



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

Malos afectos en la *Ética* de Spinoza



TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

MARÍA FERNANDA ROMERO QUEZADA

ASESOR:

MTRO. GREGORIO ENRIQUE DE GANTE DÁVILA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2022.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Nós queremos nos apegar a uma sensação boa
e evitar todas as ruins,
mas o ensinamento em si contém todos os sentimentos.

Ele não escolhe um ou outro,
essa é a diferença.

E, de repente, você entende que tudo
é a experiência maravilhosa da vida humana!

Monja Coen Roshi

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, en especial a mi mamá y a mi abuelita,
por su apoyo constante e incondicional;
y a mi hermano Saúl por toda su ayuda, cariño y motivación.

Agradezco a cada uno de los profesores de la FFyL
que contribuyeron a mi formación,
tanto académica como propiamente humana;
son tantos los nombres que no podría numerarlos a todos aquí.

Agradezco también a mi amigo Valente Vázquez
por sus recomendaciones para la corrección de esta investigación.

Finalmente, agradezco al Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín por su gestión al facilitar la beca que – durante el período de octubre a diciembre del 2018, y junio de 2019– financió parte de la elaboración de esta investigación, en su momento inscrita al Programa de Apoyo a Proyectos e Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), dentro del proyecto con clave IN401517, titulado “Ciencia e imaginación en la Filosofía Moderna y sus antecedentes”, del cual es responsable Laura Benítez Grobet.

INDICE

Siglas, abreviaturas y formas de citar	7
Nota sobre la traducción de « <i>Mens</i> »	12
INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO I. Los afectos en la <i>Ética</i>	23
1. Definición de “afectos”	23
1. 1. <i>Afecciones del cuerpo o aspecto corporal del afecto</i>	24
1. 2. <i>Ideas de las afecciones o aspecto mental del afecto</i>	26
1. 3. <i>Sobre el origen y la naturaleza de los afectos</i>	32
2. Diferencia entre afectos pasivos (pasiones) y afectos activos (acciones)	39
2. 1. <i>Ideas adecuadas e ideas inadecuadas</i>	44
2. 2. <i>Acción en “sentido fuerte” y en “sentido débil”</i>	48
CAPÍTULO II. Los “malos” afectos	52
1. Aproximación a las nociones de “perfección” e “imperfección”	53
1. 1. <i>Modelo ideal de suprema perfección humana</i>	64
2. Aproximación a las nociones de “bueno” y “malo”	68
2. 1. <i>Sobre los bienes que pertenecen al ámbito de la <i>Ética</i></i>	73
3. Criterios para calificar a los afectos como “malos”	77
3. 1. <i>Los preceptos de la razón (dictamina/ <i>præcepta rationis</i>)</i>	79
3. 2. <i>La “regla general”</i>	85
3. 3. <i>Algunas excepciones: alegrías malas y tristezas buenas</i>	88
CAPÍTULO III. La diferencia entre una ética y una sátira	92
1. El propósito principal de Spinoza en la <i>Ética</i>	92
2. <i>Democritus ridebat et Heraclitus flebat</i>:	95
dos actitudes de la filosofía frente a la vida	95
3. “Ni a la risa ni al llanto, sino más bien a filosofar”	99
4. Otras actitudes inapropiadas para la filosofía	100
5. La <i>Ética</i> frente a la “sátira”	106

CONCLUSIONES	118
BIBLIOGRAFÍA	122
Referencias bibliográficas	123

Siglas, abreviaturas y formas de citar

Al citar las obras de Spinoza se remite a la sigla y las abreviaturas correspondientes, tal como se muestran a continuación. En caso de utilizar otras traducciones a las señaladas aquí se indicará en la nota de pie de página. En algunos casos, para hacer más precisa la citación, se incluye la paginación según la edición de Carl Gebhardt –cuando aparece al margen de las traducciones– entre paréntesis. Se remite a la página y, si es necesario, al número de línea, de la siguiente manera: (/). Ejemplos: (165/30) = página 165, línea 30; (56) = página 56.

Nota: Los textos originales en latín se consultaron en la obra completa de Spinoza presentada por Andrea Sangiacomo: *Spinoza, Tutte le opere*¹, conforme a la edición crítica de Carl Gebhardt². En esos casos se remite, en primer lugar, a la obra de Spinoza consultada; en seguida, la referencia a la obra de Sangiacomo con su página correspondiente; y, finalmente, a la paginación de la edición de Gebhardt entre paréntesis (se omite aquí el número de línea). Ejemplo: TIE §64, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 116 (9).

TIE = *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, 2007).

Se sigue la propia numeración de los párrafos:

§1, §2, §3, etc. = párrafo 1, párrafo 2, párrafo 3, etc.

/n.º1, /n.º2, etc. = números de subsecciones en algunos párrafos

Ejemplo:

TIE§47 = *Tratado de la reforma del entendimiento*, párrafo 47.

TIE§97/n.º1 = *Tratado de la reforma del entendimiento*, párrafo 97, subsección número I.

¹ Primera edición digital, Bompiani, Il pensiero Occidentale, enero de 2014. Los datos completos de la publicación se encuentran en la Bibliografía, al final.

² *Spinoza Opera*, 1925, 4 vols. Referencia canónica e histórica, por ser “la única edición crítica de toda la obra de Spinoza hasta el momento”. Cf. “Nota editoriale” en Sangiacomo, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 95.

E = *Ethica more geometrica demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Alianza, 2011).

1, 2, 3, 4, 5 = Parte I, Parte II, Parte III, Parte IV, Parte V

D1, D2, etc. = Definición I, Definición II, etc. Sólo hay una definición sin numerar en la *Ética*, que se encuentra en la Parte II, en ese único caso se indicará simplemente así: “D”.

Exp = Explicación (explicaciones incluidas en algunas Definiciones)

A1, A2, A3, etc. = Axioma I, Axioma II, Axioma III, etc. Sólo hay un Axioma sin numerar en la parte IV, en ese único caso se indicará sólo así: “A”. (Nota: en la Parte II se repite la numeración de algunos axiomas, es decir, hay varios axiomas con el mismo número.)

P1, P2, P3, etc. = Proposición I, Proposición II, Proposición III, etc.

Dem = Demostración; cuando hay más de una demostración (Spinoza dice *Alitur* = de otra manera), se numeran así: Dem1, Dem2, etc. = Demostración 1, Demostración 2, etc.; en raros casos Spinoza hace la “Demostración de un Corolario”, se indicará de esta manera: “DemC”.

C = Corolario; en caso de ser más de uno se numeran así: C1, C2, C3, etc. = Corolario I, Corolario II, Corolario III, etc.

S = Escolio; en caso de ser más de uno se numeran también así: S1, S2, S3, etc. = Escolio I, Escolio II, Escolio III, etc.

Ap = Apéndice

Init = (*Initio*) Introducción, la única que se encuentra al principio de la Parte II.

L1, L2, L3, etc. = Lema I, Lema II, Lema III, etc.

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

Pref = Prefacio

DGA = Definición general de los afectos, al final de la Parte III. Las definiciones numeradas de los afectos se indicarán así: DA1, DA2, DA3, etc. = Definición de los afectos I, II, III, etc.

Cap 1, Cap 2, etc. = Capítulo I, Capítulo II, etc. (capítulos del Apéndice de la Parte IV)

Ejemplos:

E2L7S = *Ética*, Parte II, Escolio del Lema VII

E2P10Dem = *Ética*, Parte II, Demostración de la Proposición X

E3P40DemC2 = *Ética*, Parte III, Proposición XL, Demostración del Corolario II

E3DA44Exp = *Ética*, Parte III, Explicación de la Definición de los afectos XLIV

E4P45S2 = *Ética*, Parte IV, segundo Escolio de la Proposición XLV

E5A1yA2 = *Ética*, Parte V, Axioma I y Axioma II

TTP = *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 2008).

Pref = Prefacio

1, 2, 3, etc. = Capítulo I, Capítulo II, Capítulo III, etc.

§1, §2, §3, etc. = párrafo 1, párrafo 2, párrafo 3, etc.

Ejemplos:

TTP7 (104/20) = *Tratado teológico-político*, Capítulo VII, página 104, línea 20.

TTP16§2 (192) = *Tratado teológico-político*, Capítulo XVI, párrafo 2, página 192.

TP = *Tractatus politicus* (*Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 2004).

Pref = la carta a un amigo que sirve de Prefacio

1, 2, 3, etc. = Capítulo I, Capítulo II, Capítulo III, etc.

§1, §2, §3, etc. = párrafo 1, párrafo 2, párrafo 3, etc.

Ejemplo:

TP6§32 (305/30) = *Tratado político*, Capítulo VI, párrafo 32, página 305 y línea 30.

KV = *Korte Verhandeling* (*Tratado breve*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 1990).

I, II = parte I, parte II

1, 2, 3, etc. = capítulo 1, capítulo 2, capítulo 3, etc.

/1, /2, /3, etc. = párrafo 1, párrafo 2, párrafo 3, etc.

Ap1, Ap2 = Apéndice I, Apéndice II

Ax1, Ax2, Ax3, etc. = axioma 1, axioma 2, axioma 3, etc.

P1, P2, P3, etc. = proposición 1, proposición 2, proposición 3, etc.

D = Demostración

C = Corolario

Ejemplos:

KV II, 20/6 = *Tratado breve*, parte II, capítulo 20, párrafo 6.

KV II, Ap1P4C = *Tratado breve*, parte II, apéndice II, corolario de la proposición 4.

CM = *Cogitata metaphysica* (*Pensamientos metafísicos*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 1988).

1, 2 = parte I, parte II

/1, /2, /3, etc. = capítulo I, capítulo II, capítulo III, etc.

n.º1, n.º2, etc. = números de subsecciones en algunos capítulos

Ejemplos:

CM2/10n.º4 (269/10) = *Pensamientos metafísicos*, parte II, capítulo X, subsección número 4, página 269, línea 10.

CM1/3 (241/20) = *Pensamientos metafísicos*, parte I, capítulo III, página 241, línea 20.

PPC = *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ Pars I, & II, More Geometrico Demonstratæ* (*Principi della filosofia di Cartesio*, traducción de Andrea Sangiacomo, Bompiani, 2014).

Prol = Prolegómeno

El resto de las siglas como en la *Ética*.

Ejemplos:

PPC1D7 = *Principi della filosofia di Cartesio*, Parte I, Definizione VII

PPC2Ax19 = *Principi della filosofia di Cartesio*, Parte II, Assioma XIX

PPC2P15C = *Principi della filosofia di Cartesio*, Parte II, Corollario della Proposizione XV

Ep = *Epistolæ* (*Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 1988).

1, 2, 3, etc. = números que corresponden a las cartas

Ejemplo:

Ep19 (88-89) = carta 19, páginas 88 y 89.

Nota sobre la traducción de «*Mens*»

En esta tesis sigo la traducción de la *Ética* al italiano de Gaetano Durante³ para el término latino «*mens*» por la palabra «mente», que es la misma en español. Si bien es habitual que los traductores de Spinoza al español hayan preferido utilizar la palabra «alma»⁴ para traducir «*mens*», en esta investigación se prefiere la palabra «mente», por los siguientes motivos:

1) Aunque Spinoza utilice los términos latinos «*mens*», «*anima*» y «*animus*» en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como si fuesen sinónimos –o palabras que se refieren a “una misma realidad”⁵ – lo cierto es que en la *Ética* prefirió utilizar el término «*mens*», sobre los otros dos. Además, sabemos que prefirió utilizar cada uno de ellos según el contexto. Así, prefirió «*anima*» cuando se refería a la filosofía de Descartes;⁶ utilizó contadas veces «*animus*», sobre todo cuando se refería a los afectos o a las pasiones;⁷ y la mayoría de las veces utilizó el término «*mens*», cuando se refería a “la idea del cuerpo humano”. Por tanto, el uso de tales términos en la *Ética* no fue indiferenciado. Asimismo, el hecho de que haya preferido utilizar el término «*mens*» en la *Ética* debe tener alguna razón. Al oponerse a ideas tradicionales del judaísmo y del cristianismo, es probable que Spinoza haya querido evitar connotaciones espirituales o religiosas que los otros dos términos podrían tener.⁸

³ Presentada en la edición de Andrea Sangiacomo de la obra completa de Spinoza: *Spinoza, Tutte le opere*, Bompiani, Milán, 2014 (véase los datos completos de publicación en la Bibliografía, al final p. __), La Nota editorial indica: “La traduzione dell’*Ética* è invece quella di Gaetano Durante, a suo tempo rivista da Giorgio Radetti e già ripubblicata nella collana Bompiani “Testi a Fronte” (Milano, 2007), ulteriormente revisionata, sia sotto il profilo stilistico che per quanto concerne l’aderenza al testo a fronte.”, p. 96, [rivista da Sangiacomo].

⁴ Por ejemplo: Atilano Domínguez (Trotta, 2000), Vidal Peña (Alianza, 2011) y Oscar Cohan (Gredos, 2011).

⁵ Fernández y Margot, nota a su traducción del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, p. 85.

⁶ Al respecto dice V. Peña en su nota 1 de su traducción a la *Ética*, Parte V: “Ordinariamente, Espinosa llama al alma *mens*, y no dice «*seu anima*» [...]. Si lo dice aquí, y hablando de Descartes, se debe quizá a que quiere subrayar que, en Descartes, la *mens* todavía es *anima*: todavía es un principio «espiritual», cuyo funcionamiento, por ello, es inexplicable [...], *loc. cit.*, p. 416. Asimismo, A. Domínguez dice: “Como es sabido, en esta obra Spinoza emplea casi siempre «*mens*», que nosotros seguimos traduciendo por «alma» y no por «mente», tan socorrido hoy. Pero en este prólogo utiliza el término latino *anima*, no sólo para citar a Descartes, sino también para referirse a la doctrina cartesiana [...],” nota 29 a la *Ética*, p. 244.

⁷ Spinoza suele utilizarla para referirse a los “afectos del ánimo” [“*affectus animi*”], sobre todo en cuanto son pasiones, pero no para referirse propiamente a “la idea del cuerpo humano”. Cf. la Definición General de los Afectos, en E3 y véase también *infra* cap. 1, p. 39, y nota 79.

⁸ La nota 24 de Vidal Peña a la Parte I de la *Ética* dice: “E. Giancotti-Boscherini «Sul concetto spinoziano di *mens*», en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, 1969) ha probado cómo no puede por menos de ser significativo [*sic*] el hecho de que Spinoza utilice la voz *mens* en lugar de la voz *anima*. Al

2) La palabra «alma» en español puede tener una connotación religiosa o espiritual totalmente incompatible con la filosofía de Spinoza. Así, «alma» podría entenderse como una entidad independiente al cuerpo (o espiritual) y que, además, conforma un “yo individual” que es inmortal.⁹ Esto puede resultar problemático en algunos contextos, sobre todo en la Parte V de la *Ética*, donde Spinoza retoma vocablos religiosos para darles otro significado. Así, por ejemplo, cuando de la eternidad de la «mens» (E5P23), con la palabra «alma» se podría sugerir la idea de una vida después de la muerte, en el paraíso o el infierno, e incluso en reencarnaciones.¹⁰ En cambio, al utilizar la palabra «mente» se eliminan esas connotaciones espiritualistas y religiosas, ajenas a la filosofía de Spinoza.

3) Finalmente, la «mens» para Spinoza es una “cosa pensante”. Así, su principal actividad es el “pensar”, su mayor potencia es la razón que forma ideas adecuadas (E5P4S), su parte más perfecta el entendimiento (E5P60), y su máxima virtud es el conocimiento verdadero (sobre todo, el del tercer género, E5P25). Al utilizar la palabra «mente» se mantienen presentes esas “facultades intelectuales”: el pensamiento, la razón, el entendimiento y el conocimiento que son características de la «mens» y la definen.¹¹ Así, por ejemplo, en contextos como E5P23, en vez de decir que las demostraciones son “los ojos del alma (*mens*)”, resulta más apropiado utilizar la palabra «mente», pues las demostraciones son procesos intelectuales necesarios para adquirir el conocimiento verdadero.

Por tales motivos, la traducción de Gaetano Durante del término latino «mens» por la palabra «mente» parece más apropiada para esta investigación y, por tanto, se remplazará la palabra «alma» de las traducciones en español de la *Ética* consultadas y/o citadas¹² por la palabra «mente». En los otros textos consultados y/o citados de la obra de Spinoza se hará lo mismo,

proceder así, se evaporan muchas connotaciones «espiritualistas» tradicionales, connotaciones espiritualistas que siguen presentes en la voz «alma», p. 109.

⁹ La segunda definición del Diccionario de la RAE, por ejemplo, dice: “En algunas religiones y culturas, sustancia espiritual e inmortal de los seres humanos.”, consultado en línea: <https://dle.rae.es/alma>.

¹⁰ Vidal Peña reconoce el desperfecto de traducir «mens» por «alma» en ese mismo contexto, y en su nota 9 a la Parte V de la *Ética* dice: “Es necesario fijarse con sumo cuidado en la Demostración que sigue: eso «eterno» que «queda» del alma tras destruirse el cuerpo, no tiene nada que ver con una «inmortalidad personal»”, p. 442. Sin embargo, él mantiene la palabra «alma» pues considera que «mente» “permanece demasiado adscrita en castellano, a «contenidos cerebrales» [...] Por ello, a riesgo de mantener aquellas connotaciones espiritualistas [...] seguiremos traduciendo «alma», a falta de cosa mejor.”, nota 24 a la *Ética*, p. 109. Aquí, al preferir «mente» sobre «alma», se procura, al contrario, evitar esas “connotaciones espiritualistas”.

¹¹ En efecto, Spinoza dice que “la esencia del alma (*mens*) consiste en el conocimiento”, E5P36S.

¹² Datos completos en la Bibliografía, al final.

para tener coherencia en toda la escritura de esta investigación, *si y solo si* el original en latín también es «*mens*». ¹³ Si fuera «*animus*»– que, como ya se mencionó, suele estar más relacionado con los afectos o las pasiones–, se traducirá como «ánimo»; en caso de ser «*anima*», que generalmente Spinoza la utiliza cuando se refiere a la filosofía de Descartes, se traducirá entonces simplemente como «ánima». ¹⁴

Con todo, es importante destacar que la palabra «mente» no remite aquí al órgano del cerebro, ni una “representación cerebral, ni a una conciencia individual de un sujeto o un “yo”¹⁵, sino que remite específicamente a la “idea en acto del cuerpo humano”.

¹³ Para tal propósito, será consultado el texto original en latín en la obra de Sangiacomo ya remitida.

¹⁴ También así traduce ese término V. Peña, L. Espinosa y el mismo Gaetano Durante.

¹⁵ En la nota 14 de A. Domínguez a su trad, del *Tratado Político*, señala: “[...] Añadamos que en este tratado Spinoza utiliza 43 veces el término «*mens*», 39 «*animus*» y sólo una «*anima*» (X, 9, 375/8). Es claro que «*animus*» abarca en latín un amplio campo semántico, por lo que se acepta que se lo traduzca de varias formas. En cambio, en torno a los otros dos subsiste cierta polémica, en nuestra opinión inútil, puesto que, si Spinoza prefirió «*mens*», también lo habían hecho autores bien alejados de él como San Agustín; y si antes había recelos religiosos ante el alma, hoy no los hay menos ya frente a la mente y el «mentalismo», a la conciencia y al sujeto individual o yo. Por eso, también «*mens*» lo traduciremos según el contexto.”, *loc. cit.*, p. 85.

INTRODUCCIÓN

[...] me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar
las acciones humanas, sino en entenderlas. [...]

TP1§4

Sin duda alguna, el afecto de la alegría ocupa un lugar privilegiado en la obra cumbre de Spinoza, la *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ya que, como se sabe, éste es el único afecto que consiste en un aumento de la potencia de existir del hombre, y que implica, a su vez, una ascensión a un mayor grado de perfección humana; lo cual, asimismo, *podría* implicar *a la larga*, además, un ascenso en la escala del conocimiento; lo cual, finalmente, *podría* permitir al hombre alcanzar su libertad, o sea, su máxima felicidad.

Es tal la preponderancia del afecto de la alegría en la obra de Spinoza, que incluso algunos comentadores consideran que el filósofo holandés reivindicó a la alegría en la tradición filosófica occidental; y que con ella también reivindicó a la risa, que había sido despreciada desde la antigüedad junto a la comedia.¹⁶

Pero eso no es todo, pues al tiempo que Spinoza colocó al afecto de la alegría en ese lugar preeminente en su *Ética*, también se manifestó contra diferentes formas de *superstición* en toda su obra filosófica –incluida su obra política–, entre ellas, contra una postura –aparentemente religiosa– que defiende que “es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría” (E4Cap31); que prohibió el deleite y proclamó como virtudes la humildad, el arrepentimiento, la conmiseración y otra serie de afectos que, para Spinoza, no son de ninguna manera virtudes, sino todo lo contrario: “malos afectos” o “malas pasiones” que manifiestan la impotencia humana y que surgen de la tristeza.

Del mismo modo, algunos comentadores afirman que Spinoza se posicionó –aunque no de una manera del todo explícita, sí completamente tajante– contra una célebre tradición

¹⁶ Véase, por ejemplo, Cherniavsky, A., “La risa como práctica formativa vitalista. La función y el valor de la risa en Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze”, en, *Configuraciones formativas*, II, 2, 2007.

renacentista que estimó al temperamento melancólico como el más propicio para la producción artística e intelectual,¹⁷ al afirmar expresamente en su *Ética* que “la melancolía *nunca* puede ser buena” (E4P42, cursivas mías). Asimismo, acorde a esta consideración, en otro célebre pasaje de su *Ética*, Spinoza afirma que puede establecer como norma de vida que expulsar la melancolía es mejor que padecer, y, en sus palabras, que “sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite” (E4P45S).

Pues bien, a partir de este cuadro general de la *Ética* –según el cual Spinoza valora al afecto de la alegría como *superior*, al tiempo que se opone vehementemente a las pasiones tristes– es común encontrar hoy en día a la obra cumbre del holandés calificada como una “*Ética de la alegría*”, y al mismo autor como un precursor de la llamada “filosofía vitalista”.¹⁸ En efecto, basta con ojear la amplia bibliografía escrita hasta el momento para evidenciar que Spinoza es generalmente asociado a la potencia de la alegría, y considerado un filósofo alegre... e incluso risueño.

Nada extraño, aparentemente, si se considera que Spinoza afirma de forma explícita en su *Ética* que “la alegría no es directamente mala, sino buena; pero la tristeza, por el contrario, es directamente mala” (E4P41); y que, en definitiva y sin ninguna duda, prepondera en toda su obra al afecto de la alegría sobre el afecto de la tristeza.¹⁹

¹⁷ Me refiero aquí a una tradición que “glorifica” la melancolía al vincularla al “genio creador”, y que en general los estudiosos remontan al problema XXX que se atribuye a Aristóteles (o algún discípulo suyo), y que en el Neoplatonismo del Renacimiento florentino alcanza su “máximo esplendor”, en específico con la obra de Marcilio Ficino. Cf. Radden, *The Nature of Melancholy*, p. 13. Además, aquí estoy considerando el comentario de Ferreira de Paula al respecto, que en su artículo “Pode o conhecimento dar alguma alegria? Uma interpretação da “Melancolia I”, de Albrecht Dürer, a partir da “Ética” de Spinoza”, afirma: “Quando, no século XVII, o filósofo holandês Baruch de Spinoza (1632-1677) elaborou um pensamento no qual o conhecimento e a alegria são inseparáveis, estava lutando contra toda uma tradição que, desde o “Problema XXX”, atribuído a Aristóteles, buscou sempre associar o “homem de gênio” à “melancolia”, p. 2. Ahora, si bien Spinoza no desarrolla como tal una crítica, ni mencionó de forma explícita a Ficino para oponerse de forma directa a su obra, también admitimos la posibilidad de que conociera esa tradición, y de que precisamente en E4P42 haya decidido distanciarse de ella.

¹⁸ Véase, por mencionar tan sólo un ejemplo, el comentario de Deleuze, en su *Spinoza: filosofía práctica*, donde dice: “La *Ética* es necesariamente una ética de la alegría; sólo la alegría vale, sólo la alegría subsiste en la acción, y a ella y a su beatitud nos aproxima. La pasión triste siempre es propia de la impotencia.”, p. 39. Sobre el “vitalismo” de Spinoza, Deleuze también dice: “En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la «vida»; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia.”, p. 37. Cf. también al respecto “Vitalismo filosófico”, en José Ezcurdia, *Vitalismo filosófico: un emplazamiento ético y formativo*, 2010.

¹⁹ En el célebre pasaje mencionado poco antes Spinoza afirma: “[...] Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo, y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. [...]”, E4P45S.

Sin embargo, –y aunque todo lo anterior es cierto, en términos generales– considero que esta línea interpretativa, *llevada a un extremo*, ha conducido a lo que ya Eugenio Trías denunció como una “valoración excesiva de la alegría”²⁰, y que, a la par, manifiesta una especie de *desprecio* o de *rechazo* al afecto de la tristeza –si no es que, incluso, termina casi por “demonizarlo”–; y que, además, simplifica la propuesta de Spinoza en su *Ética* con respecto a los criterios que permiten distinguir entre los afectos “buenos” y “malos”.

Así, parte de los comentaristas que se inscriben en esta línea interpretativa parecen considerar que, para Spinoza, *cualquier* especie de alegría es *siempre* y de por sí un “verdadero bien humano”, mientras que *cualquier* clase de tristeza es *siempre* mala –incluso algunos comentaristas llegan a considerar que la tristeza es *el único* origen y manifestación de la maldad humana.²¹ Así, desde esta postura, parece que la tristeza debe ser rechazada por completo, como si el mismo Spinoza afirmara que el hombre “hace mal” por padecer afectos tristes o que el hombre “es malo” sólo por entristecerse y ver disminuida su potencia.

Ahora bien, a partir de esta recepción de cierta línea interpretativa de la *Ética* –que (en términos de Eugenio Trías) “supervaloriza” cualquier especie de alegría, al tiempo que *rechaza* cualquier pasión triste–, se puede plantear el problema que busca resolver la presente investigación de la siguiente manera:

Al considerar algunos afectos como “malos” en su Ética, –ya surjan efectivamente sólo de la tristeza (como presupone tal interpretación), ya surjan también de la alegría– ¿Spinoza los rechazó o propuso que deben ser eliminados por completo?

