base los principios teóricos que él mismo planteaba en su filosofía.

En el capítulo tercero se planteó la pregunta sobre la diferencia entre la felicidad ética y la felicidad política. Encontré que la diferencia principal es que la felicidad política se centra solamente en el plano de lo temporal, de la continuidad del Estado sin preocuparse demasiado por lo eterno. La felicidad ética, si bien también comienza en la temporalidad tiene la finalidad de alcanzar la perspectiva de la eternidad. Ahí mismo, se analizaron algunos mecanismos que utiliza el Estado para garantizar la felicidad política que en ningún sentido afectan la adquisición de la verdadera felicidad, como la fe en las historias y las ceremonias

religiosas. Se debe notar aquí que para nuestro autor es importante diferenciar las doctrinas morales de las leyes del Estado, una verdadera enseñanza moral no atiende solamente a la utilidad de la nación, sino a la tranquilidad interior y a la verdadera felicidad, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno. No obstante, lo más relevante de este capítulo fue que el acceso al bien supremo por medio de la obediencia y la piedad planteado en el TTP puede ser justificado dentro del pensamiento spinoziano porque los mandatos de la razón coinciden con la enseñanza de la *Escritura* como lo intenté mostrar ahí.

En el cuarto y último capítulo nos preguntamos sobre la última manera para alcanzar la felicidad en Spinoza, a saber, la expresada en la segunda parte de E5. Ahí me parece logré descubrir algo importante, esto es, que se puede alcanzar la felicidad por medio del amor hacia Dios (*amor erga deum*), pero este tipo de felicidad es muy similar a la planteada por el estatuto epistemológico de la razón. Lo segundo que logré ver es que hay una manera de alcanzar la suma felicidad o beatitud que es la del amor intelectual a Dios. Esta vía es sumamente importante, porque, desde mi punto de vista es la expresión máxima de la filosofía spinoziana en la medida en la que ahí culmina su pensamiento.

Así, pues, al inicio de mi investigación partía de la hipótesis que existían diversas vías para alcanzar la verdadera felicidad o beatitud en la ética de Spinoza. Había asumido al menos tres: la epistemológica, la política y, finalmente, la del amor intelectual a Dios. A lo largo de la investigación me pude dar cuenta que mi hipótesis inicial podía mejorarse si considerábamos que dichas vías como las había propuesto no eran tales. Quizá una conclusión adecuada para este trabajo es asumir que existen diversos tipos de felicidad, a saber, la política, la individual, etcétera. Pero solamente hay una suma felicidad o beatitud: el amor intelectual a Dios.

Por lo anterior es correcto afirmar que este trabajo me permitió profundizar en la temática planteada al inicio de la investigación como hipótesis. Asimismo, pude descubrir autores que hasta el momento desconocía y cuya lectura me dio la oportunidad de mejorar mi planteamiento inicial y ampliar mi conocimiento del tema. Por medio de este ejercicio filosófico también pude leer a Spinoza desde la perspectiva de su filosofía práctica logrando de esta manera abrir nuevas líneas de investigación que me permitirán en un futuro seguir ahondando en el pensamiento de este autor, por ejemplo, el tipo de vida que le correspondería a la ciencia intuitiva y en ese mismo tenor el tipo de comunidades que podrían formarse a partir de ésta que permitan la vida buena entre los hombres libres o el de la distinción entre el amor a Dios y el amor intelectual a Dios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Spinoza. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- . *Complete Works*. Samuel Shirley (trad.) y Michael L. Morgan (ed.) Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2002.
- . *Correspondencia*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- . *Tratado Breve*. [Prólogo, traducción y notas de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- . *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Tratado teológico-político*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- . *Tratado Político*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- . *Ética*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña]. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Aaron v. Garrett. *Meaning in Spinoza's Method*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Allendesalazar Olaso, M. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza, 1988.
- Benito Olalla, Pilar. *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Bennett, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. [Traducción de José Antonio Robles García]. México: FCE, 1990.
- Bove, Laurent. *La Estrategia del Conatus. Afirmación y Resistencia en Spinoza*. [Traducción Gemma Sanz Espinar]. Buenos Aires: Cruce Casa Editora, 2014.
- Broad, C.D. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1930.

- Cohen Diana. *El suicidio: deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en la filosofía de Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003
- . *Spinoza: Una cartografía de la Ética*. Buenos Aires: Eudeba, 2015.
- Curley, E. *Spinoza Issues and directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. New York: E.J. Brill, 1990.
- De Deugd, C. *The significance of Spinoza's first kind of Knowledge*. Netherlands: Van Gorcum and Co. Assen, 1966.
- De Djin, Herman, "Ethics as Medicine for the Mind" en Hampe, M., Renz, U. and Schnepf, R (eds.). *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*. Leiden: Brill, 2011.
- Debrabander, Firmin. *Spinoza and the Stoics*. London: Continuum, 2007.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- . *Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. A. Escotado. Barcelona: Tusquets, 2001.
- . *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2004.
- Domínguez, A. (Comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Ezcurdia Corona, J.A. *Spinoza, ¿místico o ateo? Una filosofía de la vida y la libertad*. México: UNAM, 1997.
- Garber, D. "A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death" en Mercer, C. y O'Neill, E. (eds.). *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Garrett, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge Companions Online: Cambridge University Press, 2006.
- Hampe, M. "The Life of Free Persons Guided by Reason" en Hampe, M., Renz, U. and Schnepf, R (eds.). *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*. Leiden: Brill, 2011.
- Hampshire, S. *Dos teorías de la moralidad*. [Trad. J.J. Utrilla]. México: FCE, 1984.
- Henry, Michel. *La felicidad de Spinoza*. [Traducción Axel Damián Cherniavsky]. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.
- Joachim, H. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- Kisser, Thomas, "The Third Category of Knowledge and the Rational Love of God" en Hampe, M., Renz, U. and Schnepf, R (eds.). *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*. Leiden: Brill, 2011.