²⁰ Eugenio Trías, en su *Tratado de la pasión*, se refiere a Spinoza en los siguientes términos: “[...] habrá que rectificar la *excesiva valoración* que Spinoza hace de la «alegría», y habrá que devolver su rango superior a afecciones que en nada sugieren o suscitan ninguna «alegría de vivir», sino más bien extrema gravedad y seriedad [...]”, p. 71 (cursivas mías). En el contexto de considerar que Spinoza –ya sea por su “rémora estoica”, ya por su participación en lo que Trías llama la “ideología espontánea del filósofo”– “supervaloriza” [*sic, idem*] la esfera racional de “autodeterminación”, producción y acción, a expensas de la esfera pasional; por decirlo brevemente.

²¹ Por mencionar un ejemplo, una profesora de Ética de nuestra Facultad –es decir, de la FFyL, de la UNAM– Paulina Rivero Weber, en su columna del periódico Milenio del día 28/08/2017, titulada “Pensar y reír”, escribió: “La tristeza no conduce a nada positivo; de ella Spinoza deriva odio, rencor, miedo, angustia y todos los afectos que dañan al ser humano, mientras que de la alegría deriva los afectos positivos que le engrandecen”. De esta interpretación puede deducirse que *únicamente* de la alegría se derivará lo positivo y lo que engrandece al ser humano –dejando de lado el hecho de que el mismo Spinoza admite que algunas especies de alegrías pueden ser también problemáticas; por ejemplo, cualquier amor o placer excesivo–; y, por otro lado, que la tristeza es la *única* fuente de la maldad y el sufrimiento humano... Ahora bien, aunque este escrito no es propiamente académico, considero que tiene la ventaja de que condensa y expresa de forma sencilla esta interpretación general y predominante de la *Ética* de Spinoza a la que me refiero aquí.

Pues, aun admitiendo que Spinoza consideró sobre todo a la tristeza y los afectos derivados de ésta como “malos”, antes de hacer una evaluación sobre los afectos –o sea, de calificarlos como “malos” o como “buenos”– Spinoza consideró a todos los afectos humanos, sin excepción alguna, como *objetos dignos de su conocimiento*.

En efecto, frente a una tradición en filosofía que –desde el punto de vista de Spinoza– fue más bien “satírica” que propiamente “ética”, ya que se dedicó a burlarse o detestar a los afectos humanos, y *sobre todo precisamente a los llamados “malos afectos”* –como la ambición, la soberbia, la envidia, la ira, el odio, la lujuria, la avaricia, etc.– por considerarlos como *vicios* de la naturaleza humana, Spinoza consideró a los afectos en su *Ética* como “cosas naturales” son sus respectivas causas, y como propios de la naturaleza humana.

Pues –como queremos defender en esta investigación– Spinoza tenía el propósito de obtener un conocimiento verdadero, objetivo, científico²² de los afectos, un conocimiento que no estuviese limitado por *prejuicios* de ningún tipo, ni por *actitudes inapropiadas* para la investigación filosófica, como la burla o el mismo desprecio.

Así, para Spinoza, fue necesario –en primer lugar y de una forma estrictamente metodológica– conocer la naturaleza de los afectos humanos, e, insisto, incluso la naturaleza de los “malos afectos”, por más incómodos que en principio le pudieran parecer, así como la fuerza que esos afectos pueden tener sobre la mente del hombre. Esto con la finalidad, no de proponer eliminarlos por completo –pues forman parte de la condición humana–, sino de mostrar cómo es posible que el hombre se libere de su “servidumbre”; o sea, cómo puede aprender a dominarlos o moderarlos y, así, cumplir el propósito principal que tenía en la *Ética*: mostrar el camino para alcanzar la libertad de la mente o la suprema felicidad humana.

Por lo demás y en síntesis, considero importante resolver la pregunta de esta investigación porque incluso los llamados “malos afectos” son parte *ineludible* de la condición humana, y para hacer frente a esos afectos que pueden resultar tan conflictivos o perjudiciales considero que no resulta de ninguna manera eficaz simplemente negarlos, rechazarlos o prohibirlos, sino que, acorde a lo que Spinoza indicó en su *Ética*, *sólo a través de su conocimiento es posible aprender a moderarlos*. En este sentido, la hipótesis con la que parte esta investigación o, lo que es lo mismo, la conclusión que se espera obtener al final es:

²² Por “científico” me refiero aquí a un conocimiento que, en términos de Spinoza, es “necesario” y puede ser “demostrado”, tal como las verdades de la Matemática. De ahí el método que eligió para redactar su *Ética*.

En lugar rechazar a los “malos afectos” o de proponer que debemos eliminarlos por completo, Spinoza indicó que es posible aprender a moderarlos y evitar ser dominados por ellos, si primero logramos tener un conocimiento verdadero de éstos.

Ahora bien, para poder resolver la pregunta de esta investigación resulta necesario, antes que nada, definir y explicar nuestro objeto de estudio: los afectos en la *Ética* de Spinoza. Pues, antes de poder determinar cuál es la postura de Spinoza frente a los “malos afectos”, o de poder explicar por qué algunos son buenos y otros son malos, o cuáles en específico son buenos y cuáles son malos –o, en definitiva, antes de afirmar cualquier otra cosa sobre los mismos–, resulta necesario –como ya lo señalaba Sócrates en el *Fedro* de Platón, con respecto al discurso de Lisias sobre el amor²³– “arrancar desde el principio” con la *definición del objeto de investigación*, para así poder tener claridad de qué estamos hablando aquí y referirnos exactamente a lo mismo cuando se mencione el concepto de “afectos”; esperando, además, que a partir del análisis y la explicación de la definición de este concepto nos dé la claridad y la coherencia de la argumentación posterior.

Por tanto, en el primer capítulo se explica a detalle qué son los afectos en la *Ética*, lo cual, asimismo, puede servir como introducción al lector que no esté familiarizado con la filosofía de Spinoza. Así, en este capítulo se analizan las definiciones que Spinoza ofrece sobre los “afectos” en su *Ética*; se explica a detalle en qué consiste el aspecto corporal y el aspecto mental de los mismos, y algunas consideraciones generales sobre su naturaleza y origen. Además, en la segunda sección del capítulo, se explica la diferencia entre los afectos activos y los afectos pasivos, así como otros conceptos que resultan necesarios para una apropiada comprensión de éstos.

²³ Sócrates señala que el discurso de Lisias no sólo no empieza por el principio, que debería ser la definición del amor, sino que empieza por el final, “[...] ya que no arranca desde el principio, sino desde el final, y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás [...]”, *Fedro*, 264a10-b1. Por contra, según explica Sócrates, en cualquier discurso resulta necesario empezar con la definición para “ponerse de acuerdo desde el principio”, tanto el hablante consigo mismo como con la audiencia que le escucha. Sobre todo si el asunto del discurso es sobre “conceptos discutibles” (*ibid.*, 263c7-9), que pueden ser causa de confusión o engaño, como lo es el amor. Así, Sócrates comienza definiendo el amor en sus dos discursos, antes de decir si es bueno o malo, o cualquier cosa sobre éste, y dice: “Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero al menos la claridad y la coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello”, *ibid.*, 265d6-9.

Ya que hemos definido y delimitado el concepto de “afectos”, en el segundo capítulo se ofrece, una “Aproximación a las nociones de *perfección e imperfección*”, así como como a las nociones de “*bueno y malo*”, pues –según el mismo Spinoza lo plantea en su *Ética* al respecto– es necesario explicar estas nociones primero para poder comprender “qué tienen de bueno o de malo los afectos” (E4Pref). En seguida, se plantea una distinción importante entre los bienes internos y los bienes externos, para delimitar todavía más nuestro objeto de estudio, pues buscamos evaluar exclusivamente a los afectos humanos y no las cosas materiales. En la tercera sección, presentamos algunos “criterios para determinar a los afectos como malos”, –que si bien no es completamente exhaustivos– nos permiten especificar, finalmente, cuáles afectos pueden ser considerados “malos” por Spinoza. Además, se explica en qué sentido puede decirse que los afectos son “malos” para nuestro filósofo.

En este capítulo se sostiene que la distinción definitiva entre afectos buenos y malos no depende de si éstos surgen de la alegría o de la tristeza –como hace buena parte de los comentaristas–, pues, como veremos, hay varias excepciones a esa “regla general”, sino que el criterio más relevante es con respecto a si tales afectos permiten al hombre acercarse a su modelo de perfección humana, así como adquirir la adquisición del conocimiento verdadero y su Sumo bien; o si, por el contrario, esos afectos se lo impiden.

En el último capítulo “La diferencia entre una ética y una sátira” –acorde a la pregunta que se plantea esta investigación– quiero señalar cuál es la postura de Spinoza frente a los “malos afectos”. En este capítulo se presenta el *propósito principal* que Spinoza señaló tenía al escribir su *Ética*, así como una *diferencia crucial* que el mismo Spinoza reconoce en su propia obra con respecto a lo que él identifica como una tradición en filosofía moral o ética. Pues, al enfatizar su oposición a las ideas predominantes de su tiempo, Spinoza enfatizó también que su propósito en su obra era *conocer* la naturaleza de la mente humana y *entender* las acciones de los hombres, *en vez de* ridiculizarlas, lamentarlas o detestarlas. Spinoza afirma que *se esmeró* por no caer en actitudes burlonas ni quejumbrosas, como –desde su punto de vista– hizo tradicionalmente la filosofía, sino en *entender* por qué los hombres actúan como lo hacen (TP1§4). No se trata de una nimiedad, sino de una *diferencia crucial* con implicaciones significativas en su *Ética* como proyecto filosófico, que nos permiten resolver, o por lo menos aclarar, la cuestión que nos planteamos en esta investigación.

Finalmente, se plantean las conclusiones generales de la investigación y se destaca que Spinoza *nunca* consideró en su *Ética* a los “malos afectos” como vicios de la naturaleza humana ni como vanos o absurdos, mucho menos como objeto de burla, lamento o desprecio, ni cosas que simplemente debemos rechazar y desechar a primeras, sino como objetos dignos de su conocimiento, tanto como cualquier otros en los que se deleita la mente del filósofo.²⁴

Para concluir esta Introducción quisiera dejar claros los límites de esta investigación, al indicar qué no voy a hacer en ella, para evitar posibles confusiones con el lector.

En primer lugar, quiero señalar que, aunque el pivote de mi pregunta de investigación haya sido mi lectura de algunos textos de comentaristas de Spinoza, ésta no pretende de ninguna manera ser una tesis crítica hacia ellos. Es decir, en esta investigación no pretendo mostrar sus deficiencias, refutarlos, ni argumentar por qué no estoy de acuerdo con ellos y, mucho menos, ofrecer “la interpretación correcta” de Spinoza. Por tanto, no los tomaré en cuenta para esta investigación. Por el contrario, a partir del cuestionamiento que surgió *de mi propia lectura* de algunos comentaristas, esta investigación pretende ofrecer solamente *un análisis doxográfico* de la obra de Spinoza que permita resolver el problema que se plantea.

En segundo lugar, ya que los conceptos de “bueno” y “malo” son sumamente amplios en la *Ética* de Spinoza, considero necesario señalar desde ahora la distinción entre la evaluación de las cosas externas o materiales como “buenas” o “malas” y la evaluación de los afectos humanos como “buenos” o “malos”. Pues, aunque esta cuestión podría entrar en relación con lo que tratamos aquí, el propósito de esta investigación *no* es determinar si las cosas externas o materiales que nos afectan de tristeza o alegría son *efectivamente* malas o buenas para la naturaleza humana, ni si los afectos de la alegría y la tristeza son *criterios suficientes* para tener un conocimiento verdadero de tales cosas y, a partir de eso, hacer una evaluación adecuada de tales cosas como “buenas” o “malas”. Por el contrario, aquí se pretende *evaluar únicamente a los afectos humanos*, pues como ya se explicó, para poder resolver la pregunta que guía esta investigación es necesario determinar por qué algunos afectos pueden ser clasificados como “malos” por Spinoza.

²⁴ Cf. E3Pref; E4P57S; TP1§4 (275).

Por tanto, no espere el lector que esta investigación le ofrezca un análisis exhaustivo de lo que Spinoza llama el “conocimiento del bien y del mal”, ni de los mismos conceptos del “bien” y del “mal” en la filosofía de Spinoza, pues, de acuerdo con lo que nos proponemos en esta investigación, aquí se enfatizará *únicamente* en los criterios que Spinoza utiliza para poder determinar a ciertos afectos como “malos”, omitiendo la evaluación de las cosas externas o materiales. Con todo, se hace también una aclaración al respecto en la segunda sección del segundo capítulo de esta investigación titulado “Los bienes que pertenecen al ámbito de la Ética”.

Finalmente, Spinoza señala lo que en mi investigación nombré como una “tradicción moral o ética en filosofía”, a partir del mismo planteamiento de Spinoza al respecto y, aunque es muy importante para esta investigación señalar ese punto, quiero enfatizar aquí que esta *no es una tesis histórica*, que pretenda respaldar las opiniones de Spinoza con respecto a la misma “historia de la filosofía”. Es decir, mi propósito en esta investigación no es defender que tal “tradicción” que Spinoza señala como “satírica” de verdad haya existido, ni cuáles son los referentes específicos a los que se refiere Spinoza, o sea, a qué autores, a qué obras, o en qué pasajes podemos rastrear o corroborar que los filósofos efectivamente se hayan burlado y hayan despreciado a los afectos, como afirma Spinoza que hicieron. Pues, en vez de ser una tesis histórica, esta tesis es *doxográfica*, y, a ese respecto, sólo tengo el objetivo de *exponer el pensamiento de Spinoza con respecto a su propia obra*, pero no de respaldar su opinión ni defender lo que él afirma con amplia bibliografía. Por tanto, no espere el lector que esta investigación ofrezca aquí un estudio comparativo de la obra de Spinoza con otros autores a los que probablemente pueda aludir, pues esto excede el propósito de esta investigación.

CAPÍTULO I. Los afectos en la *Ética*

1. Definición de “afectos”

Como se explicó en la Introducción, ya que el objeto de estudio en esta investigación son los “malos afectos”, antes de afirmar cualquier cosa sobre ellos, es necesario, en primer lugar, definir y explicar qué son los mismos “afectos”. Para tal propósito, en este capítulo vamos a comenzar con un análisis detallado de la primera definición del concepto de “afectos” que ofrece Spinoza en su *Ética*. Ésta se encuentra en la Tercera Parte, y dice así:

Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión. (E3D3)

Según esta primera definición, los afectos tienen un *aspecto corporal* –que se refiere a las “afecciones del cuerpo”– y, al mismo tiempo, un *aspecto mental* –que se refiere a “las ideas de esas afecciones”. Además, las afecciones pueden implicar un aumento o una disminución de la “potencia de obrar” del cuerpo.²⁵ Finalmente, los afectos pueden ser referidos a una “acción” –si somos “causa adecuada” de las afecciones–, o a una “pasión” –si, por el contrario, somos “causa inadecuada” de éstas.

Pero ¿a qué se refiere Spinoza con las “afecciones del cuerpo” y con “las ideas de esas afecciones”? Como vemos, para resolver tal cuestión y comprender cabalmente qué son los afectos –concepto tan central como complejo en la *Ética*– es necesario explicar otros conceptos con los que se relaciona, lo que se hará de una forma sintética a continuación.

²⁵ Al referirme al “aspecto mental” y al “aspecto corporal” del afecto estoy tomando en cuenta el comentario de Friedman: “Spinoza defines emotion in terms of bodily modifications which increase or decrease our power of action, together with the corresponding ideas. Thus, an emotion has a *physical and a mental component*.”, en “An Overview of Spinoza's 'Ethics'”, p. 93 (cursivas mías). Sin embargo, aquí se prefiere la traducción de *Affectus* al español por la palabra “afecto” en vez de “emoción”, que sería el equivalente de “emotion”.

Empezaremos con el concepto de “cuerpo”, para poder explicar el *aspecto corporal* del afecto; en seguida con el concepto de “mente” para, a su vez, explicar el *aspecto mental* del mismo. A continuación, se exponen consideraciones importantes sobre el origen y la naturaleza de los afectos. Y, finalmente, se analiza también la “Definición general de los afectos” (DGAE3), que nos permite completar nuestro análisis y explicar la diferencia entre *pasión* y *acción*. Todos estos son conceptos claves y haremos referencia a ellos en el resto de esta investigación; de ahí la importancia de que queden claros desde el inicio.

1. 1. Afecciones del cuerpo o aspecto corporal del afecto

Para Spinoza un cuerpo es un modo por el cual Dios se expresa, en cuanto es considerado como una cosa extensa (*res extensa*),²⁶ es decir, en cuanto se considera a la Extensión como un atributo que constituye la esencia de Dios. El cuerpo humano es un individuo complejísimo, compuesto por muchas partes de diferente naturaleza cada una –algunas son duras, otras blandas y otras son fluidas²⁷–, que tienen entre sí una relación de movimiento y reposo específica, y que si es modificada, el cuerpo humano considerado como individuo, muere.²⁸ El cuerpo humano es, también, una cosa finita y limitada, que se encuentra en constante relación con otros cuerpos del exterior, muchos de los cuales necesita para mantener su propia conservación.²⁹

Esos cuerpos del exterior pueden “afectar” al cuerpo humano de muchísimas maneras: pueden efectivamente contribuir para aumentar su propia “potencia de obrar” y favorecer así su conservación, o pueden superarlo en fuerza y perjudicarlo disminuyendo su “potencia” –e incluso llegar a destruirlo. Aunque también pueden ser neutrales o indiferentes sin aumentar ni disminuir su fuerza.³⁰ Esa “potencia de obrar” es la “fuerza de existir” del hombre, que Spinoza llama *Cupiditas*.

²⁶ “*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit; vid. Coroll. Prop. 25. p. 1.*”, E2D1, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1220 (84).

²⁷ Cf. en E2: Post1 y Post 2.

²⁸ “[...] entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de movimiento y reposo que hay entre ellas”, E4P39S. Además, véase en E2: L5 y Post1.

²⁹ Cf. E2D7, además en E2: D (seguida de Ax2) y Post4.

³⁰ Cf. E3Post1.

Ahora bien, que el cuerpo humano puede ser “afectado” puede significar varias cosas:

- a) Que el cuerpo humano puede sufrir modificaciones o adquirir una constitución diferente de la que tenía, a partir de la relación o el contacto constante que mantiene con los cuerpos del exterior. Por ejemplo, el cuerpo humano puede cambiar su figura al perder alguna de sus partes por el choque con otro cuerpo más potente.
- b) También puede aludir a que el cuerpo humano puede recibir movimientos de otros cuerpos del exterior. Por ejemplo, por la fuerza de otro cuerpo puede ser forzado a cambiar del sitio donde se encontraba.³¹
- c) Finalmente, en el sentido más frecuente en la *Ética*, significa que el cuerpo humano es capaz de *percibir*, a través de los sentidos, las *imágenes* de los cuerpos exteriores; algunas de las cuales pueden quedar retenidas en el mismo cuerpo humano como vestigios o huellas.³²

Sin embargo, cabe destacar que tales imágenes –señaladas en el punto (c)– no necesariamente “reproducen las figuras de las cosas”,³³ sino que son las mismas *percepciones sensoriales* que el cuerpo humano tiene de ellas. Así, pese a lo que la palabra “imagen” en español nos podría sugerir, las imágenes o percepciones corporales no son sólo visuales, sino que también pueden ser auditivas, táctiles, gustativas y olfativas.³⁴ En palabras de Spinoza:

Las imágenes de las cosas [...] son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello. (E3P32S)

De modo que, las “afecciones del cuerpo” –a las que se alude en la definición de los afectos citada al inicio (E3D3)– son las imágenes o las percepciones que el cuerpo humano tiene de

³¹ Cf. E2Ax3.

³² Cf. E2Post5, E3Post2. Por la *imaginación* el cuerpo “recibe distintos movimientos” y percibe “sensaciones fortuitas y aisladas”, o momentáneas, por causas exteriores (cf. TIE 83-84); por la *memoria* las imágenes tienen una “duración continua” en el cuerpo debido a la repetición, la concatenación o la asociación (cf. E2P17yP18).

³³ “[...] llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente considere los cuerpos de esa manera, diremos que «imagina»”, E2P17S.

³⁴ Spinoza dice que por la imaginación las cosas singulares nos son representadas por medio de los sentidos (“*Ex singularibus, nobis per sensus [...]**”), y que se trata de percepciones (perceptiones*). Cf. E2P40S2, *consultado en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1286 (122).

las cosas exteriores, que indican alguna modificación o estado en su propia constitución³⁵ – en específico, las modificaciones de su potencia (E3D3)–, y que, además, lo disponen o determinan a hacer ciertas cosas –a saber, o al movimiento o al reposo.³⁶

Por lo demás y en síntesis: un afecto, en su *aspecto corporal* –o considerado sólo desde el atributo de la Extensión– *es una imagen (percepción) que indica una modificación de la potencia del cuerpo*, y que surge, generalmente, por causa de un cuerpo exterior.³⁷

1. 2. Ideas de las afecciones o aspecto mental del afecto

Con respecto a la mente humana, Spinoza dice que “es una parte del entendimiento infinito de Dios”,³⁸ en cuanto es comprendido como una cosa pensante (*res cogitans*), es decir, en cuanto se considera al Pensamiento como un atributo de la esencia de Dios. La mente está constituida por *una idea en Dios* que afirma la existencia del cuerpo singular que tiene por objeto como existente en acto. Además, la idea que constituye la esencia de la mente es – como el cuerpo humano cuya esencia expresa y tiene por objeto– complejísima, pues está compuesta de todas las ideas que hay en Dios de cada una de las partes que componen al cuerpo humano como un individuo singular.³⁹

³⁵ “[...] *Corporis constitutio, seu affectus idem est* [...]”, E3P18Dem, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1342 (154).

³⁶ Los cuerpos sólo pueden ser determinados *por otros cuerpos* al movimiento o el reposo (u “a cualquier otra cosa, si la hay”), cf. E3P2. Por otra parte, cabe señalar aquí que el cuerpo humano también puede percibirse y tener imágenes de sí mismo.

³⁷ Digo “*generalmente*, por causa de un cuerpo exterior”, pues, como veremos más adelante, algunos afectos pueden tener una causa interna; a saber, aquellos de los que somos causa adecuada, o sea, las acciones.

³⁸ “[...] *Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* [...]”, E2P11C, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1238 (94). Cf. E2P43S (81); nota de B. S. en E3P51S; TTP1(16/10). A diferencia del concepto de *corpus*, Spinoza no ofrece una definición del concepto de *Mens*, estipulada como tal, en su *Ética*, pues mientras el conocimiento de la naturaleza de los cuerpos es más evidente (véanse, por ejemplo, la serie de Axiomas, Lemas y Postulados en E2), en el caso de la mente humana, era necesario “deducir” su conocimiento del conocimiento de la naturaleza de Dios (E2Init). Pero, cabe destacar que algunos comentaristas, al querer igualar su definición con la del cuerpo –puesto que para Spinoza son, efectivamente, “lo mismo”–, definen a la mente como “un modo por el cual Dios se expresa, en cuanto es considerado una cosa pensante”, basándose en pasajes como E1D5, E1P25C, E3P2S, entre otros. Véase, por mencionar tan sólo un ejemplo, la definición de “espíritu [*Mens*] y cuerpo” que ofrece Deleuze en su “Índice de los principales conceptos de la ética [sic]”, donde dice: “El cuerpo es un modo de la extensión; el espíritu, un modo del pensamiento.”, en *Spinoza: filosofía práctica*, p. 85.

³⁹ “[...] *idea Corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita.*”, E2P15Dem, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1254 (103).

Ahora bien, esta idea complejísima expresa la esencia del cuerpo humano e implica la existencia de tal cuerpo únicamente durante el tiempo que éste dure, de modo que no puede estar separada de éste. Es decir, el cuerpo y la mente son una sola y misma cosa,⁴⁰ como una moneda de dos caras. Así, “cuerpo” y “mente” para Spinoza son dos términos que se refieren a un mismo individuo singular, que si parecen dos cosas separadas es sólo porque son percibidas desde dos perspectivas diferentes, pues al cuerpo sólo podemos considerarlo desde el atributo de la Extensión y a la mente sólo desde el atributo del Pensamiento.⁴¹

Así, el hombre es un individuo singular que consta de cuerpo y mente, y para Spinoza lo que hay que entender como “unión de la mente y el cuerpo” no es algo místico, oscuro o inexplicable, sino simplemente el hecho de que el cuerpo y la mente son una misma y única cosa. Pues, la idea que expresa la esencia del cuerpo es la misma mente, y, asimismo, lo que constituye la esencia de la mente es la idea del cuerpo existente en acto que tiene por objeto.⁴²

Por lo demás, para Spinoza “el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”,⁴³ y no hay ninguna afección del cuerpo que no pueda ser también percibida por la mente.⁴⁴ Sin embargo, cabe señalar que no parece que Spinoza se refiera aquí a procesos biológicos ni fisiológicos del cuerpo humano, y mucho menos a aquellos que son inconscientes⁴⁵ –por ejemplo, a procesos neuronales o digestivos–, sino únicamente a las afecciones o las percepciones corporales de las que la mente *es efectivamente consciente*.

Pues, que la mente “perciba” las afecciones significa para Spinoza que ésta –al ser una cosa pensante– necesariamente forma ideas de los cuerpos exteriores que afectan al

⁴⁰ Cf. E2P11C; E2P13; E3P11S. Sin embargo, cabe señalar que Spinoza afirma que hay una parte de la mente que es eterna y que sobrevive después de la descomposición del cuerpo, y se trata de su parte “más perfecta”, o sea, el entendimiento. La imaginación y la memoria se pierden con el cuerpo, cf. E5P23; E5P60.

⁴¹ “[...] la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, [...] la mente y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión”, E2P21S.

⁴² “Hemos mostrado que la mente está unida al cuerpo a partir del hecho de que el cuerpo es el objeto de la mente”, E2P21Dem. Cf. E5Pref y véase también la siguiente nota.

⁴³ “*Hinc sequitur hominem Mente, & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.*”, E2P13C, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1240 (96). Cf. también TIE §21.

⁴⁴ “Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por la mente humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en la mente. Es decir: si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente”, E2P12.

⁴⁵ Cf. E2: Ax4 y Ax5. Aunque Spinoza afirma que existe una idea en la mente de *todo* lo que acontece en el cuerpo, resolver la cuestión de si también forma ideas de tales procesos inconscientes no parece ser prioritario para la Ética –quizá podría serlo para la Medicina, cf. E5Pref; y véase también el trabajo de A. Damásio donde explora la relación entre sentimientos, emociones y los procesos neurobiológicos en su obra, por ejemplo, *En busca de Spinoza*–, y sólo es relevante apuntarlo aquí porque a partir de la formación de ideas adecuadas de las afecciones que *sí percibe* la mente es donde comienza el proceso de liberación humana, cf. E5P4 y S.

cuerpo. Así, cuando el cuerpo humano experimenta una afección por causa de algún cuerpo exterior, la mente considerará a ese cuerpo como presente; es decir, la mente formará *una idea que afirma* que tal cuerpo está presente o “existente en acto”, hasta que el cuerpo humano sea afectado por otra cosa que excluya la presencia del primero.⁴⁶

Ahora bien, Spinoza llama a esa idea una “imaginación” de la mente, pero nos indica que la mente puede imaginar –o sea, considerar a los cuerpos que afectan o han afectado al cuerpo como presentes– aunque de hecho ya no lo estén o ni siquiera existan en realidad.⁴⁷ Un niño, por ejemplo, puede imaginar un caballo alado, y también durante los sueños los hombres pueden imaginar muchas cosas que no están presentes ni existen.⁴⁸

De manera que, la imaginación no implica la presencia efectiva de las cosas, sino solamente *una idea de la mente* que, a partir de una afección de su cuerpo, afirma la presencia de las cosas. La imaginación, por tanto, si bien puede afirmar la presencia de una cosa que efectivamente está presente al momento, también puede afirmar la presencia de cosas que han afectado al cuerpo en el pasado. En ese caso, nos dice Spinoza que la mente “trae a la memoria o suscita una imagen pretérita”, y que, de este modo, “ocasiona que la consideremos como si estuviese presente”.⁴⁹ Asimismo, la mente también puede proyectar imágenes de las cosas con relación al tiempo futuro.⁵⁰

Por lo demás y en síntesis: un afecto, en su *aspecto mental* –o considerado sólo desde el atributo del Pensamiento– consiste en las *imaginaciones de la mente por las cuales reconoce una modificación en la potencia de obrar del cuerpo*. Es decir, son las mismas “ideas de las afecciones” a las que se alude en la primera definición citada al inicio (E3D3).

Sin embargo, es importante señalar que esas “ideas de las afecciones” también incluyen las “representaciones” que la mente hace de los cuerpos exteriores que son causa de la afección del cuerpo que aumentó o disminuyó su potencia.⁵¹ Pues, según Spinoza, no

⁴⁶ Cf. E2P17.

⁴⁷ “Una imaginación es una idea por la que la mente considera una cosa como presente” E4P9Dem; “La mente podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes.” E2P17C.

⁴⁸ Sobre el niño que imagina un caballo alado y la imaginación en los sueños, cf. E2P49S.

⁴⁹ Cf. E4P13Dem.

⁵⁰ Pues la mente también puede imaginar el tiempo, cf. E2P44S.

⁵¹ Los afectos considerados desde el atributo del Pensamiento son ideas o “modos del pensar”, y es un Axioma el hecho de que “no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.”, cf. E2A3. “*Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, | nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, &c. [...]*”, *id.*, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1222 (85-86). Al

puede darse un afecto en un individuo si no se da también en él “la idea de la cosa” que es objeto de su afecto. De modo que, las “ideas de las afecciones” representan un cambio en la potencia de obrar del cuerpo y, al mismo tiempo, el objeto exterior que es causa de esa modificación.

Ahora bien, al estar unidos el cuerpo y la mente, es mucho más preciso decir que las afecciones del cuerpo y las ideas de tales afecciones de la mente son también una sola y misma cosa. Así, cuando un afecto es considerado desde el atributo de la Extensión –o sea, cuando sólo se refiere al cuerpo– puede llamarse “afección”, “imagen” o “percepción”; pero cuando es considerado desde el atributo del Pensamiento, –o sea, cuando sólo se refiere a la mente– puede llamarse “idea” o “imaginación”; pero en realidad son una sola y misma cosa, vista desde dos perspectivas diferentes.⁵² Lo anterior se resume en la siguiente tabla:

Tabla 1. Aspecto corporal y aspecto mental del Afecto

	Atributo de la Extensión/Aspecto corporal	Atributo del Pensamiento/Aspecto mental
Afecto	Afección/ imagen/percepción	Imaginación / idea de la afección/ idea de la cosa

Sin embargo, nótese bien que, aunque los afectos incluyen un aspecto corporal que se refiere a las afecciones del cuerpo y aunque la mente forme de manera necesaria ideas de todas las afecciones del cuerpo, *no todas las afecciones del cuerpo ni las ideas correspondientes que la mente forma de éstas constituyen afectos, sino únicamente las afecciones por las que se modifica la potencia del cuerpo;*⁵³ tal como indica la definición de los afectos citada al inicio

respecto señala J. Steinberg también: “Considered under the attribute of thought, affects are, like all ideas, representations. In fact, they are doubly representational: they directly represent a change in one’s power of acting; and, since they piggyback on other modes of thought that provide the object towards which the affect is directed (2a3), they also represent some object associated with the production of this change.”, “Affect, Desire, and Judgment in Spinoza’s Account of Motivation”, p. 3.

⁵² Spinoza lo explica en específico con respecto las ideas de los afectos de la alegría y la tristeza de esta forma: “*At hæc idea eodem modo unita est affectui, ac Mens unita est Corpori [...], hoc est [...] hæc idea ab ipso affectu, sive [...] ab idea Corporis affectionis revera non distinguitur, nisi solo conceptu [...]*”, E4P8Dem, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1448 (215-216). Cf. además E2P7.

⁵³ Filip Buyse señala esa distinción así: “Affects are thus always affections, however affections are not always affects. [...] Furthermore, for each body there is a corresponding idea in God and, simultaneously [*ad simul*]

(E3D3), que dice: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales *aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada*, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo [...]”.

Pero, ya que una afección del cuerpo y su idea son lo mismo, cualquier idea que la mente forme a partir de una afección del cuerpo que indique un aumento o una disminución de su potencia de obrar, indica también un aumento o una disminución –de forma simultánea y no causal⁵⁴– de la potencia de pensar de la misma mente.

Es decir, cuando el cuerpo es afectado por una cosa exterior y la mente la considera como presente o la imagina, si con esta idea o imaginación la mente afirma que el cuerpo *efectivamente pasó* a una mayor o a una menor potencia de obrar, esa afección implica *realmente* una mayor o menor potencia de actuar del cuerpo y, al mismo tiempo, esa idea o imaginación implica una mayor o menor potencia de pensar de la mente. En palabras de Spinoza:

[...] el esfuerzo o la potencia de la mente al pensar *es igual, y simultáneo por naturaleza*, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar. (E3P28Dem, cursivas mías)

De esta manera, cuando el hombre es afectado por alguna cosa exterior puede pasar a una mayor o a una menor “potencia de obrar” o “fuerza de existir”, tanto en cuerpo cuanto en mente. Ya que, como el mismo Spinoza explica:

[...] Un afecto, en cuanto referido a la mente, es una idea con la que la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes (por la Definición General de los Afectos, que se encuentra al final de la Parte Tercera). Así pues, cuando la mente es asaltada por un afecto, el cuerpo experimenta *al mismo tiempo* una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. [...] (E4P7Dem, cursivas mías)

[...] esta idea que constituye la forma de un afecto [es decir, lo que aquí llamamos el “aspecto mental” del afecto] debe revelar o expresar la constitución misma que el cuerpo, o alguna de sus partes, tiene [es decir, lo que llamamos el “aspecto corporal” del mismo afecto], en virtud

with the affections of the body, the mind (the idea of the body) has ideas of these affections.”, “A New Reading of Spinoza’s Letter 32 to Oldenburg: Spinoza and the Agreement between Bodies in the Universe”, *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, p. 105.

⁵⁴ Ya que cada atributo se concibe por sí y debe explicarse sólo por sí, de la misma manera los modos sólo pueden ser comprendidos a partir de los atributos que tienen por causa, cf. E2P6. Esto implica, además, que lo que determina a la mente a pensar sólo pueden ser otros modos del pensamiento o ideas, pero no modos de la extensión o cuerpos. Asimismo, lo que determina a los cuerpos al movimiento o al reposo, solo pueden ser otros modos de la extensión, y de ninguna manera modos del pensamiento. Cf. E1D2.

del hecho de que la potencia de obrar del mismo, o sea, su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida. [...] (E3DGAExp⁵⁵, notas entre corchetes mías)

Por lo demás y en síntesis: un afecto –considerado desde los atributos de la Extensión y el Pensamiento al mismo tiempo– es *una idea (imaginación) de la mente que corresponde a una afección del cuerpo, y que indica una modificación de la potencia de ambos (cuerpo y mente) que acontece de forma simultánea.*

⁵⁵ “*Omnes enim corporum ideæ, quas habemus, magis nostri Corporis actualem constitutionem (per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.), quam corporis externi naturam indicant; at hæc, quæ affectus formam constituit, Corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum Corpus, vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia, sive existendi vis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur.*”, loc. cit., en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1430 (204).

1. 3. Sobre el origen y la naturaleza de los afectos

Ya que explicamos el aspecto mental y el aspecto corporal del afecto, podemos señalar algunas consideraciones sobre el origen y la naturaleza de los afectos en general. Pues bien, Spinoza explica que todas las maneras en las que el cuerpo humano puede ser afectado dependen tanto de la naturaleza del propio cuerpo humano, como de la naturaleza de los cuerpos exteriores por las cuales es afectado.⁵⁶ Al respecto Spinoza explica que:

[...] la naturaleza de cada pasión debe ser explicada necesariamente de tal modo que resulte expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados. Y así, la alegría que surge, por ejemplo, del objeto A, implica la naturaleza del objeto A, y la alegría que surge del objeto B implica la naturaleza de ese objeto B; y así, esos dos afectos de alegría son por naturaleza distintos, porque surgen a partir de causas de distinta naturaleza. Así también, el afecto de tristeza que brota de un objeto es distinto, por naturaleza, de la tristeza que brota de otra causa, y debe entenderse lo mismo del amor, el odio, la esperanza, el miedo, [...] etc. (E3P56Dem)

Así, la naturaleza de cada afecto depende de la naturaleza de la causa que lo origina, o sea, del cuerpo exterior que afecta al cuerpo humano. Retomando el ejemplo de Spinoza, un afecto de placer que surge de percibir una gardenia (objeto A), será diferente de otro afecto de placer que surge de tomar una copa de vino (objeto B); estos afectos serán tan diferentes entre sí como difieren entre sí la naturaleza de esa flor (objeto A) y la naturaleza de tal bebida (objeto B). De ahí que de la infinidad de cosas pueden afectar al cuerpo humano, que son de naturaleza muy distinta entre sí, existan también infinidad de afectos de naturaleza distinta.

Por tanto, la naturaleza de cada afecto dependerá de la naturaleza específica del cuerpo exterior, pero también de la naturaleza del cuerpo humano. Sin embargo, ya que el cuerpo humano es complejísimo,⁵⁷ los afectos implican no sólo la naturaleza del cuerpo

⁵⁶ “Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo”, E2Ax1 seguido de L3C; Cf. también E2Post3 y P16; E3P17S.

⁵⁷ Como señalamos en la subsección 1.1. de este capítulo algunas partes del cuerpo son duras, otras blandas y otras fluidas; véase p. 24 y nota 27. Además, Spinoza señala al respecto “Pues el cuerpo humano [...] está compuesto por muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, de esta suerte [...], puede ser afectado de muchas y distintas maneras por un solo y mismo cuerpo; y al contrario, como una sola y misma cosa puede ser afectada de muchas maneras, también podrá afectar de muchas y distintas maneras, por consiguiente, a una sola y misma parte del cuerpo. [...]”, E3P17S (al final).

humano considerado como un todo, sino en específico *la naturaleza de cada una de las partes que compone al cuerpo humano* – que son muy diferentes entre sí–, así como la naturaleza de cada parte de los cuerpos exteriores, si es que son cuerpos complejos también.

De modo que, las formas en las que un cuerpo humano puede ser afectado *son muchísimas*, por no decir realmente *infinitas*. Tenemos, al menos, las siguientes variables:⁵⁸

- a) diferentes cuerpos pueden afectar de diferentes maneras a un mismo cuerpo humano. Por ejemplo: el sol puede darle calor, mientras el mar lo moja;
- b) un solo cuerpo puede afectar de diferentes maneras a las distintas partes de un mismo cuerpo humano. Por ejemplo: el alcohol puede ser útil para desinfectar una herida en la piel, pero puede ser nocivo si éste entra en contacto con los ojos;
- c) un solo y mismo cuerpo puede afectar de maneras distintas a diferentes cuerpos humanos. Por ejemplo: dos hombres pueden ser afectados por un mismo alimento de maneras muy diferentes, uno puede disfrutarlo y el otro no, e incluso ser alérgico;
- d) diferentes partes de un solo cuerpo pueden afectar de diferentes maneras a la misma parte de un cuerpo humano. Por ejemplo: para el paladar humano no son agradables todas las partes del cuerpo de un animal, sino solamente algunas; así, se puede degustar la carne de un pescado, pero no las espinas, ni las escamas, etc.

Las variables en que un cuerpo humano puede ser afectado se multiplican todavía más si consideramos también las variaciones continuas del propio cuerpo humano, que se dan de forma necesaria en diferentes períodos de su vida, ya sea en períodos cortos –como de una hora a otra hora–, ya sea en períodos más largos –como de un día a otro, o de meses a años.

Así, una cosa que aumentó la potencia de un hombre en determinado momento de su vida, en otro momento podría, más bien, disminuirla; una cosa que le era indiferente en el pasado, en este momento puede aumentar su potencia, y tiempo después disminuirla, etc.⁵⁹ Por ejemplo, cuando un hombre está sano consumir un determinado alimento puede aumentar

⁵⁸ Agradezco a la profesora Marilena Chaui por la aclaración de estas infinitas variables en su conferencia titulada “Os sentidos da paixão”, transmitida por el canal de YouTube “Promoção e Difusão Cultural – FBN”, en un vídeo titulado “Entre dois Mundos 30 anos de experiências do pensamento”, publicado el 22/09/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=4qeNdSxCTHI&t=2143s>. Los ejemplos colocados en esta lista son míos.

⁵⁹ Cf. E3P51 y su Dem.

su potencia y ser beneficioso, mientras que cuando está enfermo consumir ese mismo alimento puede disminuir su potencia. Por lo demás, Spinoza indica que “un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos” para un mismo hombre.⁶⁰

Pero eso no es todo, pues Spinoza señala también que la naturaleza de cada afecto depende, asimismo, de la esencia de cada cuerpo humano que es diferente a la esencia de los demás cuerpos, aunque sean cuerpos humanos por igual. En palabras de Spinoza:

Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro. (E3P57)

Demostración: [...] el deseo es la misma naturaleza de cada cual (véase su definición en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte) “[...] *natura, seu essentia* (vide ejus Defin. in Schol. Prop. 9. hujus)[...]”⁶¹, luego, el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro. [...]

Y de esta suerte, la alegría o la tristeza de cada cual difiere de la alegría o tristeza de otro, tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro [...]. (E3P57Dem)

Sin embargo, es importante señalar aquí que el hecho de que Spinoza ocupe los términos de naturaleza (*natura*) y esencia (*essentia*) como equivalentes en la Demostración de esta Proposición, no significa que existan muchas “naturalezas humanas distintas”, pues para Spinoza la naturaleza humana (*humana natura*) está definida por la razón, que es una y la misma en todos los hombres sin importar su origen, su clase social o la época en la que vivan, pues las leyes que rigen la naturaleza humana son fijas, necesarias y eternas.⁶² Más bien, como el mismo Spinoza señala en la misma Demostración, Spinoza se refiere aquí al *Conatus* o al Deseo, ésta es la *natura variable* de cada hombre, lo que constituye su propia *essentia individual* – pero explicaremos más a detalle la naturaleza del *Conatus* en la subsección 4. 1.

Por tanto, aunque los hombres compartan la misma naturaleza humana, a cada hombre le corresponde un grado de potencia o una esencia única que lo constituye como individuo singular. Y así, los afectos que puede experimentar de cada hombre diferirán de los afectos

⁶⁰ Cf. E3P17S.

⁶¹ Consultado en E3P57Dem, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1400 (186).

⁶² Spinoza atribuye la misma naturaleza humana a Adán, o sea, al “primer hombre”. Cf. TP2§6. También dice explícitamente: “[...] lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos.”, TP7§27. Cf. además; TTP1 (15/30); TTP4§1; TTP16§1(191); E4P35; E4P36S; E4Cap7 y Cap26; por mencionar algunos ejemplos.

que los demás hombres puedan experimentar, tanto como la esencia de cada hombre difiere de la esencia de los demás hombres.

De modo que, incluso si todos los hombres fueran afectados por exactamente una misma y única cosa, cada hombre experimentara un afecto distinto, según este constituida su propia esencia en ese determinado momento. Así, Spinoza dice la complacencia de un hombre difiere de la complacencia de otro hombre, y, por ejemplo, “[...] no hay pequeña distancia entre el gozo que *domina* a un ebrio y el gozo de que *es dueño* un filósofo [...]”.⁶³

Por lo mismo, y con mucha más razón, Spinoza señala que los afectos de los hombres difieren de los afectos de los animales irracionales, tanto como difiere la naturaleza humana de la naturaleza de éstos. Así, por ejemplo, Spinoza señala también que hay una gran diferencia entre una “lujuria equina” y una “lujuria humana”, o entre “las lujurias y apetitos de los insectos, los peces y las aves”, y las lujurias y apetitos de los seres humanos.⁶⁴

Por lo demás y en síntesis, los afectos son innumerables, pues hay tantas clases de afectos como clases de objetos pueden afectar a cada cuerpo humano de forma particular, en determinado momento específico de su vida, y modificar su potencia, considerando al mismo cuerpo en su totalidad o a cada una de sus partes por separado.

Finalmente, quiero destacar tres puntos importantes sobre la naturaleza de los afectos:

i) Spinoza señala que, aunque *las ideas que la mente forma de las afecciones* —es decir, los afectos considerados desde su aspecto mental— implican la naturaleza del cuerpo humano y también la naturaleza del cuerpo exterior, con todo, tales ideas *indican más bien la constitución actual del propio cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior*.⁶⁵

Esto es debido a que, según explica Spinoza, cada hombre juzga u opina de las cosas exteriores a partir de la constitución de su propio cuerpo y a partir de cómo su propio cuerpo es afectado por las cosas exteriores, *pero tales juicios u opiniones no implican un conocimiento verdadero de las cosas, sino tan sólo un conocimiento mutilado y confuso*.⁶⁶

⁶³ E3P57S, cursivas mías.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ “Pues una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso: de donde proviene que se diga que la mente yerra.”, E4P1S. Cf. también E2P16 y C2.

⁶⁶ Cf E2P28 y P29.

En efecto, dice Spinoza que por la imaginación los cuerpos exteriores “[...] nos son representados por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento”.⁶⁷ De modo que, en cuanto la mente imagina sólo tiene “ideas inadecuadas y confusas”, “opiniones” o “juicios” de las cosas, pero no tiene un conocimiento adecuado: a) ni de sí misma; b) ni de su propio cuerpo; c) ni de los cuerpos exteriores.

Spinoza da muchísimos ejemplos para ilustrar esto –sobre todo en E1Ap–, pero destacaremos sólo dos: 1) Spinoza explica que la idea que Pablo tiene de Pedro “[...] revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro”⁶⁸; es decir, la imaginación que Pablo puede tener de Pedro, le indica a Pablo la forma en la que su propio cuerpo es afectado por Pedro, pero no la verdadera naturaleza de Pedro; ejemplo 2) consideremos la imagen que Pablo tiene de una manzana; mientras tiene hambre esa manzana puede parecerle “deliciosa”, pero si, por el contrario, Pablo tiene el estómago lleno, esa misma manzana puede parecerle más bien “repugnante”; sin embargo, en ninguno de los dos casos las imaginaciones que forma Pablo de la manzana indican la naturaleza de ésta, sino únicamente la constitución del propio cuerpo de Pablo en determinado momento.⁶⁹

ii) *es importante distinguir entre las “afecciones exteriores” que pueden presentarse con los afectos, pero que no son constitutivas de éstos, de las afecciones que sí lo son –a saber, aquellas que indican un aumento o una disminución de la potencia de obrar del cuerpo, como destacamos en 1.2. Por eso, Spinoza indica antes de sus Definiciones de los afectos:*

[...] he dado de lado aquí a las afecciones exteriores del cuerpo, que se observan en los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, las risas, etc., porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con la mente. (E3P59S, al final)⁷⁰

⁶⁷ E2P40S2. Spinoza también llama a este primer género de conocimiento “conocimiento por experiencia vaga”.

⁶⁸ E2P17S.

⁶⁹ Spinoza menciona el ejemplo del alimento en E3P59S. Al respecto, nótese también que, aunque en la subsección 1. 2. se señaló que una “imaginación” es una *idea* por la cual la mente afirma la presencia o la existencia actual de un cuerpo exterior que afecta al cuerpo –que puede no estar presente de forma efectiva en ese momento e incluso podría ni siquiera existir–, Spinoza también utiliza el término «imaginación» para referirse al primer género de conocimiento que tienen los hombres, precisamente, a partir de las imágenes, las afecciones o las percepciones sensoriales de su propio cuerpo.

⁷⁰ E3P59S, al final. “*Cæterum Corporis affectiones externas, quæ in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus &c. neglexi, quia ad solum Corpus absque ulla ad Mentem relatione referuntur.*”, *id.*, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1404 (189).

Pues, como también señalamos en 1.2., las afecciones que constituyen a los afectos, y de las cuales la mente forma ideas, no se refieren a procesos meramente biológicos o fisiológicos del cuerpo humano –mayoría de los cuales la mente no es ni siquiera consciente–, sino que son únicamente *aquellas percepciones corporales de las cuales la mente es efectivamente consciente*.

En ese sentido, decir que la mente percibe una afección del cuerpo o es consciente de ella equivale a decir que la mente forma una idea o imaginación. Así, podríamos decir que esas afecciones corporales que la mente no percibe son también aquellas que “se refieren al cuerpo, sin relación alguna con la mente”, como Spinoza indica aquí (E3P56S).

Además, como explicamos también, las afecciones corporales son las infinitas formas en las cuales el cuerpo humano puede ser afectado por los cuerpos exteriores, pero hay que notar que no por todas las afecciones corporales la mente percibe un aumento o disminución de potencia, sino que muchas sólo indican cualquier aspecto de la constitución del cuerpo humano (E3P32S) o también son indiferentes a la modificación de la potencia (E3Post1).

De modo que, como Spinoza señala aquí (E3P56S), existen afecciones corporales –tales como el temblor o la risa– que pueden presentarse junto a los afectos –como, por ejemplo, el temblor con el temor o la risa con la alegría–, pero que son “exteriores” a los afectos⁷¹, es decir, no son aquellas “afecciones corporales” a las que Spinoza se refiere en su definición de los afectos por las cuales es modificada la potencia de obrar del cuerpo (E3D3).

Así, siguiendo los mismos ejemplos que Spinoza coloca (E3P59S), la risa es una afección corporal que podría observarse con el afecto del placer (*Titillatio*),⁷² pero esa risa

⁷¹ Con respecto a esas “afecciones exteriores” explica Genevieve Lloyd: “Such bodily states are, for Spinoza too, external to the affects— incidental bodily accompaniments. But there are for him other states of bodily awareness—*awareness of bodily transitions to greater or less activity—which are constitutive of the affects*. Spinoza articulates an awareness of body which is not in that way ‘external’ to mind; but this is an awareness, not of incidental bodily accompaniments to the affects, but of bodily transitions which are constitutive of them.”, (cursivas mías), *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, p. 80.

⁷² V. Peña señala en su traducción de la *Ética* con respecto a este afecto: “Lo que aquí traducimos por «placer» es, en el texto latino, *titillatio* («cosquilleo»): resultaba difícil verterlo literalmente conservando la seriedad, pero conviene advertirlo para hacer notar *el componente –diríamos– «fisiológico» muy directo* (Espinosa ha escogido *titillatio*, en vez de, por ejemplo, *voluptas*).”, *op. cit.*, nota 6, p. 225 (cursivas mías). Asimismo, el *Vocabulario médico-quirúrgico ó Diccionario de medicina y cirugía*, de Manuel Hurtado de Mendoza, s. v. “Cosquillas o cosquilleo”, remite al término latino *titillatio*, y dice: “Esta palabra significa la acción de producir cosquilleo o ejercer un frotamiento sobre una parte del cuerpo, de tal modo que se determine una sensación viva pero agradable, y un estremecimiento involuntario, *acompañado generalmente de risa*. También se entiende por cosquillas a la sensación que produce esta acción.” (p. 259 cursivas mías).

no es la afección corporal que constituye al afecto del placer, sino aquella afección por la cual la mente percibe un aumento de potencia de una o algunas partes del cuerpo.⁷³

iii) para concluir quiero destacar que –por lo ya señalado hasta ahora– *lo que constituye a un afecto no es cualquier afección corporal* que surge por la relación que el cuerpo humano mantiene de forma necesaria e ininterrumpida con los cuerpos exteriores –ya que, como explicamos, las afecciones del cuerpo pueden ser neutrales o indiferentes para la modificación de la potencia humana (E3Post1); o también pueden ser “acompañamientos exteriores” de los afectos (E3P59S)–, *pero tampoco están constituidos sólo por las ideas correspondientes a tales afecciones* –ideas que la mente forma de manera necesaria de cualquier afección del cuerpo (E2P12), y que, asimismo, pueden revelar cualquier aspecto de la constitución del mismo (E3P32S) y no sólo modificaciones de potencia–, *sino que los afectos están constituidos única y exclusivamente por las afecciones que indican modificaciones de potencia del cuerpo y de las cuales la mente es consciente.*

Por lo mismo, *en esta investigación destacamos que Spinoza considera a los afectos sobre todo por su aspecto mental o anímico, más que por su aspecto meramente corporal.* En efecto, basta hojear la *Ética* para corroborar que Spinoza suele referirse a los afectos de forma más predominante como *ideas* o *imaginaciones*. Así, Spinoza suele definir a los afectos como “*ideas* por las que la mente afirma de su cuerpo una mayor o una menor fuerza de existir que antes”⁷⁴ o “*imaginaciones* que indican la constitución actual del cuerpo”.⁷⁵

⁷³ “*Titillatio est Lætitia, quæ, quatenus ad Corpus refertur, in hoc consistit, quod una, vel aliquot ejus partes præ reliquis afficiuntur (vide ejus Defin. in Schol. Prop. 11. p. 3.)*”, E4P43Dem, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1494 (242).