- Klein, Julie R. “Something of it remains: Spinoza and Gersonides on intellectual eternity” en Steven Nadler (ed.). *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.
- Koistinen, Olli (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Marjorie, Glicksman G. (ed.). *Spinoza, a Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1973.
- Matthew J. Kisner and Andrew Youpa (eds.). *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Moreau, P. F. *Spinoza y el Spinozismo*. [Traducción de Pedro Lomba] España: Escolar y Mayo Editores, 2012.
- Nadler, S. *A Book Forget in Hell...* Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Parkinson. *Spinoza’s Theory of Knowledge*. London: Oxford University Press, 1954.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis de Doctorado. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008.
- Singer, P. (ed.). *Compendio de ética*. Vigil Rubio, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1995.
- Soyarslan Sanem, “From Ordinary Life to Blessedness: The Power of Intuitive Knowledge in Spinoza’s *Ethics*” en Matthew J. Kisner and Andrew Youpa (eds.). *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Strauss, Leo. *Spinoza: Seminar on the Theological-Political Treatise*. Chicago: Chicago University Press, 1959.
- . *Spinoza’s Critique of Religion*. New York: Schocken Books, 1965.
- Tatian, Diego. *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- Wolfson, A. Harry. *The Philosophy of Spinoza*. 2 vols. Massachusetts: Harvard University Press, 1934.
- Yakira, Elhanan. *Spinoza and the Case for Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2015.

### Artículos en revistas

- Bagley, Paul J. "Harris, Strauss and Esotericism in Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus*" en *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, spring 1996, vol. 23, no. 3, pp. 387-416.
- , "Religious Salvation and Civic Welfare: 'Salus' in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*" en *Studia Spinozana* 12, 1996, pp. 169-183.
- Bula, Germán. "Spinoza y el pensamiento ecológico" en *Revista Logos*, enero-junio 2007, no. 11, pp. 43-48.
- Carr, Spencer, "Spinoza's distinction between the second and third kind of knowledge", *The Philosophical Review*, LXXXVII, No. 2 (April 1978).
- Da Silva Pinto, J.L. "¿Tiene sentido la violencia en un sistema ético donde no existe el mal? Una mirada sobre la posición ética de Baruch de Spinoza" en *Orbis. Revista Científica Ciencias Humanas*, abril 2008, vol. 3, no. 9, pp. 99-118.
- Deleuze, G. "Spinoza y las tres éticas" en *Critique et Clinique*. París: Minuit, 1993, pp. 172-187.
- Domínguez, A. "Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo" en *Anales del seminario de metafísica*, 1975, pp. 63-89.
- Domínguez, A. "Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza" en *Revista de Estudios Políticos*, 1979, XI, pp. 131-156.
- Espinosa Rubio, L. "La política como física del poder en Spinoza" en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 2014, vol. 17, no. 1, pp. 33-57.
- Ezquerro Gómez, Jesús. "La *Laetitia* en Spinoza" en *Revista de Filosofía*, 2003, N° 28, vol. 1, pp. 129-155.
- García Herrera, Antonio. "Beatitudo y Felicitas en Boecio (cons. 2)" en *HABIS*, 1992, n° 23, pp. 283-286.
- Gerszenzon, Lucía "El amor pasional en la *Ética* de Spinoza" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 3, Julio de 2016, pp. 110-134.
- Harris, "Is There an Esoteric Doctrine in the TTP?" en *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 38, Leiden: E.J. Brill, 1978, pp. 8-14.
- J. Thomas Cook, "Did Spinoza lied to his landlady?" En *Studia Spinozana* 11 (1995)

- Mara, Gerald M. "Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Political Philosophy" en *Journal of the History of Philosophy*, abril 1982, vol. 20, no. 2, pp. 129-150.
- Moya Bedolla Juan Diego, "El Amor *Intellectualis Dei* spinociano" en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXIII (81), 1995, pp. 163-170.
- Tatián, D. "Spinoza, político e inpolítico" en *Nombres: Revista de Filosofía*, septiembre de 1999, vol. IX, no. 13-14, pp. 161-169.
- . "Filosofía como meditación de la vida" en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 12 y 13, 2006; pp. 194-201.
- Volco, Agustín. "Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política" en *Anacronismo e irrupción*, Mayo-Noviembre 2013, Vol. III, no.4, pp. 85-103.
- Wolfson, H. A. "Some Guiding Principles in Determining Spinoza's Medieval Sources" en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, abril 1937, Vol. 27, No. 4, pp. 333-348.

### Recursos de internet

B. d. S. *Opera posthuma*. [En línea] disponible en:

<http://books.google.es/books?id=XHNTAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=B.+d.+S.+Opera+posthuma&hl=es&sa=X&ei=W55PUri9GsqArAHUqYD4AQ&ved=0CDMQ6AEwAA#v=onepage&q=B.%20d.%20S.%20Opera%20posthuma&f=false>

[consulta 15-04-18]

Spinoza. *Ética*. Publicación numérica y multilingüe (latín, francés, español, italiano, alemán, neerlandés) de la *Ética* de Spinoza [en línea] disponible en:

<http://www.ethicadb.org/index.php?lg=es> [consulta 15-04-18]

*Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online: Jacob Ostens* [En línea] disponible en: [http://gameo.org/index.php?title=Ostens,\\_Jacob,\\_ \(1625-1678\)](http://gameo.org/index.php?title=Ostens,_Jacob,_ (1625-1678)) [consulta 2-02-2018]