⁷⁴ “*Affectus, quatenus ad Mentem refertur, est idea, qua Mens majorem, vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat [...]*” E4P7Dem, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1240. Cf. E3DGA.

⁷⁵ “*Est igitur affectus (per gen. Affect. Defin.) imaginatio, quatenus Corporis præsentem constitutionem Indicat [...]*”, E5P34, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1592 (301).

2. Diferencia entre afectos pasivos (pasiones) y afectos activos (acciones)

Para comprender el concepto de “afectos”, clave en esta investigación, hemos analizado a detalle su primera Definición (E3D3). Sin embargo, al final de la Tercera Parte de su *Ética*, Spinoza ofrece otra “Definición general de los afectos”, pero en este caso los define “en cuanto se refieren *sólo a la mente*”.⁷⁶ Esta última definición agrega algunos matices a la primera (E3D3), y puede servir para introducir la diferencia entre una *acción* (afecto activo) y una *pasión* (afecto pasivo); distinción fundamental, pero que quedó pendiente de analizar de la misma definición citada al principio (E3D3). Pues bien, esta Definición General dice:

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra. (E3DGA)⁷⁷

De modo que, aunque Spinoza haya explicado en la primera definición (E3D3) que un afecto puede ser referido tanto a una *acción* como a una *pasión* –si somos causa adecuada o no–, a partir de esta última definición (E3DGA) podemos deducir que Spinoza suele utilizar la palabra “afecto” (*affectus*) de forma general –o sea, de manera más predominante– para referirse de forma exclusiva a las *pasiones*.⁷⁸

⁷⁶E3DGA, al final, cursivas mías. Spinoza escribe “[...] *affectus, quatenus ad solam Mentem referuntur, sic definire poterimus [...]*”, antes de presentar la Definición General de los Afectos en E3, consultado en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1428 (203, al final). Como también ya se destacó poco antes, Spinoza suele referirse a los afectos en su *Ética* sobre todo por su aspecto mental, véase *supra* p. 38.

⁷⁷“*AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO: Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem, vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, & qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.*”, E3DGA, *Spinoza, Tutte le opere*, pp. 1428 y 1430 (203, al final).

⁷⁸ De forma similar a DGA, que dice “*Affectus, qui animi Pathema dicitur [...]*”, Spinoza llega a escribir “*passionis, seu affectus*” [E4P6] o “*affectus, seu passiones*” [E3P56S]; o sea, Spinoza llega a utilizar ambos términos como si fuesen equivalentes. Pues, como explica: “*Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae | quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae & Tristitiae*”, E3P11S; “*Laetitia, & Tristitia, & consequenter affectus, qui ex his componuntur, vel ex his derivantur, passiones sunt (per Schol. Prop. 11. hujus) [...]*”, E3P56Dem, *Spinoza, Tutte le opere*, pp. 1332 y 1396 (149 y 184). Además, hay que notar que el mismo término en latín “*affectus*” suele ser empleado para remitir a las pasiones, a la receptividad o a la pasividad. Así, el diccionario de Lewis and Short s. v. “*affectus* (adf-), ūs, m. *afficio*.”, dice: “A state of body, and esp. of mind produced in one by

Así, en esta Definición General, Spinoza explica que un “afecto”, al que también se le llama “pasión del ánimo”, es “*una idea confusa*” –o sea, una imaginación– por la cual la mente afirma de su cuerpo –considerado en su totalidad o sólo de forma parcial– un aumento o una disminución de su “fuerza de existir” y, por la que, además, es “*determinada a pensar tal cosa, más bien que tal otra*”. Por tanto, *si la mente forma una imaginación o tiene una idea confusa de alguna afección de su cuerpo se trata de un afecto pasivo o de una pasión.*

Con todo, a pesar de ese “uso general” que Spinoza hace de la palabra “*Affectus*” – que se indica en E3DGA y que se refiere de forma exclusiva a las pasiones–, los afectos – según la primera definición estipulada de ellos (E3D3)– también pueden ser referidos a acciones o afectos activos. Para poder distinguir entre ambos tipos de afectos, analicemos las siguientes definiciones que ofrece Spinoza al inicio de la Tercera Parte de su *Ética*:

Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola. (E3D1)

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la Definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial. (E3D2)

Según estas definiciones, si una cosa sucede en nosotros o fuera de nosotros de la cual nuestra naturaleza humana es la *causa adecuada* –o sea, depende completamente de ella y puede entenderse también sólo por ella– es una *acción*; por el contrario, cualquier cosa que suceda

some influence (cf. *affectio*, I.), a state or disposition of mind, affection, mood [...]”. Donde también remiten a Quintiliano, que en su obra indica que de las dos especies de afectos que existen, una es llamada *páthos* por los griegos: “[...] adfectuum duae sunt species: alteram Graeci πάθος vocant, alteram ῥθος, Quint. 6, 2, 8 [...]” (consultado <https://logeion.uchicago.edu/affectus>, cursivas mías). Asimismo, según Marilena Chaui: “A palavra *perturbatio* foi cunhada por Cícero, nas *Tusculanas*, para traduzir o grego *páthos* [...]”, que significa “[...] doença da alma, movimento violento incontrollável do ânimo, é o *affectus*, derivado de *afficio* (disposição física ou moral indiferente ao bem e propensa ao mal) e de *factio* (a facção sediciosa): *o afeto é perturbatio, ou seja, paixão, e é factio*, sedição do ânimo contra uma ordem que não seja a sua [...]”, (cursivas mías) en *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, pp. 77-78. Es decir, el término “*affectus*” remite a la pasión. Todavía, de forma similar a este sentido, Spinoza llega a escribir “[...] *animi commotionem, seu affectum* [...]”, E5P2, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1558 (281). Sin embargo, y pese a todo lo anterior, según la misma definición que ofrece Spinoza en E3D3, los afectos también pueden ser activos o referidos a las acciones. Él mismo lo confirma en E3P57S, cuando dice: “*Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.*”, *loc. cit.*, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1402 (187).

en nosotros de la cual nuestra naturaleza humana sólo es la *causa parcial* –o sea, depende también de otras causas– es una *pasión*.

Ahora bien, a partir de estas definiciones –y de la consideración de que el hombre es un ser finito que forma parte de la Naturaleza y que, por tanto, su potencia es limitada e infinitamente superada por muchísimas otras causas exteriores que también forman parte de la Naturaleza–, Spinoza dice que *es imposible* que al hombre no le ocurran cosas que no se sigan de su propia naturaleza humana o de las que él mismo no sea causa adecuada.

En ese sentido, Spinoza afirma que los hombres “padecen de forma necesaria”,⁷⁹ tanto por su propia constitución –es decir, por su propia naturaleza que es finita y limitada–, como por pertenecer al orden común de la Naturaleza –es decir, por estar inscritos de forma necesaria en un mundo de relaciones con otros cuerpos, causas y efectos que no dependen sólo de la naturaleza humana, ni del hombre considerado como individuo–. En sus palabras:

Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes. (E4P2)

Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada. (E4P4)

[...] De aquí se sigue que *el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones*, y que sigue el orden común de la naturaleza, obediéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas. (E4P4C, cursivas mías)

Ya que el poder por el cual existe y subsiste el hombre es sólo una parte del poder de toda la Naturaleza, y ya que el hombre no tiene una potencia absoluta para determinarse a sí mismo, sino que su poder es limitado y superado por infinitas causas externas, es imposible que el hombre no llegue a padecer.

Pues, si el hombre pudiera apartar de sí todas las causas exteriores que provocan efectos en él y pudiera garantizar *sólo por sí mismo* que todas las demás cosas de la naturaleza se acoplen a sus necesidades o que contribuyan a su conservación, el hombre sería un ser

⁷⁹También lo dice así en su *Tratado Político*: “*Est enim hoc certum, & in nostra Ethica verum esse demonstravimus, homines necessario affectibus esse obnoxios, & ita constitutos esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, & quibus bene est, invideant [...]*”, TP1§5, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1632 (275).

infinito e imperecedero, o como dice Spinoza, “existiría siempre necesariamente”⁸⁰; lo cual, evidentemente, no es el caso.

Por el contrario, ya que el cuerpo humano, por su propia constitución, necesita de muchísimos otros cuerpos para mantener su conservación, y, sobre todo, es un hecho que el hombre sólo puede vivir bien y garantizar su seguridad en la organización social que establece con otros hombres, de ninguna manera se puede concebir al hombre de una forma aislada o separada de la Naturaleza entera, y por eso “está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (E4P4C). Pero, entiéndase bien: el hombre está necesariamente sujeto a los *cambios o efectos que dependen de causas externas a él*; lo cual no significa que el hombre esté destinado a padecer, en el sentido de sufrir o permanecer esclavo de las pasiones.

En efecto –como vamos a destacar en el capítulo iii de esta investigación– el propósito principal que Spinoza manifestó en su *Ética* es mostrar el camino para que el hombre pueda librarse de la “servidumbre de los afectos”,⁸¹ lo cual, expresado en otros términos, es mostrar cómo el hombre puede –pese a su propia naturaleza afectiva, finita y limitada– conseguir ser lo más activo posible y, a su vez, evitar padecer en el menor grado posible. Pues, si bien es imposible eliminar por completo las pasiones –en el sentido mencionado en E4P4C–, dice Spinoza que *sí es posible conseguir al menos que éstas “constituyan una parte mínima de la mente”*, por medio de un proceso de conocimiento ascendente.

Así, aunque sólo Dios –considerado en sí mismo, es decir, como *Substantia, Causa sui* o *Natura naturans*– es completamente activo, y aunque la actividad que puede alcanzar el ser humano es solamente *gradual*,⁸² con todo, el hombre puede aumentar *hasta el más alto grado posible para un ser humano* su actividad, por medio de un proceso de conocimiento ascendente,⁸³ que lo transforme de hombre ignorante en un hombre sabio y virtuoso. Al respecto Spinoza explica:

⁸⁰ “[...] *Deinde si fieri posset, ut homo nullas posset pati mutationes, nisi, quæ per solam ipsius ominis naturam possint intelligi, sequeretur [...], ut non posset perire, sed ut semper necessario existeret [...]*”, E4P4Dem, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1442 (213).

⁸¹ Cf. E4Pref.

⁸² “Both activity and passivity are treated as matters of degree. Thus God, the total cause of all things, is active in the highest degree and not at all passive, while humans (since they are not substances) are always partly active and partly passive, causally dependent upon God as well upon other modes”, John Grey, “Benedict De Spinoza: Moral Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, consultado en <https://iep.utm.edu/spin-mor/>.

⁸³ Es decir, que va del segundo al tercer género. Pues: “[...] el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento [...], sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida que son pasiones [...] logra al menos que constituya una mínima parte de la mente”, E5P20S. Al

[...] la potencia de la mente se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga sólo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas. De ello se sigue que padece en el más alto grado aquella mente cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, *obra en el más alto grado aquella mente cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas –que se atribuyen a la virtud humana– que por sus ideas inadecuadas –que arguyen impotencia humana–.* (E5P20S, cursivas mías).

Así, como explicamos en 1.2., la idea que constituye la mente del hombre es una idea complejísima, o sea, compuesta de muchas ideas, y Spinoza señala que algunas de ellas son adecuadas mientras otras son inadecuadas.⁸⁴ De ahí que, aun admitiendo que la mente del sabio pueda tener tantas ideas inadecuadas como la mente del ignorante, con todo, el sabio es más reconocido por sus ideas adecuadas y por sus acciones –que se atribuyen a la virtud y la potencia humana– que por sus pasiones.

De modo que, Spinoza señala que la mente humana puede adquirir una perfección tal que “difícilmente experimente conmociones del ánimo”,⁸⁵ al salir de la ignorancia y adquirir la sabiduría y las virtudes; es decir, cuando, a través de ese proceso de conocimiento ascendente, logra formar una “mayor parte” de ideas adecuadas que de ideas inadecuadas.

respecto, es importante señalar que Spinoza enfatiza que las pasiones *no son eliminadas por completo*: “[...] cada cual tiene el poder –*si no absoluto, al menos parcial*– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir *padecer menos* por causa de ellos.”, E5P4S (cursivas mías).

⁸⁴ Cf. E3P3Dem. Como el cuerpo humano que tiene por objeto, que también es complejísimo, **Vide supra p. 24.**

⁸⁵ “[...] *sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur [...]*”, E5P42S, *Tutte le opere*, p. 1606 (308).

2. 1. Ideas adecuadas e ideas inadecuadas

Ahora bien, ya que la potencia de la mente se define sólo por su conocimiento mientras que su impotencia –por el contrario– se define sólo por la ignorancia o la privación de conocimiento (E5P20S), Spinoza explica que la mente actúa –o es activa– sólo en la medida en que tiene *ideas adecuadas* o un conocimiento verdadero, mientras que padece –o es pasiva– sólo en la medida que tiene *ideas inadecuadas* o una privación de conocimiento.

Además, ya que, como recién explicamos, nuestra mente consta tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas, nuestra mente *tanto padece como actúa, ambas cosas de forma necesaria*, pero según el grado de ideas inadecuadas o inadecuadas que tenga:

Nuestra mente obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras. (E3P1)

Las acciones de la mente brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas. (E3P3)

[...] ahora bien, *nosotros padecemos necesariamente* (por la Proposición 1 de esta Parte) *en cuanto que tenemos ideas inadecuadas*, y sólo (por la Proposición 3 de esta Parte) *en la medida en que las tenemos; esto es, [...] sólo padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones [...]*. (E3P56Dem)

Como vemos, Spinoza indica que las ideas inadecuadas, a las que también llama “confusas”, sólo pueden surgir de la *imaginación*, pues “sólo padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones” (E3P56Dem). Es decir, la mente humana padece debido a la interacción que el cuerpo humano mantiene *de forma necesaria* con los cuerpos exteriores.

Además, Spinoza indica que las ideas inadecuadas *son falsas*, no por algo que contengan en sí mismas, sino únicamente en tanto están privadas de conocimiento; pues, en palabras del mismo Spinoza, las ideas inadecuadas son como “consecuencias sin premisas”.⁸⁶ Por contra, las ideas adecuadas, a las que Spinoza también llama “ideas claras y distintas”,

⁸⁶ “[...] *hæ affectionum ideæ, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiæ absque præmissis, hoc est (ut per se notum), ideæ confusæ.*”, E2P28S (al final), Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1270 (113).

sólo pueden surgir de la *razón*⁸⁷ o sea, del esfuerzo que la mente realiza por formar nociones comunes, y por las cuales la mente tiene un conocimiento “claro y distinto” de las cosas, o sea, un conocimiento verdadero.

En efecto, las ideas inadecuadas sólo surgen en la mente humana por causa de los cuerpos exteriores y dependen del orden fortuito en el que se presentan al hombre –lo que Spinoza llama también “orden común de la naturaleza” o “fortuna”–. Por tanto, el hombre es *causa inadecuada o parcial* (E3D1) de ellas.

Por el contrario, las ideas adecuadas sólo dependen del poder y de la necesidad de las leyes de naturaleza humana, o sea de la razón;⁸⁸ cuando, en palabras de Spinoza, la mente “[...] es *determinada de un modo interno* –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez– a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones.”⁸⁹Y, por tanto, el hombre es *causa adecuada* de ellas (E3D1). En palabras de Spinoza:

De tal manera se ve que las ideas claras y distintas que formamos se siguen solo de la necesidad de nuestra naturaleza, que es evidente que *dependen de absolutamente de nuestra sola potencia*. En cambio, con las confusas sucede lo contrario: de hecho, *a menudo se forman a pesar nuestro*. (TIE 108/ n.º6, cursivas más)

Así, la mente padece siempre que es *determinada de un modo externo y fortuito* “a pensar tal cosa más bien que tal otra” (E3DGA)⁹⁰, no por su propio poder, sino “a menudo a pesar suyo” (TIE 108/ n.º6), es decir, siempre que imagina por causa de los cuerpos externos y tiene ideas inadecuadas; mientras que la mente actúa o expresa su poder siempre que es *determinada por sí misma* a considerar las cosas de un *modo interno*, o sea, cuando *se esfuerza por formar* ideas adecuadas o nociones comunes *por su propio poder*, que es definido por la razón.

⁸⁷ Al respecto cabe señalar que, así como sucede con el término «imaginación», Spinoza también utiliza el término «razón» en dos sentidos, que –sin embargo– tampoco se contradicen entre sí: 1) para definir lo que constituye a la naturaleza humana; y 2) para designar al segundo género de conocimiento. Al respecto, Spinoza señala: “[...] la esencia de la razón no es sino nuestra mente, en cuanto que conoce con claridad y distinción [...]”, y él mismo remite a la Definición de “razón” en tanto segundo género de conocimiento, pues dice en seguida “[...] véase su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II. [...]”, E4P26Dem.

⁸⁸ “[...] las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, sólo dependen de nuestra naturaleza y sus leyes determinadas y fijas; es decir, que sólo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder”, Ep37. Cf. E2D3 y su Exp. Sobre la fortuna, **véase también cap. 2, p.74**.

⁸⁹ E2P29S.

⁹⁰ Spinoza lo explica de forma muy similar en E2P29S, donde dice que la mente es “[...] determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello. [...]”, (Cf. *loc. cit.*, cursivas más).

Por lo demás, y en síntesis: una pasión es una idea “confusa” (inadecuada) de la cual el hombre es causa inadecuada o parcial, es decir, que no se sigue ni se entiende sólo por la naturaleza humana, sino que depende de otras causas externas y fortuitas –a saber, de la imaginación. Mientras que una acción es una idea “clara y distinta” (adecuada) de la cual el hombre es causa adecuada, pues depende completamente del poder de la naturaleza humana, en tanto es definida por la razón. Lo anterior se resume en la siguiente tabla:

Tabla 2. Diferencia entre afectos pasivos y afectos activos

Afecto	Origen/ Causa	Tipo de ideas que implica	Género de conocimiento
Pasivo/Pasión	Externo/Causa inadecuada	Ideas inadecuadas o “confusas”	Imaginación/conocimiento mutilado o falso
Activo/Acción	Interno/Causa adecuada	Ideas adecuadas o “claras y distintas”	Razón/conocimiento “claro y distinto” o verdadero

De este modo, para Spinoza el hombre obra o actúa sólo en la medida en que vive guiado por el conocimiento verdadero y las ideas adecuadas; o, dicho en otras palabras, el hombre es *activo* sólo en la medida en que guía su vida por el conocimiento que surge de la razón y, que, en esa misma medida, es determinado sólo por sí mismo a vivir sabiamente, independientemente de las causas externas que lo puedan afectar, como ser humano que es.⁹¹

Mientras que, por el contrario, el hombre padece sólo en la medida en que es determinado a vivir según las más diversas causas externas que lo pueden afectar, y a partir de las percepciones que surgen de su imaginación; o, lo que es lo mismo, en la medida en

⁹¹ “[...] veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el sólo afecto [entiéndase aquí “pasión”], o sea, por la opinión [es decir, por la “imaginación”, en tanto segundo género de conocimiento], y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quiéralo o no– sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo *no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida* y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo*, y al segundo *libre* [...]”, E4P66S, (cursivas y notas entre corchetes mías). En efecto, para Spinoza el hombre sólo es activo en tanto vive guiado por la razón: “*At homo ex legibus suæ naturæ absolute agit, quando ex ductu rationis vivit, (per Defin. 2. p. 3.)* [...]”, E4P35C1, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1478 (233). Spinoza también lo explica así en su TP: “[...] llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza”, TP 2§11

que, en palabras de Spinoza, es “zarandeado por las causas exteriores”,⁹² y vive en la ignorancia o privado del conocimiento verdadero: de sí mismo, de Dios y de todas las demás cosas que existen. Así, el hombre tanto más padece o tanto más pasivo es, en tanto más ideas inadecuadas tenga, es decir, en tanto más conozca de forma parcial y confusa a las cosas.

Pues, cabe destacar que, aunque las ideas adecuadas implican el uso de la razón y procesos del entendimiento, éstas no son “ideas” en un sentido meramente “intelectual”, ni se queden en la pura “contemplación”. Ya que para Spinoza *el conocimiento verdadero es útil para la práctica de la vida*,⁹³ “sabio” no es el hombre que sólo ha acumulado “mucho” conocimiento o que tiene “más” ideas adecuadas que el ignorante, sino más bien aquel hombre que lleva una vida basada en ese conocimiento verdadero, o aquél cuyas ideas adecuadas se manifiestan necesariamente en acciones concretas de la vida cotidiana.

De este modo, para Spinoza, el hombre sabio es un hombre activo, libre y virtuoso, y ya que las acciones revelan la potencia de la naturaleza humana, están referidas *únicamente a la práctica de las virtudes humanas, y en específico, a la conservación del propio ser –o sea, de la vida humana–, por la guía de la razón*. En palabras de Spinoza:

[...] Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa (por la Definición 8 de esta Parte) que actuar según las leyes de la naturaleza propia. Ahora bien, nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos (por la Proposición 3 de la Parte III). Luego, *actuar según la virtud no es, en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón*. (E4P24Dem, cursivas mías)

De ahí que las acciones, en tanto constan de ideas adecuadas que manifiestan del poder de la razón, no son cualquier movimiento corporal –como correr o saltar–, sino que sólo pueden estar referidas con propiedad a las virtudes que se siguen o esperan de la naturaleza humana,

⁹² En el célebre pasaje que concluye la *Ética*, Spinoza dice: “[...] 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 de ánimo, *vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas*, y, tan pronto deja de padecer, deja también de ser. [...]”, E5P62 (cursivas mías).

⁹³ Spinoza explica, al concluir la Parte II de su *Ética*, “cuán útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina”, y no sólo para la vida individual, sino también para la vida social. Ahí dice explícitamente que el conocimiento verdadero de Dios es aquél que nos induce a la actividad, es decir y en sus propias palabras, el que nos induce “a hacer tan sólo lo que el amor y la piedad nos aconsejan”. Así, el conocimiento verdadero nos induce a realizar las acciones más perfectas que se siguen de la naturaleza humana considerada en sí sola, y ello “cuanto más y más conocemos a Dios”, o sea, cuantas más ideas adecuadas formamos. Cf. E2P49S, hasta el final.

considerada en sí sola. Es decir, las acciones, en tanto son comprendidas como *afectos activos* que tienen por *causa adecuada* a la razón humana, sólo pueden ser referidos a la *práctica de virtudes concretas*; como lo son, por ejemplo, la templanza (*Temperantia*), la sobriedad (*Sobrietas*), la modestia (*Modestia*), la clemencia (*Clementia*) o la honestidad (*Honestas*).

2. 2. Acción en “sentido fuerte” y en “sentido débil”

Sin embargo, según Matthew Kisner –profesor asociado al Departamento de Filosofía en *University of South Carolina* y especialista en la obra de Spinoza– existe otra forma de considerar las “acciones” en la *Ética*, pues, según explica, Spinoza utiliza el término “acción” en dos sentidos:⁹⁴

i) en su sentido “más fuerte” (“*strong sense*”): a saber, cuando el hombre *realiza algo de lo cual es efectivamente causa adecuada* –conforme a las mismas definiciones que Spinoza estipula en E3D2yD3, y tal como recién explicamos en 2.1.;

ii) en un sentido “más débil” (“*weaker sense*”): a saber, cuando el hombre es determinado por causas externas a hacer algo, o sea, cuando el hombre *realiza cualquier cosa de lo cual es sólo causa parcial*.

Según el profesor Kisner, el uso estos dos sentidos es “comúnmente reconocido”, pues el mismo Spinoza lo utiliza de forma “evidente” en algunos pasajes;⁹⁵ entre los cuales quisiera destacar el siguiente:

⁹⁴ “*As is often recognized*, Spinoza uses ‘action’ in two ways: In the first strong sense, occurrence p is my action if I am the adequate cause of p. Spinoza also uses the term in a weaker sense to refer to instances where we are passively determined. *The weak sense is evident, for instance, in 4p59* when Spinoza describes being passively determined as an “action”. He uses the term the same way in 2p48d when he says that the mind “cannot be the free cause of its actions” (see also 4p23). The weak sense of ‘action’ seems to be: occurrence p is my action if I am a partial cause of p. It follows that inadequate ideas, to the admittedly limited extent that they are caused by us, express our power and conatus. Spinoza confirms this when he writes that “the mind, both in so far as it has clear and distinct ideas and in so far as it has confused ideas, endeavors to persist in its own being” (3p9).”, Matthew J. Kisner, “Spinoza’s Virtuous Passions”, nota 26, p. 769, cursivas mías.

⁹⁵ Cf. *idem*.

A todas las acciones que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón. (E4P59)

Escolio: Esto se explica más claramente con un ejemplo. La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo es *una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano*. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, ello ocurre –como hemos mostrado en la Parte Segunda– porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. (E4P59S, cursivas mías)

Siguiendo al profesor Kisner –y considerando el pasaje anterior que refiere para sustentar su interpretación–, Spinoza utiliza “acción” en un sentido “más débil” para referirse también a todas las cosas que el hombre realiza determinado por la pasión o por la imaginación –contra las definiciones de E3D2yD3, y contra otros pasajes que ya analizamos, entre ellos E3P1, E3P3 o E3P56Dem–. Así, en este “sentido débil”, sí podríamos considerar como “acciones” cualquier movimiento corporal como levantar el brazo y golpear, caminar o correr, etc.

Además, según vemos en el pasaje anterior (E4P59S), el mismo Spinoza afirma que estas “acciones” pueden ser consideradas “virtudes”. Sin embargo, nótese bien que Spinoza señala que son virtudes *sólo en cuanto se considera la fábrica del cuerpo humano*. Por tanto, si bien esas “acciones” son virtudes que manifiestan la potencia del cuerpo humano o sus capacidades, tales “acciones” no necesariamente se corresponden con la práctica de virtudes humanas, es decir, no son virtudes que efectivamente expresen la potencia de la razón y el conocimiento verdadero que consta de ideas adecuadas, como recién explicamos en 2. 1..

Por otra parte, quiero destacar que lo que Spinoza pretende señalar específicamente en el pasaje referido (E4P59S) *no es aclarar la distinción entre la actividad o la pasividad humana, ni explicar en qué sentidos puede decirse que el hombre actúa o es activo y en qué sentidos padece o es pasivo*, sino simplemente indicar que el hombre puede ser determinado a hacer cualquier tipo de cosas –o sea, “acciones”, en ese “sentido débil” que propone Kisner–, por las pasiones que surgen de la imaginación –por la cual concibe de forma confusa o

mutilada las cosas—, pero también puede ser determinado a “actuar” exclusivamente por la razón —por la cual concibe las cosas de forma adecuada.

Y, evidentemente, Spinoza destaca ese punto en E4P59S con la finalidad de plantear enseguida que es mejor para el hombre ser determinado a obrar y vivir sólo por la guía de la razón, pues eso es lo que lo conduce a su verdadera libertad y felicidad; y que si las pasiones son útiles para motivar las “acciones” de los hombres, es sólo debido a que es muy arduo para la mayoría de ellos vivir exclusivamente conforme a los dictámenes de la razón.⁹⁶

Con todo, no corresponde a esta investigación resolver esa cuestión —es decir, explicar los diferentes sentidos con los cuales Spinoza utiliza el término “acción” en la *Ética*—, y con la finalidad de evitar confusiones en lo que se va a plantear más adelante, es importante aclarar desde aquí que en esta investigación se mantendrá sólo el concepto de *acción* en su “sentido fuerte” (i) —es decir, sólo se considera como “acción” o “actividad”, en sentido estricto, aquella que el hombre realiza en cuanto tiene ideas adecuadas, o sea, en cuanto es determinado a obrar por el conocimiento verdadero y la virtud humana⁹⁷, conforme a las definiciones que Spinoza estipula en E3D1 y D2 y tal como recién explicamos en 2.1..

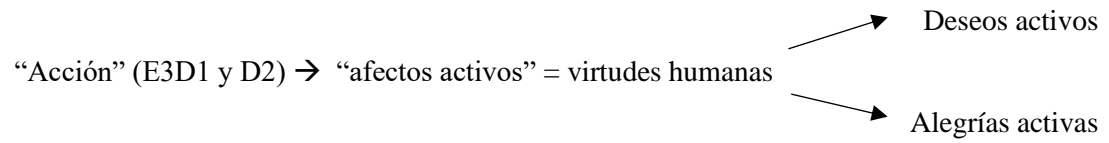
Mientras que se descarta ese “sentido débil” de la *acción* (ii) —es decir, cuando el hombre es determinado por la imaginación a realizar cualesquiera tipos de cosas, y, sobre todo, cuando se refiere a cualquier tipo de movimiento corporal —ya que estas últimas “acciones”, como es de por sí evidente, apenas son relevantes para la *Ética* y su propósito principal: mostrar como alcanzar la felicidad humana que se obtiene al dominar los afectos.

Ahora bien, ya que, efectivamente, Spinoza llega a utilizar el término “acción” no sólo para referirse a las virtudes del hombre sabio y libre —como bien señala el profesor Kisner—, para poder distinguir entre ambos tipos de “acciones”, en esta investigación nos referimos a las acciones en ese “sentido fuerte” como “afectos activos” —que, como ya explicamos antes, *se refirieren exclusivamente a las virtudes humanas que expresan de forma*

⁹⁶ Si se sigue la argumentación del Escolio citado podemos corroborar cómo el mismo Spinoza concluye con ese punto: “Resulta claro, pues, 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.”, E4P59S. Y afirmo que es *evidente* que Spinoza quería llegar precisamente a ese punto, pues él mismo lo señala desde la Proposición anterior: “Por lo que atañe a los deseos, [...] no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados con facilidad a vivir según el solo dictamen de la razón, como mostraré ahora en pocas palabras.”, E4P58S.

⁹⁷ Cf. la definición de “virtud” en E4D8. Por mencionar otro ejemplo podemos también referir la siguiente Proposición, en el que Spinoza explica que: “No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino sólo en la medida en que está determinado por el hecho de entender.” (E4P23). Al respecto cf. también E5P2 y su Dem.

efectiva la potencia de la naturaleza humana, en tanto es definida por la razón, y de las cuales el hombre es causa adecuada–, y que, a su vez, pueden ser clasificados como “deseos activos” o “alegrías activas”. Lo anterior se resume en el siguiente esquema:



CAPÍTULO II. Los “malos” afectos

[...] He dicho ya que a estos afectos, y a otros similares, los llamo «malos» sólo en cuanto me fijo en la utilidad humana. [...]

E4P57S

Ya que hemos definido y explicado el concepto de “afectos” en la *Ética*, podemos indicar cuáles criterios da Spinoza para poder calificar a algunos de ellos como “malos”. Pues bien, es a partir de la Cuarta Parte de su *Ética* que Spinoza se propone mostrar “qué tienen de bueno o de malo los afectos”.⁹⁸ Pero, nos advierte que antes de hacerlo es importante hacer algunas observaciones sobre las nociones de *perfección* e *imperfeción* [*perfectione et imperfectione*], y las de *bueno* y *malo* [*bono et malo*].⁹⁹

Cabe destacar desde ahora que se trata de nociones complejas que Spinoza utiliza constantemente para referirse a los afectos, y que no siempre queda claro en qué sentido las utiliza en cada caso. De este modo, realizar en primer lugar un análisis y esclarecimiento de estas nociones nos permitirá colocar de forma adecuada el nombre calificativo de “malo” a los afectos, según el mismo planteamiento de Spinoza en su *Ética*.

En este análisis se sigue el mismo orden que Spinoza plantea en el Prefacio de la Cuarta Parte de su *Ética*, pero se complementa con otras consideraciones que el mismo Spinoza hace al respecto en otros pasajes de la misma *Ética*, así como en otros textos. Sin más preámbulos, se ofrece en seguida una *aproximación* a esas nociones que –si bien, puede no ser del todo exhaustiva– sí nos permitirá, en última instancia, reconocer a los “malos afectos” (*affectus mali*), acorde al propósito de esta investigación.

⁹⁸ “[...] *quid præterea affectus boni, vel mali habent, in hac Parte demonstrare proposui.*”, E4Pref, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1432 (205).

⁹⁹ “*Sed antequam incipiam, pauca de perfectione, & imperfectione, deque bono, & malo præfari lubet.*”, *idem*.

1. Aproximación a las nociones de “perfección” e “imperfección”

Pues bien, Spinoza comienza explicando que las palabras “perfección” e “imperfección” eran utilizadas por quienes realizaban una obra para expresar si ésta ya estaba concluida o si, por el contrario, estaba todavía en construcción o inconclusa. De esta manera, estas palabras sólo eran bien utilizadas por los autores de obras o, en su defecto, por quienes conocieran el objetivo o la finalidad del autor al realizar una obra.

Así, por ejemplo, quien veía una obra que suponía estaba en construcción, pues sabía que el objetivo del autor era crear una casa, podría decir que tal casa era “imperfecta”; por el contrario, si consideraba que la casa había sido llevada hasta el término que el autor pretendía darle, entonces podía decir que la casa ya era “perfecta”.¹⁰⁰ Pero, una persona que no sabía la intención o la finalidad del autor de una obra, o cualquiera que veía una casa que no se parecía a ninguna casa que hubiese visto antes no podía saber con certeza si ésta es “perfecta” o “imperfecta”. Según Spinoza este parecía ser el *sentido originario* de las palabras “perfección” e “imperfección”.¹⁰¹

Luego, Spinoza sugiere que con el uso de estas palabras ese *sentido originario* se modificó, pues debido a que los hombres comenzaron a formar modelos ideales de las cosas artificiales –por ejemplo, de las casas o los edificios–, entre los cuales preferían unos modelos sobre otros, comenzaron a llamar “perfectas” a las cosas que se acoplaban más a su modelo ideal predilecto y, por el contrario, “imperfectas” a las cosas que no se acoplaban a ese modelo ideal que habían formado, aunque tal cosa ya hubiese sido efectivamente concluida acorde a la intención que el autor tenía al crearla. Es decir, los hombres comenzaron a llamar “perfectas” e “imperfectas” a las creaciones de otros hombres en un *sentido arbitrario*, a saber, “perfectas” a las cosas que los deleitaban o se acoplaban más a su gusto personal e “imperfectas” a las cosas que, por el contrario, les desagradaban o no eran de su gusto.

¹⁰⁰ Un planteamiento bastante similar, pero con respecto a las nociones de “bueno” y “malo”, en el *Tratado breve*: “[...] basta decir que todo lo que se dice del pecado, tan sólo se dice en relación a nosotros, como cuando comparamos dos cosas entre sí o (una) bajo distintas perspectivas [sic]. Por ejemplo, si uno ha hecho un reloj para sonar e indicar las horas y ese artefacto está acorde con la intención del artífice, se dice que es bueno; y, si no, se dice que es malo, aunque el mismo también podría ser bueno, si su intención hubiera sido hacerlo trastocado y lograr que tocara fuera de tiempo.”, KV I, 6/8 (43/20).

¹⁰¹ “*Atque hæc videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio.*”, E4Pref, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1432.

Después, Spinoza explica que –ya que los hombres también forman ideas universales de las cosas naturales, a las que asimismo toman por modelos ideales–, pasaron de juzgar las cosas artificiales, hechas por la mano del hombre, a juzgar también a las cosas naturales como “perfectas” e “imperfectas”, basados en la falsa creencia de que la Naturaleza actúa como los hombres: con vistas a un fin y contemplando de antemano un modelo ideal. Así, cuando los hombres ven una cosa natural que no se acopla a sus ideas universales que han tomado como modelos ideales, suelen creer que la misma Naturaleza se ha equivocado o, en palabras de Spinoza, que “ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado *imperfecta* su obra”.¹⁰²

Así, por ejemplo, Pedro podría juzgar que un gato manco es “imperfecto”, si según *su* propia idea universal de “gato”, debe ser un animal que debe tener cuatro patas. Asimismo, Pedro podría juzgar a un hombre ciego como “imperfecto”, sólo porque le resulta fácil imaginar que a la idea universal de “hombre” pertenece el sentido de la vista, ya sea porque compara la constitución del ciego con la de otros hombres que sí tienen vista, ya porque compara la constitución actual del mismo ciego con un estado anterior en el que tenía vista.¹⁰³

Sin embargo, para Spinoza, sólo en ese *sentido vulgar* se puede afirmar que las cosas naturales son imperfectas, pues en realidad Dios “no tiene fin alguno prefijado”, ni contempla modelos ideales entre los cuales escoger, sino que, en sus propias palabras: “las cosas de la naturaleza acontecen con una necesidad eterna y una suprema perfección”.¹⁰⁴ Además, es precisamente de este *prejuicio antropocentrista* –a saber, la falsa creencia de que Dios creó todas las cosas con una finalidad; en específico: con la finalidad de que el hombre las disfrutara¹⁰⁵–, que se originaron otras nociones del mismo tipo, entre ellas las de la belleza y

¹⁰² E4Pref, cursivas más. Cf. KV II, 6/7.

¹⁰³ Spinoza menciona el ejemplo del ciego en Ep21 (128): “Cuando consideramos así a ese hombre, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya pasada, afirmamos que la vista pertenece a su naturaleza y por eso decimos que ahora está privado de ella. Pero cuando se considera el decreto de Dios, y su naturaleza, no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra, ya que en ese momento es tan contradictorio atribuir la vista a ese hombre como a la piedra”.

¹⁰⁴ E1Ap. “En cuanto a lo que vulgarmente se dice, en el sentido de que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones de las que he tratado en el Apéndice de la Parte Primera”; “Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por un verdadero conocimiento de ellas.”, E4Pref.

¹⁰⁵ En esta investigación llamamos a este prejuicio “antropocentrista”, que es el principal prejuicio que Spinoza critica y del cual se originan los demás prejuicios: “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, [...] mostraré su falsedad [...] *finalmente*, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del *bien* y *el*

la fealdad, el mérito y el pecado, el orden y la confusión, así como las mismas nociones del *bien y mal* (o de *bueno y malo*), entre otras:

Por lo que toca a otras nociones, tampoco son otra cosa que *modos de imaginar* [*modos imaginandi*], por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, *son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas*, porque, como ya hemos dicho, *creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos*, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, *según son afectados por ella*. (E1Ap, cursivas mías)

De manera que, el vulgo en su ignorancia, al creer que todas las cosas fueron creadas para su disfrute, tiende a juzgar las cosas que los afectan de la mejor manera, las que los deleitan o las que les resultan útiles, como las más excelentes de todas. Pues, como ya se señaló en el capítulo anterior, cada hombre juzga las cosas a partir de su imaginación, o sea, a partir de cómo su propio cuerpo es afectado por las cosas exteriores, pero, en realidad, esos juicios no implican un *conocimiento verdadero* de la naturaleza de tales cosas.¹⁰⁶

Así, Spinoza explica que, por ejemplo, cuando un objeto afecta a los ojos de manera que “promueve su salud”, ese objeto suele ser llamado por los hombres *bello*, pero es llamado *feo* si sucede lo contrario; los objetos que afectan a la nariz son llamados, a su vez, *aromáticos* o *fétidos*; los que afectan a la lengua o al sentido del gusto son llamados *dulces* o *amargos*, *sabrosos* o *insípidos*, etc.; los que afectan al tacto *duros* o *blandos*, *ásperos* o *lisos*, etc.; y por último, los que afectan al oído se llaman *ruido*, *sonido* o *armonía*.

Además, Spinoza señala que aunque los cuerpos humanos tienen muchas cosas en común, difieren también en muchas otras, y ya que estas nociones surgen a partir de cómo es afectado cada cuerpo, lo que a uno le parece *agradable* para otro es *desagradable*, lo que para uno es *bello* para otro es *feo*, lo que a uno le parece *bueno* para otro es *malo*; y así con las demás nociones de este tipo.

mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género.”, E1Ap (cursivas del original).

¹⁰⁶ “Una vez que los hombres se han persuadido de que todo ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en cada cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar, como las más excelentes de todas, aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza, Fealdad*; [...]”, E1Ap. véase cap. 1 p. ____.

De ahí que entre los hombres existan tantas controversias, pues en cuanto los hombres juzgan las cosas *únicamente basados en sus afectos* pueden diferir entre sí,¹⁰⁷ lo cual es ampliamente reconocido y se expresa en dichos populares como “hay tantas opiniones como cabezas”, “cada cual abunda en su opinión” o “no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares”.¹⁰⁸

Ahora bien, lo que quiero destacar aquí es que Spinoza señala que el vulgo y los hombres ignorantes suelen confundir sus prejuicios u opiniones –que forman a partir de sus propias afecciones– con la misma realidad, es decir, con cosas o seres reales que existen independientemente de su imaginación, sin reconocer que son sólo creaciones o “ficciones” suyas. Por eso, Spinoza enfatiza que estas nociones *no explican la verdadera naturaleza de las cosas*, sino que sólo son *modos de imaginar*, que más bien indican la propia “contextura de la imaginación” de cada cual, o las formas en que es afectado quien emite ese juicio.¹⁰⁹

Por lo demás Spinoza rechaza el uso de las palabras “perfección” e “imperfeción” en ese *sentido vulgar* con el que se juzga a las cosas naturales por ignorancia y prejuicio, es decir, cuando esas palabras son empleadas para designar supuestos “atributos reales” de las cosas o cuando atribuyen “faltas” o “culpas” a la Naturaleza. Pues, por el contrario, Spinoza considera que, debido a que todo lo que existe se sigue de las leyes necesarias y eternas de la Naturaleza, todas las cosas son perfectas por sí mismas.¹¹⁰ Es decir, la realidad es perfecta

¹⁰⁷ Cf. E4P32-P34. Entiéndase aquí por “afectos”, únicamente afectos pasivos o pasiones. *supra* p 39.

¹⁰⁸ E1Ap. Cf. E3P57.

¹⁰⁹ Una característica principal de los afectos es que indican *siempre* la constitución del cuerpo afectado, más que la naturaleza del cuerpo exterior, lo cual se destacó en el cap. I, subsección 1.3. Cf. E4P1S; E4P9Dem. Spinoza ofrece muchos ejemplos al respecto en E1Ap y dice: “Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, *toma por realidades las afecciones de su imaginación.*” (cursivas mías). Por eso, las nociones que utiliza el vulgo son llamadas por Spinoza *no* modos de pensar o entes de razón, sino más bien *modos de imaginar* o *entes de imaginación*: “Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solamente *modos de imaginar [modos imaginandi]* y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la contextura de la imaginación; y porque tienen nombres, como si se tratara de entes que existen fuera de la imaginación, *no los llamo entes de razón, sino entes de imaginación [...]*” E1Ap (cursivas mías). Sin embargo, cabe destacar aquí que esto no sucede solamente con el vulgo y los hombres ignorantes; Spinoza afirma en CM, de una forma bastante similar al planteamiento de E1Ap, que los entes de razón también suelen ser confundidos por algunos filósofos como seres reales que tienen existencia propia: “De ahí que incluso les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente [...]”, CM 1/1 (235). Por eso Spinoza advierte a los filósofos que investigan la verdadera naturaleza de las cosas de ser muy cuidadosos para no confundir los entes de razón con los seres reales, ni el entendimiento con la imaginación: “Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos.” *ibid.* (236).

¹¹⁰ De forma bastante similar, Spinoza plantea en su TIE: “En efecto, nada puede ser llamado perfecto o imperfecto si sólo se lo considera en su naturaleza misma, sobre todo una vez que llegamos a comprender que cuanto acontece se realiza según un orden eterno y según leyes determinadas de la Naturaleza.”, TIE §12.

tal como es e independientemente de cómo pueda afectar la imaginación de hombres particulares, e, inclusive –nótese bien– de cómo pueda afectar a la misma naturaleza humana en general. En este sentido, para Spinoza la palabra “realidad” es equivalente a la palabra “perfección”:

Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*. (E2D6)

[*Per realitatem, & perfectionem idem intelligo.*¹¹¹]

Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y *no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana.* (E1Ap, cursivas mías)

Como vemos, Spinoza no elimina las palabras de “perfección” e “imperfeción” de su vocabulario filosófico, sino que solamente rechaza su sentido vulgar. Pero, en lugar de conservarlas como modos de imaginar –que son meros “prejuicios”, “ficciones” o “etiquetas afectivas” que los hombres suelen colocar en las cosas cuando ignoran su verdadera naturaleza– Spinoza las mantiene en su *Ética* como *modos del pensar*,¹¹² que, por tanto, ya no surgen de la “contextura de la imaginación” de cada hombre, sino del *entendimiento*, cuando éste compara las cosas entre sí. Es decir, Spinoza rechaza el uso de estas nociones como entes de imaginación, pero considera necesarias mantenerlas como entes de razón.

En efecto, para Spinoza estas nociones son *creaciones* de la mente humana que le son necesarias para *explicar* de forma clara y distinta la infinidad de cosas que existen. Pues, Spinoza nos explica que estas nociones surgen porque –ya que la imaginación e intelecto humano es limitado para poder percibir a todos los individuos de la naturaleza de forma simultánea y distinta– los hombres suelen reducir todos los seres a una noción “generalísima”, a saber, a la noción de “Ser”.¹¹³ Y en la medida en que los hombres *comparan*

¹¹¹ *Loc. cit.*, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1222 (85).

¹¹² Cf. **nota 9 supra**. Similar a lo que Spinoza viene planteando en E4Pref, en KV llama a estas nociones entes de razón: “Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos entes de razón”, KV I, 10/1. Asimismo, en CM explica que “[...] el *ente de razón* no es más que un modo de pensar que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas.” (CM 1/1 (233/30)), y que, a diferencia de los modos de pensar que son empleados para *retener* por la memoria o para *imaginar* las cosas, los modos de pensar que nos sirven para *explicar* una cosa son aquellos por los que “[...] la determinamos *comparándola* con otra.”, *ibid.*, (234/10).

¹¹³ Spinoza explica el origen de los términos llamados “trascendentales”, entre ellos el del «Ser», de la siguiente manera: “Estos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar,

las cosas bajo esa noción y les atribuyen algo que implica alguna *negación* – como límite, impotencia, término o privación– en esa medida las llaman “imperfectas”; mientras que en la medida en que, bajo esa misma comparación, les atribuyen “más entidad” a las cosas, en esa medida las llaman “*más perfectas que otras*”, y nótese bien, no simplemente “perfectas”:

Así, pues, la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, *modos de pensar* [*modi cogitandi*], es decir, *nociones que solemos formar*¹¹⁴ a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género, y por esta razón he dicho más arriba (Definición 6 de la Parte II) que por «realidad» [*realitas*] y «perfección» [*perfectio*] entendía yo la misma cosa [...] pues, en la medida en que reducimos los individuos de la naturaleza a este género [a saber, a la noción generalísima de «Ser»], y los comparamos entre sí, y encontramos que unos tienen más «entidad», o realidad [*plus entitatis, seu realitatis*], que otros, en esa medida decimos que *unos son «más perfectos» que otros* [*atenus alia aliis perfectiora esse dicimus*]; y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación –como término, límite, impotencia, etc.–, en esa medida los llamamos «imperfectos» *porque no afectan a nuestra mente* [*quia nostram Mentem non æque afficiunt*] del mismo modo que aquellos que llamamos perfectos, pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa. (E4Pref, cursivas y nota entre corchetes mías¹¹⁵)

Como vemos, Spinoza enfatiza en que al utilizar estas palabras en su *Ética* no significa que a las cosas que el entendimiento humano puede juzgar como “imperfectas” efectivamente les haga falta algo, ni mucho menos que la Naturaleza falló o “incurrió en culpa” –como suele creer el vulgo–, sino que se trata de una *evaluación que hace el entendimiento humano cuando compara unas cosas con otras*; o, dicho en otros términos, porque la mente humana – e insisto, *no la imaginación*– es “afectada” de diferentes maneras por tales cosas.

distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes [...]; si ese número es sobrepasado, las imágenes comenzaran a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí. [...] Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, la mente imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de «Ser», de «Cosa», etcétera.” E2P50S1.

¹¹⁴ Spinoza utiliza el verbo *ingere*: “*Perfectio igitur, & imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas ingere solemus* [...]” [E4Pref, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1434 (207)], que V. Peña traduce como “imaginar”. Pero, ya que en esta investigación es importante distinguir los modos del pensar de los modos de imaginar, se cambia de su trad. la palabra “imaginar” por “formar”. Pues, la primera entrada del *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* s. v. “*ingere*” dice: “to create, make, arrange” (consultado en <https://logeion.uchicago.edu/ingere>); y también Durante traduce así: “La perfezione e l’imperfezione sono, dunque, in realtà, soltanto dei modi di pensare, cioè nozioni che sogliamo *formare* [...]”, [*op. cit.*, p. 1435].

¹¹⁵ Texto original entre corchetes consultado en *loc. cit.*, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1434 (207).

En este sentido, para Spinoza *no* puede afirmarse que las cosas son “más perfectas” si son agradables para la imaginación de algunos hombres en particular (por ejemplo, para Pedro o Juan); o “más imperfectas” si, por el contrario, afectan la imaginación una de forma que consideran desagradable. *Todavía más*, pues en este sentido ni siquiera puede considerarse a las cosas como “más perfectas” si convienen a la naturaleza humana en general; ni “más imperfectas”, si, por el contrario, la repugnan o son contrarias a ella (E1Ap).

Por lo demás, Spinoza estipula como *sentido general* para la palabra “perfección” [*perfectio*] que es equivalente a la palabra “realidad” [*realitas*]; lo cual significa, sin más, que ambas palabras se refieren a una sola y misma cosa. En palabras de Spinoza:

Para concluir: entenderé por «perfección» *en general*, como ya he dicho, la realidad [*per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam*¹¹⁶], esto es, *la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo*, sin tener en cuenta para nada su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por el hecho de haber preservado más tiempo en la existencia [...]; *una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta*, podrá preservar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, *por lo que a esto toca, todas son iguales*. (E4Pref, cursivas mías)

De manera que, como el mismo Spinoza explica, ambas palabras las utiliza para referirse a la *esencia* [*essentia*] o al *ser* [*esse*]¹¹⁷ de cualquier cosa que existe en la naturaleza, sin considerar, ni cómo afecta a la imaginación humana, ni tampoco durante cuánto tiempo se mantienen tales cosas en la existencia, sino que *únicamente* considerando su *propia esencia, en sí misma*. Así, en este *sentido general* para Spinoza todas las cosas que existen son “*igualmente perfectas*” (E4Pref), en tanto que son seres reales o que expresan esencia:

[...] sabemos que cuanto existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella. [...] en las cosas no podemos concebir

¹¹⁶ Texto original consultado en E4Pref, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1436 (209).

¹¹⁷ Spinoza lo explica de forma muy similar en una nota en PPC, y enfatiza que por “perfección” no se refiere a aquella que los hombres suelen atribuir a las cosas por ignorancia y superstición, sino que se refiere únicamente a la “realidad”, el “ser” [o la “esencia” (E4Pref)] de las cosas: “*Quod hic non loquimur de pulchritudine, & de aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione, & ignorantia perfectiones vocare voluerunt: Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem, sive esse.*”, PPCL1Dem, Nota II, *Spinoza, Tutte le opere*, p. 422 (165).

ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. (Ep 19 (89))

En efecto, para Spinoza cualquier cosa de la naturaleza considerada en sí misma, sin relación a ninguna otra cosa fuera de ella –es decir, independientemente de que, efectivamente, en otro momento, pueda ser evaluada como “más perfecta” o “menos perfecta” por la mente humana–, es, en realidad, “perfecta” por sí misma, y tal como se expresa y opera en su existencia. Así, retomando los ejemplos que se colocaron al principio, en este *sentido general* no puede afirmarse que el gato manco o el ciego son “imperfectos”; podríamos decir que para Spinoza un filósofo que conoce las cosas tal como son, e independientemente de cómo pueda ser afectado por ellas, diría que ambos son *en sí mismos y por igual* “perfectos”.

Sin embargo, ya que la imaginación y el intelecto humano son limitados e incapaces de aprehender el orden total de la realidad, a los hombres les resulta necesario crear *entes de razón* –como la “imperfección”, el “límite”, la “impotencia”, la “privación”–, para poder *explicar o entender* de forma clara y distinta la infinita variedad de cosas que existen en la naturaleza. Como ya se ha resaltado, Spinoza afirma que tales entes no existen en la naturaleza o no tienen realidad por sí mismos, sino que sólo existen en la mente humana, y por eso los llama, precisamente, “entes de razón” o “modos del pensar”.

Así, sólo cuando la mente compara las cosas bajo la noción generalísima del Ser –o bajo otra noción general y común–, puede evaluar a algunas cosas como “*más perfectas*” que otras cosas, a las cuales atribuye menos realidad; o, por el contrario, al comparar diferentes cosas entre sí puede evaluar a algunas como “*menos perfectas*” que otras cosas, a las que, más bien, atribuye más realidad.¹¹⁸ Pero, Spinoza enfatiza que esos entes de razón sólo existen en el entendimiento humano, y de ninguna manera existen en el entendimiento de Dios, pues:

[...] como Dios no conoce las cosas abstractamente ni forma definiciones generales de esa clase, y como a las cosas no les compete más realidad que la que el entendimiento y el poder

¹¹⁸ Spinoza también pone el ejemplo de “la decisión o la determinada voluntad de Adán de comer del fruto prohibido” en su correspondencia con Blyenbergh: “Esta decisión o determinada voluntad, considerada sólo en sí, contiene tanta perfección cuanta realidad expresa [...] Y, por esto, en la decisión de Adán, cuando la consideramos en sí y no la comparamos con otras cosas más perfectas o que demuestran un estado más perfecto, no podremos descubrir ninguna imperfección. Antes bien, se la puede comparar con infinitas otras cosas que a su respecto son mucho más imperfectas, como piedras, troncos de árboles, etc.”, Ep 19 (89).

divino les infundió y efectivamente les concedió, se sigue con evidencia que esta privación sólo puede llamarse tal respecto a nuestro entendimiento, pero no con respecto al de Dios. Ep19 (92).

Spinoza se refiere aquí al ejemplo del ciego que mencionamos al inicio, y explica que la “privación” de la vista sólo puede ser atribuida a ese hombre cuando es comparado con otros hombres que sí tienen vista o con alguna constitución previa del mismo hombre en la cual sí tenía vista. Pero como tal, esa “privación” no tiene realidad alguna, es un *modo del pensar* o un *ente de razón* que, así como la “imperfección”, sólo existe en el entendimiento humano.

Por lo demás, a partir de ese *sentido general* de la palabra “perfección”, podemos identificar otro *sentido comparativo*, en el que, como explicamos, el entendimiento humano compara entre sí a diferentes cosas bajo una noción común y general, y a partir de eso las evalúa de una *forma gradual* como “más” o “menos” perfectas que otras cosas. En efecto, nótese bien que en el *sentido comparativo* ya no se atribuye la “misma perfección” por igual a todas las cosas; sino que, al compararlas entre sí, se pueden evaluar como “más perfecta que tal otra cosa” o “menos perfecta que tal otra”.

Ahora bien, acorde al propósito principal que Spinoza se propuso en su *Ética*, nos explica que no le resulta necesario evaluar las cosas que existen –ya sean naturales, ya sean artificiales (como se hacía en el *sentido originario*)–, ni establecer alguna especie de *scala naturæ* según la evaluación humana de la «perfección de los seres». ¹¹⁹

Sin embargo, Spinoza sí señala un criterio que nos permite *evaluarnos a nosotros mismos como seres humanos* –como “más perfectos” o “menos perfectos”–, en la medida que nos vamos acercando o alejando de un “modelo ideal de naturaleza humana”. Al respecto queremos destacar un matiz fundamental de este *sentido evaluativo de perfección humana* en cuanto es empleado en la *Ética única y específicamente* para evaluar a los *hombres*:

¹¹⁹ Spinoza explica al respecto: “No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el objeto de aquella otra; y por ello para determinar qué es lo que separa la mente humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano. Pero *ni puedo explicarla aquí, ni ello es preciso para lo que quiero demostrar.*”, E2P13S, cursivas mías.

[...] diremos que los *hombres son más perfectos o más imperfectos* [sic], según se aproximen más o menos al modelo en cuestión. Debe observarse, ante todo, que *cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa*, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca un hombre como si se trueca un insecto. *Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal como se la entiende según su naturaleza.* (E4Pref, cursivas más)

Así, en este *sentido evaluativo de perfección humana* la expresión “pasar a una mayor perfección” es equivalente a un “aumento del *Conatus*” –que es la potencia de obrar y que corresponde a la esencia o la fuerza de existir de cada cosa que existe en la naturaleza. A su vez, la expresión “pasar a una menor perfección” es equivalente a una “disminución del *Conatus*”. Sin embargo, lo que me interesa resaltar aquí es que tales variaciones de potencia deben ser consideradas según la *naturaleza del ser humano*. Spinoza también lo explica así:

En este lugar quisiera señalar lo que ya he dicho respecto al vocablo *imperfección*, a saber, que significa que *a una cosa le falta algo que, sin embargo, pertenece a su naturaleza*. Por ejemplo, la extensión sólo se puede decir imperfecta respecto a la duración, la posición, la cantidad; a saber, en cuanto no dura más tiempo, no se conserva en su posición o no se hace mayor. En cambio, nunca se llamaría imperfecta porque no piensa, *ya que su naturaleza no exige tal cosa*, puesto que sólo consiste en la extensión, es decir en cierto género de ser y sólo respecto a él se puede decir determinada o indeterminada, imperfecta o perfecta. (Ep 36 (185), cursivas más)

Ya que –siguiendo el mismo ejemplo que Spinoza coloca en E4Pref– la naturaleza humana es muy diferente de la naturaleza equina, no podemos aplicar el mismo el criterio – que, como mencionamos, es un “modelo ideal de naturaleza humana”– que nos permite evaluar a un hombre como “más perfecto” o como “más imperfecto, para evaluar también a un caballo.¹²⁰

¹²⁰ Cf. Ep 78, (326). Asimismo, Spinoza critica a los filósofos que, al usar expresiones de la teología, pretenden atribuir la perfección Dios atribuyéndole una naturaleza humana; es decir, suponen que los atributos que hacen perfectos a los hombres son los mismos atributos que hacen perfecto a Dios: “Además quisiera advertir aquí que, cuando hablamos filosóficamente, no deberíamos usar expresiones de la teología. En efecto, puesto que la teología presenta a Dios por todas partes, y no sin razón, como *un hombre perfecto*, por tanto es adecuado que en teología se diga que Dios desea alguna cosa, que Dios se molesta con los actos de los impíos y se deleita con los de los píos. *Pero en filosofía, donde sabemos que es tan difícil atribuir y asignar a Dios los atributos que hacen perfecto al hombre, como atribuir al hombre los que hacen perfecto al elefante o al asno, estas palabras*

Pues, así como no puede juzgarse que un caballo es “más imperfecto” porque no piensa como un hombre, tampoco podría juzgarse a un hombre como “más imperfecto” porque no galopa con la rapidez de un caballo o porque no tiene las propiedades de la esfera.

Por tanto, en este sentido los hombres sólo pueden evaluarse como “más perfectos” o “más imperfectos” si son más potentes/activos –o, en su defecto, más impotentes/pasivos– según las leyes de *su propia naturaleza humana*.¹²¹ Es en este sentido que el afecto de la tristeza es el descenso o “la transición a una menor perfección”; y el afecto de la alegría, por el contrario, el ascenso o “la transición a una mayor perfección”.¹²²

y otras semejantes no tienen lugar alguno, ni es posible usarlas sin suma confusión en nuestros conceptos. Por lo cual, filosóficamente hablando, no se puede decir que Dios pide algo a alguien, ni que algo le es molesto o agradable, pues todos estos son atributos humanos, que no tienen cabida en Dios.” (Ep 23 (148), cursivas mías).

¹²¹ Este sentido también puede asociarse a un mayor grado de actividad, pues “Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es.”, E5P40.

¹²² Cf. E3DA2 y 3, y su Exp.

1. 1. Modelo ideal de suprema perfección humana

Ahora bien, como se señaló antes, pese a la crítica que Spinoza hace del uso que el vulgo hace de las nociones de “perfección” e “imperfección” –es decir, del uso de esas palabras en su *sentido vulgar*– y aunque insiste en que las mismas no indican la verdadera naturaleza de las cosas, con todo, Spinoza afirma que *es necesario conservarlas* en su *Ética* –tanto las de “perfección” e “imperfección”, como las de “bueno” y “malo”, que trataremos con más detalle en la siguiente sección–, pues nos resultan *útiles*, en cuanto, como seres humanos, formamos un “modelo ideal de la naturaleza humana” que nos proponemos como meta:

De todas formas, aun siendo esto así, debemos conservar estos vocablos. Pues ya que deseamos formar una *idea de hombre* que sea como un *modelo ideal de la naturaleza humana*, para tenerlo a la vista, *nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho*. Así pues, *entenderé en adelante* por «bueno» aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Y por «malo», en cambio, entenderé aquello que *sabemos ciertamente* nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son *más perfectos o más imperfectos* [sic], según se aproximen más o menos al modelo en cuestión. (E4Pref, cursivas mías)

De manera que, Spinoza mantiene estas nociones en su *Ética* pero estipula otros sentidos muy distintos para ellas –en oposición *sobre todo* a su sentido vulgar–, y que utilizará “en adelante”, es decir, a partir de E4Pref.¹²³ Así, en cuanto necesitamos “tener a la vista” ese

¹²³ Algunos comentaristas han señalado que Spinoza efectivamente utiliza estas nociones en un sentido muy diferente a partir de E4Pref. Así, por ejemplo, Steinberg (parafraseando a Youpa) dice: “On this reading, Spinoza provides two distinct accounts of motivation: one for the unenlightened (presented in *Ethics* 3) and one for the enlightened (*Ethics* 4). 3p9s describes how most (unenlightened) people form evaluative judgements – namely, on the basis of their desires– while 4p19 describes how people *ought* to be motivated, or how we *are* motivated insofar as our evaluations are grounded in reason.”, en *op. cit.*, p. 12. De manera similar, Marshall – basándose en Delahunty (1985) y Yovel (1999) – señala que: “It may now appear as though there are two distinct usages of good and evil in Spinoza [...] these two usages arise because Parts 1-3 of the *Ethics* is largely a descriptive endeavor, in which Spinoza explains metaphysical facts, while Parts 4 and 5 are hortatory, in which he provides a guide to living a certain kind of life.”, “Baruch Spinoza on Evil”, p. 113. Sin embargo, en esta investigación no se considera que exista contradicción alguna en la *Ética* de Spinoza, y aunque las nociones de bueno y malo impliquen siempre “relaciones entre cosas”, eso no significa que sean meras nociones subjetivas, arbitrarias o ambiguas. Además, aquí se toma en sentido estricto lo que Spinoza plantea en E4Pref cuando dice explícitamente “entenderé en adelante”, así como en la explicación que sigue a las definiciones de bueno y malo en E4D1 y D2 (en la cual remite al mismo E4Pref), y, sobre todo, se considera fundamental lo planteado con respecto al modelo ideal de naturaleza humana como referencia imprescindible de evaluación.

modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos, todo lo que *sabemos con certeza* nos conduce a alcanzar ese modelo ideal será llamado “bueno”; mientras que todo lo que, por el contrario, *sabemos con certeza* que nos lo impide será llamado “malo”. Además, los hombres que se han aproximado más a ese modelo ideal serán llamados “más perfectos”; pero los hombres que, por el contrario, están más alejados de ese modelo serán llamados “más imperfectos”.

Nótese bien que Spinoza señala que utilizará las nociones de “perfecto” e “imperfecto” no para hacer juicios sobre las cosas de la naturaleza –como suele hacer el vulgo–, sino exclusivamente para *evaluar a los hombres*, en tanto se aproximan o se alejan de ese modelo ideal de naturaleza humano. Así, de todos los sentidos que señalamos en la sección anterior, Spinoza enfatiza que utilizará el *sentido evaluativo de perfección humana*.

Por su parte, las nociones de “bueno” y “malo” aunque sí serán utilizadas para juzgar a las *cosas*, tampoco se hará de una forma vulgar –es decir, no como “etiquetas afectivas” u meras opiniones o prejuicios basados en las afecciones personales de un momento determinado–, sino en tanto *sabemos con certeza* que tales cosas son efectivamente *medios* o *impedimentos* para alcanzar ese modelo ideal.

Por lo demás, sólo es posible realizar estas evaluaciones sobre las cosas como “buenas o “malas” y de los hombres como “más perfectos” o “más imperfectos” –en el sentido que Spinoza estipula en su *Ética*– si éstos (cosas o hombres) son colocados en relación o en comparación con ese modelo ideal de naturaleza humana. Es decir, en definitiva, sólo podemos evaluar a las cosas o a los hombres de una forma adecuada –y ya no basados en la ignorancia y en los prejuicios– si tenemos, antes que nada, un modelo ideal de naturaleza humana bien definido, al que tomaremos como referencia o criterio fijo de comparación.¹²⁴

De esta manera, como seres humanos podemos formar como modelo ideal de la naturaleza humana la idea de un hombre activo, libre, virtuoso, sabio en el tercer género de

¹²⁴ La profesora Lúcia Helena Galvão lo explica –no con respecto a la filosofía de Spinoza, pero sí de una forma que considero bastante apropiada para lo que aquí se plantea– así: “Se nós tivéssemos uma *noção clara* do que a vida espera de nós, como seres humanos, tal vez tivéssemos que rever muito dessas *etiquetas emocionais* que colocamos nas coisas, do que é bom e mau. Bom e mau é aquilo que nos faz crescer ou aquilo que nos estaciona ou nos retroage na nossa escala evolutiva como seres humanos. [...] Viemos aqui para nos afastarmos ao máximo da ignorância e nos aproximarmos ao máximo da sabedoria. Esse ápice da sabedoria é bom, embora nem sempre seja agradável. Porque o nosso gosto não foi muito bem formado, nem sempre gostamos daquilo que nos faz crescer [...]” (cursivas mías), “#SemanaEssencialmente: veja a mini palestra de Lúcia Helena Galvão na íntegra”, Márcia Travessoni, 25 de Septiembre de 2020, en <https://www.youtube.com/watch?v=sbNKx6mGyPY&t=181s>.

conocimiento, consciente de sí mismo y de Dios, podemos considerar “perfectos” a los hombres que han llegado más cerca de ese modelo,¹²⁵ e incluso, entre diferentes hombres, podemos considerar más perfectos todavía a aquellos que sobresalen de los demás.

Así, por ejemplo, Spinoza afirma que ningún hombre llegó a tanta perfección por encima de los demás hombres como Cristo, pues tenía una comunicación y conocimiento de Dios de una manera inmediata y alcanzó la más alta sabiduría que puede alcanzar la naturaleza humana; de modo que, en palabras de Spinoza, “[...] podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana [...]”.¹²⁶

Ahora bien, aunque Spinoza no definió de forma explícita ese modelo ideal de naturaleza humano en su obra, con todo, sí que es posible delinear el retrato o la imagen de ese hombre sabio, virtuoso y libre, a partir de los planteamientos en su *Ética* al respecto, sobre todo, a partir de E4P67.¹²⁷ En definitiva es un hombre que guía su vida por la razón, que se conoce a sí mismo y a Dios, es un hombre sabio, libre y virtuoso.

Finalmente, cabe destacar que a diferencia del sentido vulgar, –basado en las afecciones de la imaginación y el gusto personal, que juzga las cosas como “perfectas” o imperfectas”, según el modelo ideal predilecto de cada cual– Spinoza sugiere que un modelo ideal de naturaleza humana está basado en el conocimiento verdadero de la naturaleza humana. De modo que ese modelo ideal debe ser compartido por toda la humanidad. De esta manera, cualquier entendimiento humano puede juzgar a un hombre como “más imperfecto”

¹²⁵ “Cuanto más rico es cada cual en dicho género de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es [...]”, E5P31S.

¹²⁶ TTP 1§2 (21). “No creo, pues, que ningún hombre haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen a los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente”, *idem*. Además, “[...] 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”, TTP 4 (60/10-20).

¹²⁷ Los comentaristas de Spinoza no suelen considerar relevante ese modelo ideal de naturaleza humana por diversas razones. Según Andrew Youpa en su art. “Spinoza’s Model of Human Nature”, podemos distinguir tres grupos de comentaristas al respecto: 1) los que consideran que Spinoza nunca desarrolló ese modelo de naturaleza humana de forma explícita, ni forma parte de “el pensamiento más maduro” de Spinoza, pues la única referencia que puede encontrarse es en E4Pref; (como, por ejemplo, Jonatham Bennett); 2) los comentaristas que consideran que el modelo de naturaleza humana se puede derivar en los pasajes de E4P67-72, donde Spinoza describe al “hombre libre”; pero que consideran que se trata de una idea inadecuada, ya sea porque está basada en la imaginación, ya porque es un ideal imposible de alcanzar (como, por ejemplo, Don Garret); y finalmente, 3) los comentaristas que también consideran que el ideal del hombre libre es el modelo de Spinoza, pero que sí está basado en una idea adecuada de la naturaleza humana (como Steven Nadler o Henry Allison). Cf. *op cit.*, pp. 61-62. Esta investigación se inscribe dentro del último grupo de comentaristas (3).

cuando conoce la verdadera naturaleza de las cosas –por nociones comunes y no por imaginaciones idiosincráticas–; o, por el contrario, puede juzgar a un hombre como “más imperfecto” cuando niega algo que *sabe*, por conocimiento verdadero, le pertenece a la naturaleza humana.¹²⁸

Así, este modelo ideal de naturaleza humana también puede ser llamado de “modelo ideal de suprema perfección humana”. Al respecto Spinoza explica:

La suprema virtud de la mente consiste en conocer a Dios (por la Proposición 28 de la Parte IV), o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento (por la Proposición 25 de esta Parte), y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce la mente conforme a ese género (por la Proposición 24 de esta Parte). De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género *pasa a la suprema perfección humana*, y por consiguiente, (por la Definición 2 de los afectos), resulta afectado por una alegría suprema, y (por la Proposición 43 de la Parte II) acompañado por la idea de sí mismo y de su virtud [...]. (E5P27Dem, cursivas mías)

¹²⁸ “Ahora bien, es cierto que la privación no es algo positivo, sino que sólo se denomina tal respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios. Lo cual procede de que nosotros expresamos con una definición única todas las cosas singulares del mismo género, por ejemplo, todas las que tienen la figura externa del hombre; por eso mismo juzgamos que todas esas cosas son igualmente aptas para la suma perfección que podemos deducir de dicha definición. En cambio, cuando hallamos una cosa cuyas obras contradicen esa perfección, entonces juzgamos que está privada de ella y que se desvía de su naturaleza, *cosa que no haríamos de no haberla puesto bajo aquella definición ni haberle atribuido tal naturaleza.*” Ep 19 (91), cursivas del texto original.

2. Aproximación a las nociones de “bueno” y “malo”

Con respecto a las nociones de *bueno* y *malo* (o del *bien* y el *mal*), Spinoza explica que, así como con las nociones de “perfección” e “imperfección”, éstas también son nociones que suelen ser utilizadas por el vulgo para denominar supuestos “atributos reales” de las cosas, pues, en su ignorancia, considera que existen “por sí mismas” o fuera de su imaginación.

Asimismo, Spinoza explica que –debido al “prejuicio antropocentrismo”, que considera que Dios creó a los hombres para rendirle culto, y creó todas las cosas de la naturaleza para el disfrute del hombre–, los hombres “[...] han llamado *bien* a todo lo que encamina a la salud y al culto a Dios, y *mal*, a lo contrario de esas cosas”.¹²⁹ Sin embargo, Spinoza enfatiza en que estas nociones tampoco se refieren a “nada positivo” en las cosas:

Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco aluden a *nada positivo en las cosas -consideradas éstas en sí mismas-*, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para el afligido; en cambio, para un sordo no es buena ni mala. (E4Pref, cursivas mías)

De manera que, las nociones de “bueno” y “malo” tampoco indican cualidades intrínsecas o propiedades que tengan una existencia independiente de hombres, sino que para Spinoza son, como la “perfección” y la “imperfección”, *modos del pensar o entes de razón* que la mente humana *crea* cuando coloca a las cosas en determinadas relaciones y las compara entre sí.

De esta manera una sola y misma cosa puede ser considerada tanto “buena” como “mala”, según sea puesta en relación con determinada cosa o persona –Spinoza pone por ejemplo a la música, que puede ser “buena” si alivia al que sufre de melancolía; pero “mala” si, por el contrario, aumenta la aflicción de una persona triste.

Asimismo, Spinoza lo explica de una forma bastante similar en el Tratado Breve:

¹²⁹ E1Ap.

La cuestión es, pues, si el bien y el mal se incluyen entre los seres de razón o entre los seres reales. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben ser colocados entre los entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tal útil como otra cosa. Y así, cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a otro que es mejor; o también que una manzana es mala, sino en relación a otra que es buena o mejor. *Todo esto sería imposible poder decirlo, si esto mejor o bueno, en relación al cual ella fue calificada de tal, no existiera.* (KV I, 10/2, cursivas mías)

En este sentido, no existe cosa alguna en la naturaleza que sea “buena” o “mala” por sí misma o independientemente de los juicios de los hombres, sino que las cosas sólo pueden ser calificadas por la mente humana como “más buenas” o “más malas” que otras, o sea, únicamente cuando son comparadas con otras cosas con las cuales la mente humana las colocan en relación. En otras palabras, ninguna cosa de la naturaleza puede ser calificada como buena o mala de forma absoluta, sino solo gradual: “más buena que tal otra” o “más mala que tal otra”.

En términos de filosofía contemporánea –y evitando al máximo atribuir conceptos que no pertenecen propiamente a la filosofía de Spinoza de una forma anacrónica–, podemos explicarlo de la siguiente manera: “bueno” y “malo” no son conceptos que expresen realidad ontológica, sino que expresan únicamente parámetros instituidos por la razón humana a los que sólo se pueden subsumir los hombres –ya sea considerados de forma individual, ya sea de forma colectiva–, pero a los que de ninguna manera se puede subsumir la Naturaleza o el Ser –pues Dios no se restringe a las leyes de la razón humana. Sin embargo, estas instituciones o parámetros son completamente necesarias para los hombres, tanto en el ámbito de la Ética, como en el ámbito de la Política.

Pero, también podemos explicarlo en términos de gramática de la siguiente manera: “bueno” y “malo” no entran en la categoría gramatical de sustantivos, sino que únicamente tienen la función de adjetivos comparativos. Como se sabe, para que estos adjetivos puedan adquirir un significado completo es necesario colocarlos en relación con algún otro elemento fijo de referencia. Por ejemplo, para utilizar correctamente los adjetivos “grande” y “pequeño” es necesario indicar con respecto a qué cosa en específico. No podemos decir simplemente “el árbol es grande”, sin decir con respecto a qué se dice que el árbol es

“grande”. Pues, si bien el árbol es “grande” con respecto a una flor o a una hormiga, también puede ser considerado “pequeño” con respecto a una montaña o una galaxia. Pues, en efecto, si la cosa a evaluar no es puesta en relación con alguna otra cosa, o si aquello con lo cual se la compara no tiene nada en común con ella –como en el mismo ejemplo que da Spinoza, la música no puede ser buena ni mala para el sordo.¹³⁰

Al respecto queremos destacar que *aquello* con lo cual las cosas son puestas en relación para poder evaluarlas como “buenas” o “malas” es el modelo ideal de la naturaleza humana, basado en el conocimiento verdadero de la misma naturaleza humana, y no en las maneras en que es afectada la imaginación de determinados hombres en particular. Así, “bueno” es aquello que *sabemos con certeza* nos permite acercarnos cada vez más a ese modelo, y “malo” aquello que, por el contrario, nos lo impide o nos aleja más.

En este punto es importante destacar el *conocimiento certero* que implican el uso estas nociones como entes de razón para Spinoza, pues –quiero insistir, a diferencia del *sentido vulgar* que se basa *únicamente* en las afecciones para juzgar a las cosas– Spinoza estipula aquí otro tipo de evaluación, que ya no se basa en la mera imaginación, sino en el conocimiento verdadero de la naturaleza humana –con el cual podemos formar asimismo ese modelo ideal de naturaleza humana.

Así, de forma bastante coherente a lo que plantea en E4Pref, estas nociones son definidas de forma “oficial”¹³¹ por Spinoza, enseguida del mismo Prefacio, de una forma bastante similar:

- I. Entiendo por *bueno* lo que *sabemos con certeza* que nos es útil.
- II. Por *malo*, en cambio, entiendo lo que *sabemos con certeza* que impide que poseamos un bien.

Acerca de estas definiciones véase el Prefacio anterior, hacia el final.

(E4D1, D2 y Exp, cursivas más)

¹³⁰ Cf. E4P29. Spinoza lo plantea también de forma bastante similar en su TIE: “[...] bien y mal se dicen sólo relativamente, de tal manera que una misma cosa puede ser llamada buena o mala según las relaciones diversas que se consideran; dígase lo mismo cuando se trata de lo perfecto y de lo imperfecto.”, TIE §12. Sobre la música que alivia la melancolía, véase también el ejemplo de Saúl en TTP 1§3 (25).

¹³¹ Como lo señala Youpa “In the Explication appended to these definitions Spinoza says, ‘On these definitions, see the preceding preface’. This indicates that the Decree explicates his official definitions. By ‘official’, I mean that they come under the heading *Definitions*. As the Explication makes clear, the truly official, or authoritative, definitions of ‘good’ and ‘evil’ in this context are given in the Decree. As far as 4D1 and 4D2 are concerned, the Decree gives the official definitions.”, “Spinoza’s Theories of Value”, p. 216.

Si consideramos lo que Spinoza plantea en E4Pref con respecto a los sentidos que estipula para estas palabras –como el mismo Spinoza sugiere en la explicación que sigue a estas *definiciones oficiales*, cuando dice “Acerca de estas definiciones véase el Prefacio anterior, *hacia el final*”, donde precisamente plantea la necesidad de un modelo ideal de naturaleza humana para poder evaluar–, lo “bueno” es aquello que *sabemos con certeza* nos resulta útil, en tanto es un *medio efectivo* para acercarnos cada vez más a ese modelo ideal de naturaleza humana que señala en el mismo Prefacio; y lo “malo” es aquello que también *sabemos con certeza*, pero, en este caso, que es un *impedimento* para acercarnos a dicho modelo, o poseer “un bien”.

En cambio, si no consideramos lo que Spinoza plantea en E4Pref, y las definiciones de lo bueno y lo malo se consideran de forma aislada a ese Prefacio, podemos considerar ambas nociones en un sentido meramente instrumental. Es decir, podemos considerar “bueno” a cualquier cosa que consideremos útil para los más variados fines o intereses que un ser humano puede tener; y, asimismo, podemos considerar “malo”, a cualquier cosa que, por el contrario, nos impide conseguir eso mismo que ya hemos considerado “bueno” o útil.

En efecto, los comentaristas todavía discuten cuál es el criterio definitivo, el fin último o el propósito mayor con el cual se pueda determinar la *utilidad* de las cosas. En palabras de Andrew Youpa:

Bueno, de acuerdo con E4D1, es la propiedad de ser útil, o ventajoso. [...] Admitiendo que algo es bueno en caso de que sea útil, la pregunta es ¿útil para qué? ¿Qué, si es que hay algo, es el fin o el propósito último por el cual podemos evaluar la utilidad de las cosas?¹³²

Pues, como ya hemos destacado, si no establecemos algún otro criterio bien definido y fijo con respecto al cual poner en relación o comparación a las cosas y a los hombres –como también Spinoza señala que es necesario hacerlo en KV I, 10/2–, el espectro de lo que un ser humano puede considerar como “útil” o “inútil” es demasiado amplio, y, por tanto, las evaluaciones sobre las cosas o los hombres resultan muy diversas e incluso, incompatibles.

¹³² Traducción mía, el texto original dice: “Goodness, according to 4d1, is the property of being useful, or advantageous. [...] Granted that something is good in case it is useful, the question is, useful for what? What, if anything, is the ultimate end or purpose by which to measure the utility of things?”. Andrew Youpa, “Spinoza’s Theory of the Good”, *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, p. 242.

Así, entre esas cosas que podrían considerar “buenas” podemos destacar las cosas que nos permiten la autoconservación o aumentar la potencia de nuestro cuerpo. Pues, como el mismo Spinoza señala, después de esas definiciones oficiales:

Llamamos «bueno» o «malo» a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser (por las Definiciones 1 y 2 de esta Parte), esto es (por la Proposición 7 de la Parte III), a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. (E4P8Dem)

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de movimiento y reposo. (E4P39)

Así, por ejemplo, podemos considerar “buenos” aquellos alimentos que, según la ciencia de la Medicina, permiten el funcionamiento adecuado del cuerpo humano, como los vegetales y las frutas; y, por el contrario, “malos” aquellos que lo impiden, como alimentos procesados o en exceso de azúcares y grasas. Asimismo, podríamos considerar “bueno” realizar ejercicio físico de forma regular; y “malo” llevar una vida sedentaria, etc.

Ahora, si bien desde esta consideración una gran variedad de cosas o actividades pueden ser considerados, efectivamente, bienes o males para la conservación del ser humano, es importante distinguir entre los bienes materiales o externos y los bienes internos, pues, según el mismo Spinoza lo plantea en su obra, determinar cuáles son los bienes materiales que son útiles para la conservación del cuerpo no corresponde al ámbito de la Ética sino precisamente al de la Medicina, como explicamos con más detalle a continuación.

2. 1. Sobre los bienes que pertenecen al ámbito de la Ética

[...] el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre,
el fin y la última meta de todas las acciones humanas [...].

TTP 4§1 (60/30)

En efecto, ya que en esta investigación nos atañen sobre todo las nociones del “bien” y del “mal” –que, por lo demás, son nociones correlativas–, resulta necesario hacer una distinción entre los bienes que pertenecen al ámbito de la ética y los que quedan fuera de ella, con la finalidad de delimitar todavía más nuestro objeto de estudio –que son los afectos humanos que pueden ser considerados “malos”.

Como recién señalamos, Spinoza realiza esta distinción, y explica que a las cosas que el hombre puede obtener para su conservación, sin que él colabore para ello, las llama “auxilio externo de Dios” o “bienes de la fortuna”, pues su adquisición *no depende sólo del poder humano*, sino del poder de las cosas externas, que –consideradas en su conjunto– constituyen el poder infinito de la Naturaleza entera. Entre estos bienes externos que los hombres pueden tomar de las cosas de la naturaleza podemos señalar, por ejemplo, “las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces”¹³³.

Al respecto Spinoza señala que el hecho de que los hombres encuentren muchas cosas en la naturaleza que les son útiles para su conservación es una de las principales razones por las que se ha arraigado en su mente el “prejuicio antropocentrista”, que, como ya mencionamos antes, es la creencia de que Dios creó todas las cosas con la finalidad de que el hombre las disfrutara. Sin embargo, para Spinoza, el auxilio externo de Dios depende del mismo gobierno divino, pero esto no significa que Dios disponga las cosas por su voluntad o capricho –como suele adjudicársele por ignorancia–, sino, más bien, el gobierno de Dios implica el *orden absolutamente necesario* de todas las cosas. En otras palabras, el auxilio externo de Dios, para Spinoza, depende de las infinitas leyes divinas que son necesarias y

¹³³ E1Ap. Cf. TTP3§1 (46/7). Sobre el prejuicio antropocentrista, véase p. 54 y nota 105.

eternas, y que abarcan el orden y la coherencia de la naturaleza entera, leyes que en su mayoría son desconocidas para el hombre y que, en cuanto las ignora y le parecen inesperadas o fortuitas, las puede referir a “la fortuna”.¹³⁴

Ahora, Spinoza indica que los medios o cosas que el cuerpo humano necesita para conservarse provienen *principalmente* de los bienes de la fortuna o del poder de las cosas externas. Pues, el cuerpo humano, al ser complejísimo, y cada una de sus partes ser de naturaleza distinta, requiere de muchísimos cuerpos exteriores, también de naturaleza variada, para poder conservarse y “regenerarse continuamente”.¹³⁵ En palabras de Spinoza:

La utilidad principal que nos reportan las cosas que están fuera de nosotros, además de la experiencia y el conocimiento que adquirimos por el hecho de observarlas y de transformar unas en otras, es *la conservación de nuestro cuerpo*; y por esta razón son útiles, sobre todo, aquellas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo de manera que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. (E4Cap27, cursivas mías)

Sin embargo, lo que queremos destacar aquí es que determinar los medios necesarios para que el cuerpo humano pueda mantener su salud integral, por el funcionamiento armonioso de cada una de sus partes, según Spinoza, es algo que concierne a la Medicina.¹³⁶

Como es de por sí evidente, *a la Ética no le corresponde determinar cuáles son los bienes materiales* ni los medios por los cuales el cuerpo humano puede conservarse; sino más bien, quiero enfatizar aquí, mostrar el camino para que el hombre pueda adquirir el hábito de las virtudes o los *bienes internos*, así como el dominio de las pasiones, lo cual *depende principalmente de su poder interno*, o sea, de desarrollo del *conatus* humano.

Además, Spinoza ya reconocía desde su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* que las cosas externas que los hombres suelen desear no siempre contribuyen de forma efectiva para su verdadera conservación, pues:

¹³⁴ “[...] por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas”, TTP3§1 (46/22); cf. *ibid.* (47). Son las cosas que “no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza”, E2P49S; “[...] precisamente por eso se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos [...]”, TTP3§1 (47).

¹³⁵ “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”, E2Post4.

¹³⁶ Spinoza dice en su *Ética* “De qué manera y por qué método deba perfeccionarse el entendimiento, y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones, son cuestiones que no pertenecen a este lugar; lo último concierne a la Medicina, y lo primero a la Lógica”, E5Pref.

[...] todas aquellas cosas que el común de los hombres busca no sólo no aportan remedio para la conservación de nuestro ser, sino que hasta la impiden y con frecuencia son causa de la perdición *de aquellos que las poseen* y siempre son causa de la perdición de aquellos que *son poseídos por ellas*. (TIE§7, cursivas mías).

De modo que, según Spinoza, lo que los hombres parecen considerar como su “sumo bien” –movidos tan sólo por los deseos ciegos y las pasiones– se reducen a tres cosas: honor, riqueza y libido (placer sexual o deseo de copular). Si éstas cosas son buscadas como fines por sí mismas –o sea, si los hombres se dejan dominar o “son poseídos por ellas”– y no como los medios que en realidad son –esto es, si por el contrario, los hombres dominan tales cosas o “las poseen” efectivamente–, tales cosas no sólo pueden impedir la conservación de su ser y resultar perjudiciales, sino que además pueden “ser causa de su perdición”, pues –en palabras de Spinoza– *distraen a la mente* “que de ningún modo puede pensar en otro bien”,¹³⁷ y le impiden, así, alcanzar *su Sumo Bien verdadero*.

De ahí que, Spinoza llame en su *Ética* “esclavo” al hombre que es dominado por sus deseos y permanece dependiente del auxilio de la fortuna, pues sólo el hombre que se libera de la “jurisdicción de la fortuna”, en cuanto actúa bajo la guía de la razón o las leyes de su propia naturaleza, puede ser considerado un hombre “libre” que es capaz de moderar sus deseos.¹³⁸ Además, como señalamos, según las definiciones oficiales de bueno y malo (ED1y D2), sólo se refiere a aquellas cosas que *sabemos con certeza* ser útiles, y de acuerdo con eso Spinoza también señala en su *Ética* que:

Con certeza, solo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos. (E4P27)

De modo que, aunque Spinoza reconoce que el ser humano necesita de las cosas externas para su conservación, también nos indica que determinar cómo adquirir esos bienes externos no pertenece al ámbito de la *Ética*, pues a ésta le corresponde, más bien, determinar cuáles son los *bienes verdaderos* para que el hombre pueda alcanzar su máxima felicidad o su Sumo

¹³⁷ TIE§3.

¹³⁸ Cf. E4Pref. Pues, según Spinoza, “[...] la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos [...]” TP 2§20. Por eso mismo Spinoza señala que, a diferencia del hombre que “se guía sólo por el afecto” que puede ser llamado “esclavo”, el hombre que se guía por la razón puede ser llamado “libre”, pues no está a merced de la fortuna como aquél, y “no ejecuta la voluntad de nadie, sino solo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esta razón, desea en el más alto grado”, E4P66S.

Bien,¹³⁹ lo cual, como ya destacamos, depende de *su propio poder interno* y no del poder de la fortuna. Es decir, la felicidad humana no depende de la unión de su poder con el poder de las cosas materiales o externas, sino exclusivamente de su propio poder, o sea, de la expansión de su *conatus* y el perfeccionamiento de sí mismo.¹⁴⁰ En palabras de Spinoza:

[...] la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural no depende [...] del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva, sobre todo, vigilando, actuando y deliberando correctamente. (TTP 4 §3 (68))¹⁴¹

En este sentido, aunque Spinoza afirma en su *Ética* que podemos considerar bueno a todo lo que es útil en tanto es un medio que contribuye a nuestra conservación, existen otro tipo de bienes que son internos y verdaderos; todo aquello que efectivamente nos conduce a un estado más a un estado de perfección más elevado, es decir, lo que nos acerca al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos, como hemos señalado. Al respecto Spinoza explica también en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*:

[...] el hombre concibe una naturaleza humana mucho más fuerte que la suya y no percibe obstáculos que impidan alcanzarla, es incitado a buscar todos los medios que lo conduzcan a tal perfección. Todo aquello que puede ser un *medio* para llegar a eso es llamado *bien verdadero*; y el *supremo bien* consiste en llegar a gozar de tal naturaleza, si es posible, en la compañía de otros individuos. A su tiempo mostraremos cuál es esa naturaleza; haremos ver que es el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la naturaleza. He ahí, pues, el fin que me propongo: alcanzar tal naturaleza y esforzarme para que muchos la adquieran junto conmigo [...]. (TIE §13-14, cursivas mías)

¹³⁹ Como señalamos en el epígrafe de esta sección, para Spinoza el fin u objetivo de todas las acciones humanas debe ser nuestro sumo bien y beatitud. Al respecto afirma: “Cuáles, sin embargo, sean estos *medios* y cuál la forma de vida que dicho fin exige [...] es algo que pertenece determinarlo a la *Ética general*”, TTP 4 (60/20).

¹⁴⁰ “Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven *directamente* para el primero y el segundo objetivo [...] residen en la misma naturaleza humana; *su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana*. [...] En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas [...]” TTP3§1 (46/29-47/8) (cursivas mías).

¹⁴¹ En el contexto de este pasaje Spinoza dice que “el pensamiento de Salomón” es conforme la ciencia natural, que enseña que la sabiduría, la ciencia y el entendimiento derivan del conocimiento de Dios, del cual se deduce, a su vez, “una verdadera *Ética y Política*”, cf. pasaje completo, *loc. cit.*

3. Criterios para calificar a los afectos como “malos”

Llegados a este punto es importante destacar, primeramente, que para Spinoza *todos los afectos* –en tanto son “cosas naturales” que se siguen de las leyes universales de la Naturaleza y que expresan de cierta manera su absoluta potencia– no son, como ninguna cosa que existe en la naturaleza, buenos o malos por sí mismos, sino sólo desde una perspectiva humana.¹⁴²

Spinoza lo señala de la siguiente manera en su *Ética*:

He dicho ya que a estos afectos, y a otros similares, *los llamo «malos» sólo en cuanto me fijo en la utilidad humana*; ahora bien, las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de ella, una de cuyas partes es el hombre, y advierto esto aquí de pasada, para que nadie crea que me limito a contar los vicios y acciones absurdas de los hombres, cuando lo que quiero es demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como he dicho en el Prefacio de la Parte Tercera, *considero los afectos humanos y sus propiedades del mismo modo que las demás cosas naturales*. Y, sinceramente, los afectos humanos no revelan menos la potencia y capacidad creadora de la naturaleza (ya que no las del hombre) de lo que las revelan muchas cosas que admiramos, y en cuya consideración nos deleitamos. De todas maneras, voy a continuar observando, a propósito de los afectos, *lo que hay en ellos de útil o de dañoso para los hombres*. (E4P57S, cursivas mías)

Ya que el hombre es sólo una parte de la Naturaleza entera –entre muchas otras partes–, la Naturaleza no dirige la totalidad de las cosas conforme a las leyes particulares de la naturaleza humana, sino conforme las leyes universales que conciernen a lo que Spinoza llama “el orden común de la Naturaleza”.¹⁴³ En este sentido, desde la perspectiva de la Naturaleza o *sub specie aeternitatis*, todas las cosas ocurren con una necesidad absoluta. Por tanto, todos los afectos humanos se originan conforme a las leyes universales y eternas de la Naturaleza “del mismo modo que las demás cosas naturales”, y así, todas las cosas, incluso los afectos que

¹⁴² Vidal Peña señala este punto así: “Sobre la base de lo establecido anteriormente [se sobreentiende que desde el E4Pref hasta E4P17S, donde coloca la nota], Espinosa va a concluir qué pasiones sirven mejor que otras a los intereses de la razón, y, en ese sentido, cuáles son buenas o malas (en ese sentido, pues, en general, no hay ni bien ni mal: las pasiones «malas» serán realidades naturales.”, nota 5 a la Parte Cuarta de la *Ética*, p. 330.

¹⁴³ Spinoza también explica esto en otro pasaje diciendo que “[...] Dios dirige la naturaleza tal como lo exigen sus leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana, y [...] por lo mismo, Dios no tiene en cuenta el género humano, sino toda la naturaleza.”, TTP 5 (88).

puedan ser considerados como “malos” para los hombres y aunque no expresen la potencia humana, “revelan y expresan la potencia de la Naturaleza” de una determinada manera.

En efecto, solamente desde una perspectiva humana, o *sub specie durationis*, los afectos pueden ser considerados “malos”, en tanto son “dañosos para los hombres” o en tanto no atienden a la “utilidad humana”. Sin embargo, Spinoza destaca que lo que es “malo” para la naturaleza humana no es necesariamente “malo” para las demás partes de la naturaleza y mucho menos para la Naturaleza considerada como un todo:

Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a *las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación*, sino que implican infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que *aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza*. (TTP 16§1 (190/38-191/10), cursivas mías)

Por lo demás, las leyes universales de la Naturaleza no se restringen a las leyes particulares de la naturaleza humana, sino que la sobrepasan. Esto implica que la razón sólo atiende a la utilidad humana, pero no a la utilidad de los demás seres que también forman parte de la naturaleza. Así, todo aquello que la razón pueda juzgar como “malo”, “dañino” o “inútil”, sólo puede serlo con relación a las leyes de la naturaleza humana, pero no con relación a la naturaleza de todas las cosas. Sin embargo, Spinoza también enfatiza que:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la *verdadera utilidad humana*. (TTP 16§2 (191/11), cursivas mías)

Por tanto, que la razón sea sobre pasada por las leyes de universales de la Naturaleza no niega la ventaja que tiene la razón para la vida de los hombres, pues Spinoza nos explica que vivir conforme a los “dictámenes de la razón” permite a los hombres conservar del mejor modo posible su ser, así como determinar lo que es verdaderamente útil para la naturaleza humana.

3. 1. Los preceptos de la razón (*dictamina/præcepta rationis*)

[...] lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón
es bueno o malo necesariamente [...]

E4P35Dem

Por lo demás, Spinoza reconoce en su *Ética* como “malos” a los afectos que son contrarios a esos seguros dictámenes o las reglas de la razón. Como él mismo explica al respecto:

Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, *qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas*. Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento. Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que *realmente* le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. (E4P18S, cursivas mías)

De modo que, para poder determinar cuáles afectos son “malos” y “comprender mejor el pensamiento” de Spinoza al respecto, según él mismo explica, es necesario saber primero en qué consisten esos “dictámenes de la razón” o qué es lo que la razón “prescribe a los hombres”. A partir de este pasaje podemos expresar tales dictámenes de la siguiente manera:

- i) Que cada uno se ame a sí mismo;
- ii) Que cada uno busque su propia utilidad, es decir, su *verdadera* utilidad;
- iii) Que cada uno apetezca todos los *bienes verdaderos*, es decir, los bienes internos que efectivamente conducen a la suprema perfección humana;
- iv) Que cada uno preserve su propio ser tanto como pueda.

Estos dictámenes podrían resumirse en el que numeramos aquí como el segundo principio: “que cada hombre busque su verdadera utilidad”. Pues, lo que la razón prescribe a los hombres, dicho en pocas palabras, es “llevar una vida virtuosa”. Ya que, como Spinoza señala poco después, la virtud está fundamentada en el *conatus* humano –en el esfuerzo que el hombre realiza por preservar su ser–, y llevar una vida virtuosa consiste precisamente en *conservar el ser bajo la guía de la razón*, lo cual sólo debe ser apetecido como un fin en sí mismo, no por causa de otra cosa, y en eso mismo consiste la felicidad del hombre.

Sin embargo, Spinoza señala que este principio –a saber, buscar la propia utilidad–es considerado por muchos como la causa de la inmoralidad, y no de la moralidad y de la vida virtuosa. Pero, Spinoza explica que, en realidad, buscar la propia utilidad implica y presupone buscar la utilidad de los demás hombres. Pues, es imposible que un hombre, considerado como ser singular y finito, pueda conservarse por sí mismo, esto es, exclusivamente por su propio poder (*conatus*) y sin la colaboración de otros seres humanos. Además de fuerza, le faltaría talento, arte y tiempo a un solo hombre para arar, sembrar, cosechar, cocinar, coser, y en fin, para poder realizar las innumerables actividades que son necesarias para mantener una vida humana, y para abastecerse por sí mismo de ropa, alimento, vivienda e instrumentos; sin contar las ciencias y las artes que son patrimonio de la humanidad, y que son necesarias para que el hombre pueda cultivar su razón, perfeccionar su naturaleza e incluso alcanzar la felicidad. Por tanto, y como es de por sí evidente, cada hombre requiere *necesariamente* de otros hombres para poder conservar su ser de forma efectiva.¹⁴⁴

Además, Spinoza señala poco después que, como ya también destacamos aquí, aunque los bienes materiales son imprescindibles para la conservación de la vida y, por eso, son apetecidos y buscados por los hombres, *las cosas más útiles y más excelentes son aquellas que concuerdan por completo con nuestra naturaleza* y, por tanto, lo más útil para la conservación de un hombre es, precisamente, otro hombre.¹⁴⁵ Ya que, según Spinoza, cuando dos individuos que comparten la misma naturaleza unen sus fuerzas o su poder

¹⁴⁴ Cf. TTP5§1 (73/12). De ahí que Spinoza afirmase que la existencia un “estado de naturaleza” en el cual los hombres pueden garantizar de forma efectiva su conservación y sus derechos es más bien “una opinión que una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula”, TP2§15.

¹⁴⁵ Pero, además, como ya se había señalado, un hombre que se guía por la razón y es sabio es mucho más poderoso y capaz para conservar de forma efectiva su ser que un hombre ignorante e inconsciente, por tanto, no hay nada más útil a un hombre sabio y virtuoso que vincularse por la amistad a otro hombre igualmente sabio y virtuoso, pues “[...] nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón”, E4Cap9. Cf. E4P71

(*conatus*), conforman un solo individuo que es el doble de fuerte que lo que cada uno de ellos es por separado.

De modo que, en definitiva, no hay nada mejor que los hombres puedan desear para su verdadera conservación que la asociación que pueden establecer entre ellos, pues, según Spinoza, lo más útil para la conservación humana es que los hombres concuerden entre sí “en todas las cosas” y unan sus fuerzas formando una sociedad en la que todos actúen como si fuesen un solo cuerpo y se guíen como si fuesen una sola mente,¹⁴⁶ es decir, una sociedad en la se *esfuerzen juntos para conservar su ser*, así como en buscar la *utilidad común*.

Así, según Spinoza, que un hombre busque su propia utilidad no es causa de inmoralidad, ni está en contradicción con buscar la utilidad de los demás hombres con los que se asocia el mismo hombre por necesidad, sino que, todo lo contrario, es el fundamento de la vida virtuosa y presupone la utilidad de los demás hombres. Así, y por lo demás, puede quedar establecido como último dictamen de la razón el siguiente:

v) Que cada uno busque aquello que contribuye al bien o la verdadera utilidad común.

Pues bien, como explicamos, para Spinoza todos los afectos que estén en contradicción con estos dictámenes de la razón –que, hay que enfatizar, sólo buscan la verdadera utilidad y conservación humana– pueden ser considerados, con toda certeza, “necesariamente malos” para los hombres, así como para la vida en sociedad. Así, por ejemplo, dice Spinoza que:

[...] los afectos de la sobreestimación y el menosprecio son siempre malos, [...] estos afectos [...] *repugnan a la razón, y por tanto [...], son malos*. (E4P48, cursivas mías)

Asimismo, en cuanto la naturaleza humana está definida por la razón, Spinoza también suele expresar que los afectos “malos” son aquellos que son “contrarios a la naturaleza humana”:

[...] los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es, (por la Proposición 30 de la Parte IV), los afectos malos [...]. (E5P38D)

¹⁴⁶ “[...] nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes de todos formen como una sola mente, y sus cuerpos como un solo cuerpo,* esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad [...]”, E4P18S.* “[...] *ut omnium Mentis & Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant [...]*”, *id.*, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1460 (223). Cf. E4Cap12.

Pues, recordemos aquí que, –como explicamos en el capítulo I– los deseos que surgen de la razón –o sea, aquellos que *expresan exclusivamente la potencia de la naturaleza humana* y el conocimiento verdadero que consta de ideas adecuadas– son “afectos activos” o “acciones”; por el contrario, los deseos que surgen de la imaginación –o sea, aquellos que *expresan más bien la impotencia humana* y el conocimiento mutilado que consta de ideas inadecuadas– son “afectos pasivos” o “pasiones”.¹⁴⁷ Lo anterior puede resumirse así:

Razón/ Potencia humana —————> deseo activo/ acción
 Imaginación/ Impotencia humana —————> deseo pasivo/ pasión

En efecto, aunque algunas pasiones puedan indicar un aumento de potencia del hombre, este aumento de potencia surge únicamente por el poder de las causas exteriores, de modo que *para Spinoza las pasiones no revelan con propiedad la potencia humana sino más bien su impotencia frente al poder de las cosas externas*. Por el contrario, *las virtudes o las acciones revelan exclusivamente la potencia de la naturaleza humana*, independientemente de las causas exteriores que afecten al hombre. En palabras de Spinoza:

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de tal modo que pueden ser entendidos por medio de ella sola, son referidos a la mente en la medida en que ésta es concebida como constanding de ideas adecuadas; los demás deseos, en cambio, sólo se refieren a la mente en la medida en que ésta concibe las cosas de una manera inadecuada; y la fuerza y el incremento de tales deseos debe ser definida, no por la potencia humana, sino por la potencia de las cosas que existen fuera de nosotros. Por ello, los deseos del primer género se llaman correctamente *acciones*, y los del segundo, *pasiones*, pues los primeros revelan siempre nuestra potencia, y los segundos, por contra, nuestra impotencia, y un conocimiento mutilado. (E4Cap2)

Al respecto, es importante enfatizar también que, según Spinoza, sólo los deseos activos conducen de manera *efectiva* a la conservación del ser humano, pues la razón puede percibir las cosas desde una perspectiva de eternidad y de necesidad,¹⁴⁸ de modo que los deseos que surgen de la razón no pueden tener exceso ni surgir en perjuicio de la naturaleza humana.

¹⁴⁷ Como señalamos en el capítulo I, sección 2. 2., en esta investigación utilizamos el término “afectos activos” para poder distinguirlos de aquellas “acciones en sentido débil” que no brotan de ideas adecuadas, que no se refieren a virtudes humanas y que no expresan el poder de la razón, en tanto conocimiento verdadero.

¹⁴⁸ Cf. E4P62; E4P61; E4P66C.

En cambio, los deseos pasivos *no siempre* garantizan la conservación humana ni su verdadera utilidad, pues Spinoza señala que *todos* los deseos de este tipo son *ciegos*, ya que, por lo general, surgen de placeres –que son una *especie de alegría* que consiste en un aumento local de potencia–; suelen atender sólo lo que al momento presente resulta agradable; y tienden a ser excesivos y perjudiciales, “a no ser que medien la razón y la atención”.¹⁴⁹

Por lo que atañe a los deseos, son buenos o malos, ciertamente según broten de afectos buenos o malos. Ahora bien, en realidad todos ellos son *ciegos*, en cuanto se engendran en nosotros a partir de afectos que son *pasiones* [...] y no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados a vivir según el solo dictamen de la razón [...]. (E4P58S)

De ahí que sólo los deseos activos pueden ser referidos a la virtud o potencia humana, mientras que los deseos pasivos son referidos, por el contrario, a la impotencia humana:

[...] todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados o engendrados por ideas adecuadas. (E5P4Dem)

Asimismo, sólo los afectos activos o las virtudes humanas concuerdan con los dictámenes de la razón –que resumimos en el segundo principio (ii) y que prescribe a los hombres: “que cada uno busque su verdadera utilidad”–, y por eso son *siempre buenos*. Mientras que las pasiones, ya que en algunos casos pueden ser útiles para la verdadera conservación humana, y en otros casos no lo son, pueden ser tanto buenas, como malas, según sea el caso. En palabras de Spinoza:

Nuestras acciones, esto es, los deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio, los demás pueden ser tanto buenos como malos. (E4Cap3)

¹⁴⁹ “[...] puesto que las cosas no ocurren con el fin de afectarnos de alegría, ni su potencia de obrar se atempera a nuestra utilidad, y, en fin, dado que la alegría, por lo general, se refiere especialmente a una sola parte del cuerpo [es decir, son placeres], resulta que la mayor parte de afectos de alegría, y, por consiguiente *también los deseos que a partir de ellos se engendran tienen exceso (a no ser que medien la razón y la atención)*. Se añade a ello que, por obra de un afecto, consideramos como primordial lo que es actualmente agradable.”, E4Cap30 (cursivas y corchetes míos); cf. E4P60.

Por lo demás, cualquier pasión –dado que ningún afecto activo puede ser considerado “malo”– que se oponga a las leyes de la naturaleza humana o los dictámenes de la razón es efectivamente “mala” o “dañosa” para los hombres, como individuos y como sociedad.

Pero, también puede explicarse si se considera la misma definición de “malo” (E4D2) que se analizó antes. Los afectos son malos en cuanto nos impiden alcanzar ese modelo ideal de naturaleza humana o nuestro sumo bien. En efecto, estos afectos pasivos son “malos” porque impiden al hombre llevar una vida virtuosa y, sobre todo, adquirir el conocimiento verdadero y, en última instancia, el conocimiento de Dios, el en el cual consiste la felicidad humana. O lo que es lo mismo, impiden alcanzar al hombre un mayor grado de perfección y acercarse al modelo ideal de naturaleza humana.

Finalmente, ya que sólo sabemos con certeza que es malo aquello que impide el conocimiento verdadero (E4P27), también queremos destacar que con toda certeza para Spinoza los afectos malos son “obstáculos del conocimiento verdadero” – él mismo lo expresa así y pone por ejemplos a los afectos del odio, la ira, la envidia, la irrisión o la soberbia.¹⁵⁰ De ahí que, casi al finalizar su *Ética*, en la quinta parte, Spinoza afirme que:

Los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es (por la Proposición 30 de la Parte IV), los que son malos, *lo son en la medida en que impiden que la mente conozca* (por la Proposición 27 de la Parte IV. (E5P10)

¹⁵⁰ “*veræ cognitionis impedimenta [...] ut sunt Odium, Ira, Invidia, Irrisio, Superbia & reliqua hujusmodi*”, E4P73S, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1536 (265).

3. 2. La “regla general”

[...] porque yo gozo y trato de pasar la vida no en la tristeza y en el gemido,
sino en la tranquilidad, en la alegría y el regocijo,
y así ascendiendo a un grado más alto. Ep 21 (127)¹⁵¹

Sin embargo, y como ya se mencionó en la Introducción de esta investigación, los comentaristas de Spinoza suelen plantear la distinción entre los afectos malos y los afectos buenos si éstos son afectos de alegría o tristeza, es decir, si éstos constituyen un aumento o una disminución de potencia. Así, suelen considerar que *todos* los afectos de tristeza son *siempre* malos y que *todos* los afectos de alegría son *siempre* buenos. Analicemos esta postura, tomando en cuenta, en primer lugar, el siguiente pasaje de la *Ética*:

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 juzgemos 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. (E3P39S)

Según Spinoza, los hombres *juzgan* o *estiman* las cosas como buenas o malas a partir de sus afectos: cuando una cosa afecta a un hombre de alegría la llama “buena”, cuando una cosa lo afecta de tristeza la llama “mala”; asimismo, las cosas que los hombres desean las llaman “buenas”, pero las cosas que los hombres aborrecen las llaman “malas”. Así, por ejemplo, el avaro juzga que es bueno el lucro y la abundancia de dinero y que es mala la escasez; el envidioso juzga que es buena la desgracia ajena y que es mala la felicidad del otro; el ambicioso juzga que es buena la gloria y que es mala la vergüenza, etc.

¹⁵¹ “[...] *quoniam fruor, & vitam non mærore & gemitu, sed tranquillitate, lætitia, & hilaritate transigere studeo & subinde gradum unum adscendo. [...]*”, Spinoza, *Tutte le opere, loc. cit.*, p. 1936 (127).

Pues, como ya se explicó, para Spinoza “bueno” y “malo” son nociones humanas que surgen de la comparación de las cosas entre sí, pero no indican la naturaleza ni la realidad de cosa alguna. Además, como también se ha insistido al respecto, el conocimiento que tenemos de las cosas a partir de los afectos es propio de la imaginación e inadecuado, y se trata solo de juicios u opiniones de las cosas que expresan más la propia constitución del cuerpo afectado, que la verdadera naturaleza de las cosas.

Además, Spinoza dice al respecto que: “[...] el hombre suele juzgar de las cosas por *su solo afecto* y [...] las cosas que cree hacer en orden a la alegría o la tristeza y que, por tanto [...], se esfuerza en favorecer o impedir que se hagan, no son muchas veces más que *imaginarias*”.¹⁵² Es decir, lo que el hombre suele juzgar como “bueno” o “malo” basado únicamente en sus afectos, es un conocimiento basado en la imaginación; mientras que, en palabras del mismo Spinoza, “lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente”¹⁵³, es decir, exclusivamente para la naturaleza humana.

Además, a partir de lo que se señaló en la sección “Los bienes que pertenecen al ámbito de la *Ética*”, es importante volver a destacar que el propósito de esta investigación no es determinar si las cosas que afectan de tristeza o alegría a los hombres son efectivamente malas o buenas, sino evaluar a los mismos *afectos humanos*, o sea, determinar cuáles afectos pueden ser determinados como “malos” por Spinoza.

Con todo, a partir del pasaje anterior que dice: “Por «bien» entiendo aquí *todo género* de alegría [...] Por «mal», en cambio, *todo género* de tristeza [...]”, podría admitirse, como buena parte de los comentaristas hace, que para nuestro filósofo *toda alegría* es buena mientras *toda* tristeza es mala. Además, esta postura parece ser apoyada por el mismo Spinoza en varios pasajes de su *Ética*. Entre los cuales podemos destacar el siguiente:

La alegría no es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala.
Demostración: La alegría [...] es un afecto por el que se aumenta o se favorece la potencia de obrar del cuerpo; por el contrario, la tristeza es un afecto por el que se disminuye o se reprime la potencia de obrar del cuerpo. Y por tanto [por la Proposición 38 de esta Parte], la alegría es directamente buena.¹⁵⁴ (E4P41 y su Dem.)

¹⁵² E3P51S, traducción de A. Domínguez, cursivas mías.

¹⁵³ E4P35Dem.

¹⁵⁴ Traducción de A. Domínguez. “*Latitia directe mala non est, sed bona; Tristitia autem contra directe est mala.* [...]”, E4P41, Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1492 (241).

Si bien en *términos generales* el afecto de la alegría –en cuanto consiste en un aumento de potencia–, es bueno, y la tristeza –en cuanto consiste en una disminución de potencia– es “mala”, el mismo Spinoza admite en su *Ética* la *posibilidad* de que algunas clases o especies de alegría pueden ser malas o perjudiciales y, a su vez, que algunas clases o especies de tristeza pueden ser buenos, aunque sea de una forma “indirecta” –a partir de lo que expresa en –, o aunque se traten de excepciones a la regla general.

En efecto, aunque Spinoza afirma que todos los afectos humanos se derivan de tres afectos primarios, la alegría, la tristeza y el deseo,¹⁵⁵ entre sus innumerables combinaciones existen muchas variedades y diferencias. Así, por ejemplo, hay una gran diferencia el odio y la vergüenza. Si bien ambos afectos son, en términos de Spinoza, tristezas que disminuyen nuestra potencia, se trata de dos tipos de tristezas totalmente distintas: mientras el odio siempre es malo y tiene una causa exterior,¹⁵⁶ la vergüenza en algunos casos puede ser positiva y tiene una causa interna.¹⁵⁷ Así, aunque ambos afectos sean tristezas, la forma en la que se puede corregir el odio no es la misma que la que se puede corregir la vergüenza. Asimismo, aunque muchas tristezas puedan parecernos muy semejantes, hay diferencias notables entre la vergüenza y el pudor, o entre la humildad y el arrepentimiento, etc.

Por eso señalamos aquí que la alegría es buena y la tristeza es mala en “términos generales”, y a continuación se exponen algunas de esas excepciones a esa “regla general” para señalar que esa distinción entre afectos buenos y malos basada únicamente en si éstos son afectos de alegría o de tristeza no es del todo correcta.

¹⁵⁵ “[...] todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza [...]” E3P57Dem; “[...] y, fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario: mostraré, efectivamente, a continuación que los demás surgen de esos tres.”, E3P11S (trad. V. Peña).

¹⁵⁶ “[...] el odio es la tristeza acompañada también de la idea de una causa externa [...]”, E3P30S; “El odio nunca puede ser bueno”, E4P45 (trad. A. Domínguez).

¹⁵⁷ “A saber, llamaremos gloria a la alegría acompañada de la idea de una causa interna, y vergüenza, a la tristeza contraria a ella [...]”, E3P30S; “Tan solo añadido esto: que, como la compasión, así también la vergüenza, aunque no sea virtud, es buena, en cuanto que indica que el hombre ruborizado por la vergüenza siente deseos de vivir honestamente, de la misma manera que también el dolor se dice bueno en la medida en que indica que la parte herida aun no esta podrida.”, E4P58S (trad. A. Domínguez).

3. 3. Algunas excepciones: alegrías malas y tristezas buenas

Empiezo con el que considero el caso paradigmático de la excepción: el placer (*Titillatio*) y el dolor (*Dolor*). Spinoza explica que:

El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría, sea malo.

Demostración: El placer es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que una o alguna de sus partes son afectadas más que las otras [...], y la potencia de este afecto puede ser tan grande que supere a las restantes acciones del cuerpo [...], se aferre pertinazmente a él e impida de esta suerte que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras, y así, [...] puede ser malo. Por su parte, el dolor, que es, por el contrario, una tristeza, *no puede ser bueno, considerado en sí solo* [...]. Pero como su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra [...] podemos, entonces, concebir infinitos grados y modalidades en la fuerza de este afecto [...]; y, de esta suerte, *podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso*, y provocar en esa medida [...] que el cuerpo no se vuelva menos apto, y, por tanto, *en esa medida será bueno*. (E4P43 y su Dem, cursivas más)

Ya que Spinoza define al placer como un aumento de potencia referido a una o varias partes del cuerpo que prevalece(n) sobre las demás, es *frecuente* que los distintos placeres no conduzcan a la utilidad y la conservación del cuerpo humano, considerado como un todo. Esto es así, nos explica Spinoza, porque con el aumento de potencia local que es el placer sucede que una parte del cuerpo es “robustecida” o “potenciada” más que todas las demás y sin tomarlas en cuenta; de manera que esta parte del cuerpo, así como la misma mente, se esforzará por conservar ese estado de aumento de potencia, que podría llegar a un grado tal que impida que las demás partes del cuerpo cumplan con sus funciones.¹⁵⁸

Por ejemplo, el placer de consumir bebidas alcohólicas podríamos decir que el paladar y otras partes del cuerpo se “alegran”, pero eso no implica que todas las demás partes del

¹⁵⁸ “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 tienen en cuenta la utilidad del hombre entero”, E4P60. Véase también su Dem.

cuerpo sean también “potenciadas”, y si este placer se vuelve excesivo puede dañar a los demás órganos del cuerpo, así como la salud integral del cuerpo.

Además, nos dice Spinoza que los placeres pueden volverse tan persistentes que supere a las demás acciones o funciones del cuerpo humano, y de esta manera, lo vuelvan menos apto o terminen por arruinarlo por completo. Así, siguiendo con el mismo ejemplo, el placer de consumir bebidas alcohólicas no es de por sí malo, pero si no es moderado por la razón y se vuelve excesivo, causando que el cuerpo entero sea menos apto (enfermedades en diferentes órganos del cuerpo, por ejemplo; o modificaciones en la relación de movimiento y reposo del cuerpo), *entonces y sólo entonces* puede considerarse como un “placer malo”.

Por si esto fuera poco, dice Spinoza que este tipo de ‘alegrías locales’ que son los placeres, que no ven por la utilidad o la conservación del hombre entero, pueden “aferrarse pertinazmente” o “sujetar a un hombre” de forma que no le permita considerar más que un sólo y único objeto constantemente (a saber, el objeto de su placer), y que, por lo mismo, lo inclinen a juzgar como *primordial* lo que *en el presente* es agradable, sin poder considerar con tranquilidad las cosas futuras.

Recordemos, lo que ya señalamos al respecto, tales placeres no sólo no conducen a la verdadera utilidad humana sino que pueden impedir al hombre disfrutar de su verdadero Sumo Bien. El hombre que es dominado por los placeres es un hombre esclavo, no libre.

Ahora, ‘lo ideal’ sería que el hombre no tuviera excesos de placer, sino que, atendiendo a los preceptos de la razón [*rationis dictamina*], disponga y disfrute de las cosas de una forma moderada sin que esto le ocasione perjuicio alguno. Pero ya que esto no sucede generalmente, y ya que el hombre no tiene un poder absoluto para determinarse a sí mismo por medio de su razón, sucede que el hombre es generalmente arrastrado por sus placeres. podemos concebir dolores “de tal grado y modalidad” que puedan resultar útiles para reprimir los excesos de placer y así impedir que el cuerpo entero sea estropeado, y *sólo en esa medida el dolor puede ser bueno*.

Quiero enfatizar que Spinoza no afirma que cualquier placer sea malo y haya que reprimirlo, sino únicamente los que ya se han vuelto excesivos y dañinos para la salud o el funcionamiento total del cuerpo; tampoco está defendiendo que el dolor por sí mismo sea bueno o útil, sólo es bueno de forma *indirecta* y en la medida en que permite reprimir los excesos de placer, es decir, los “placeres malos”.

En efecto, que el dolor pueda resultar *bueno*/útil se trata de tan sólo de *una posibilidad*. En todo caso, parece que Spinoza sólo admitiría una función positiva *exclusiva* del dolor: el poder reprimir los excesos de placer y nada más. Me parece que esta ‘restricción’ queda claramente estipulada cuando afirma que el dolor sólo puede ser bueno “*en la medida que el placer, que es una alegría, sea malo*”, es decir, en la medida en que se oponga a alguna alegría excesiva (placer) y pueda reprimirla.

Quizá Spinoza quería evitar la justificación de prácticas ‘ascéticas’ con las que parece ser que él estaba en desacuerdo, o admitir que “el fin justifica los medios” (aunque sea el ‘fin último’ o el conocimiento de Dios). Así, no podría decirse que Spinoza admita que el dolor puede ser bueno porque permita ‘ascender en la escala del conocimiento’, ‘acceder al conocimiento de Dios’, ‘fomentar virtudes’ o porque sea un medio ‘eficiente’ para alcanzar ‘bienes mayores’¹⁵⁹.

De manera que, el placer, al ser una clase de alegría, es directamente bueno; mientras que dolor, al ser una clase de tristeza, es directamente malo. Con todo, el placer puede tener exceso y así ser “indirectamente” malo, pero el dolor “no puede ser bueno, considerado en sí sólo” o de forma “directa”, sino solo “*en la medida que el placer sea malo*”.

En contraste, el regocijo afecta a todas las partes del cuerpo por igual, de manera que no puede tener exceso y por eso es siempre bueno. Mientras que la melancolía, que también afecta a todas las partes del cuerpo por igual, nunca puede ser buena. Vemos, pues, que entre el dolor y la melancolía hay grandes diferencias, si bien, ambos afectos son referidos a la misma tristeza o consisten en disminución de potencia. Así, mientras una clase de tristeza que es el dolor puede ser bueno, la melancolía de ninguna manera puede ser buena.

Finalmente, de una manera más limitada, Spinoza también admite que algunas tristezas, aunque no son virtudes humanas, tienen la *posibilidad* de ser buenas o útiles, por ejemplo: el miedo, la esperanza, la vergüenza, el pudor, la piedad, la compasión, la conmiseración o la misericordia.

¹⁵⁹ Encuentro muy difícil justificar que para Spinoza el dolor pueda ser bueno desde otro punto de vista. Uno puede estar de acuerdo o no, pero que expresa explícitamente en E4P43 es que “el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría, sea malo”, o sea, en la medida en que ese dolor puede reprimir un placer malo. En este punto no concuerdo con la postura de Marcos Ferreira de Paula, si bien bastante interesante, en “Um lugar para a tristeza”, ALEGRIA E FELICIDADE. A experiência do processo liberador em Espinosa, pp. 71-100. Claro que podemos considerar al dolor útil para otras cosas que pueden ser “bienes mayores” como la educación, la disciplina (deportiva, por ejemplo), e incluso en tratamientos médicos/quirúrgicos, pero no parece que Spinoza estuviera considerando esos casos específicamente en E4P43.

En una clasificación más profunda, pero no exhaustiva, de los afectos pasivos destacamos:

- 1) La alegría es directamente buena, pero puede ser indirectamente mala (en cuanto se refiera a una pasión excesiva). Por ejemplo: la lujuria, la gula, la embriaguez, la ambición o la avaricia; asimismo la soberbia, la sobreestimación o la irrisión.
- 2) La tristeza es directamente mala.
- 3) Un tipo de alegría (referida a la totalidad del cuerpo humano) nunca puede ser mala ni tener exceso, sino que siempre es buena: el regocijo.
- 4) Un tipo de tristeza (referido a la totalidad del cuerpo humano) nunca puede ser buena, sino que siempre es mala: la melancolía (E4P42).
- 5) Un tipo de alegría (referida sólo a una o algunas partes del cuerpo humano) puede ser indirectamente mala, en la medida que se vuelva un exceso: el placer.
- 6) Un tipo de tristeza (referida sólo a una o algunas partes del cuerpo humano) puede ser indirectamente buena, en la medida que permita reprimir los excesos del placer: el dolor.
- 7) Tres afectos derivados de la tristeza *nunca* pueden ser buenos, sino que son siempre malos: el odio, la sobreestimación y el menosprecio (E4P48; E5P45).
- 8) Dos afectos derivados de la tristeza pueden ser buenos, pero sólo en la medida en que permitan reprimir excesos de alegría: miedo y esperanza (E4P47).
- 9) Dos afectos derivados de tristeza no son virtudes, pero pueden resultar “más útiles que dañinos” en términos políticos: la humildad y el arrepentimiento. (E4P54S), recuérdese, además, el último dictamen de la razón (v)).
- 10) Spinoza también apunta que la vergüenza puede ser buena, aunque no sea una virtud:

[...] Lo que debe decirse de la vergüenza se colige fácilmente de lo que hemos dicho de la misericordia y el arrepentimiento. Añado sólo que, como la conmiseración, así también la vergüenza, *aunque no sea una virtud, es buena en la medida en que revela, en el hombre que está penetrado de ella, un deseo de vivir honrosamente*, así como el dolor, que se dice bueno en cuanto revela que la parte dañada no está aún podrida. Por ello, *aunque el hombre que se avergüenza de algo que ha hecho esté, en realidad triste, es con todo, más perfecto que el desvergonzado*, que no tiene deseo alguno de vivir honrosamente. [...] (E4P58S, cursivas mías)

CAPÍTULO III. La diferencia entre una ética y una sátira

1. El propósito principal de Spinoza en la *Ética*

Ya que aclaramos nuestro objeto de estudio –los “malos afectos” en la *Ética*–, procedemos ahora a mostrar la postura de Spinoza frente a ellos en su obra. Para ello resulta útil tener una panorámica de la misma *Ética* y el propósito que Spinoza se planteó al escribirla.

Pues bien, como ya se ha destacado, una de las principales características de la *Ética*, reconocida como la obra cumbre de Spinoza, es la constante crítica que el filósofo sefardí hace a las ideas que considera predominantes en su tiempo. Debido a esa insistente oposición –tanto a planteamientos tradicionales de la filosofía, como a doctrinas ortodoxas del judaísmo y el cristianismo– Spinoza fue considerado “hereje e impío” por sus contemporáneos.¹⁶⁰

Sin embargo, para Spinoza, muchas de esas ideas predominantes y tradicionales son más bien *prejuicios*, falsas creencias que surgen de la ignorancia, ficciones humanas que se forman de la imaginación y que se confunden erróneamente con el entendimiento.¹⁶¹ Entre

¹⁶⁰Es bien conocido el furioso decreto de excomunión (*hérem*) que Spinoza recibió por parte de la comunidad judía de Ámsterdam, que lo acusaba por sus “horrendas herejías”. *Vide* intr. de A. Domínguez al TTP, p. 16; e intr. de V. Peña a la *Ética*, p. 15. Según Yovel, Spinoza fue considerado hereje –no sólo por las religiones establecidas, sino también por la tradición filosófica aceptada del momento– por las ideas contenidas en su *Ética*, aunque estaba todavía en manuscrito: “About four years after his excommunication, the first part of Spinoza's most important work, the *Ethics*, which contains the essence of his pantheism, already existed in manuscript form. With these ideas Spinoza distanced himself from both Judaism and Christianity, and even from the accepted philosophical tradition; he was a heretic not only from the point of view of the established religions, but also from the point of view of the freethinkers and from the several varieties of philosophic deism they were espousing at the time.”, *Spinoza and other Heretics*, p. 5. Cf. también E1Ap, ahí Spinoza reconoce que es considerado “*hereje e impío* [...] por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses” (cursivas mías).

¹⁶¹ Los prejuicios son, básicamente, *modos de imaginar* o *ficciones humanas* que los ignorantes consideran como “principales atributos de las cosas”. Spinoza dice que todos los prejuicios que quiere indicar dependen solamente de uno: el creer que Dios actúa, como los hombres, “por razón de un fin”. Este prejuicio surge, en primer lugar, de la *ignorancia* de los hombres respecto a las causas de las cosas –lo que los lleva a ignorar la misma naturaleza de las cosas y su propia naturaleza humana. En segundo lugar, ese prejuicio se forma por *no saber distinguir entre la imaginación y el entendimiento*, pues los ignorantes sólo se imaginan las cosas, pero no las entienden. Spinoza dice: “Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento”, (*id.*; cf. también E1P8S2; Ep37). Spinoza plantea algo muy similar en el TIE al explicar cómo pueden formarse las ficciones humanas: 1) *a partir de la ignorancia*: “cuanto menos conoce la mente y, sin embargo, más cosas percibe, tanta mayor capacidad tiene de figurarse algo” (TIE§58); y 2) *al confundir la imaginación con el entendimiento*: “[...] también resulta evidente con cuánta facilidad pueden caer en grandes errores quienes no han distinguido cuidadosamente entre la imaginación y el acto del entendimiento.” (TIE§87; *vid.* § 74 *et. seq.*).

esas ideas a las que Spinoza se opuso –y por lo cual también fue acusado de “ateo”¹⁶²– se pueden destacar: la creencia de que Dios es trascendente, totalmente incorpóreo y tiene características antropomorfas; así como que el alma o la mente es distinta al cuerpo.¹⁶³

Al reconocerse contrario a las doctrinas e ideas predominantes de su tiempo, uno de los propósitos que Spinoza plantea desde la primera parte de su *Ética* es su intención de *remover los prejuicios de sus lectores*¹⁶⁴, pues considera que son *grandes obstáculos* para la correcta comprensión de sus demostraciones, así como para la ciencia.¹⁶⁵ En palabras de Spinoza, esos “no pocos prejuicios” impiden “en el más alto grado [...] que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado”¹⁶⁶. Por lo que se propone, desde el principio de su *Ética*, exponer esos prejuicios al “examen de la razón”.

Ahora, si bien este propósito juega un papel fundamental en su *Ética* de modo que puede considerarse su punto de partida –e incluso su “piedra angular”¹⁶⁷ –, se trata tan sólo de un propósito menor en comparación a su *propósito filosófico principal*, que, tal como el mismo Spinoza lo plantea en su *Ética*, consiste en: *conocer la naturaleza de la mente humana y mostrar cómo puede alcanzar su libertad o suprema felicidad*.¹⁶⁸

¹⁶² “Spinoza tenía fama de ateo, primero entre los judíos, después entre los católicos españoles, y, en el momento en que se puso a redactar su obra, entre los calvinistas”; “«ateo, es decir, un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república»”, V. Peña, intr. al TTP, p. 17.

¹⁶³ Se dice que las herejías por las que fue acusado Spinoza fueron tres: que Dios es corpóreo, que los ángeles no existen y que el alma es idéntica a la vida. Estas herejías implican la negación de varias creencias tradicionales, entre ellas: la existencia de un Dios inmaterial distinto (o separado) del mundo material, de seres espirituales distintos a los seres materiales y de un alma distinta al cuerpo. Cf. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, p. 34.

¹⁶⁴ Éste es, además, un motivo constante en su obra filosófica. La redacción del TTP fue motivada, en primer lugar, por eso mismo, según Spinoza lo expresa en la Ep30 (166): “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 [...]”. Cf. también TTP8§1 (118).

¹⁶⁵ “*magnum scientiae obstaculum*”, E1P33S2, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1200 (75).

¹⁶⁶ E1Ap.

¹⁶⁷ Tomo la expresión “piedra angular” de Rumbold, que, en su art. “Spinoza’s genealogical critique of his contemporaries’ axiology”, la utiliza así: “[...] it is equally clear that Spinoza makes that refutation the *cornerstone* and starting premise of his entire ethical project.”, p.14. Al respecto también afirma: “Indeed, Spinoza’s critique of his contemporaries’ theory of value in the Appendix and the Preface *ultimately plays a foundational role* in his own metaethical thought.”, p. 2, (cursivas mías en ambas citas).

¹⁶⁸ Spinoza lo plantea así en E2Init: “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios [...] Pero no las explicaré todas, [...] sino *sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento de la mente humana y de su suprema felicidad*”; y casi al final de su *Ética* (en E5Pref), reafirma ese propósito principal: “Paso, *por fin*, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de *la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella*. En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, *qué es la libertad de la mente, o sea, la felicidad* [...]”, (cursivas mías en ambas citas). Libertad y felicidad son, así, equivalentes.

Así pues, Spinoza se propone en su *Ética* obtener un conocimiento –completamente libre de prejuicios– de la naturaleza de la mente humana, así como de la naturaleza y la fuerza de los afectos¹⁶⁹ con el *propósito principal* de determinar lo que puede hacer la mente para liberarse de su servidumbre¹⁷⁰ y así alcanzar su más grande felicidad. En efecto, según él mismo Spinoza lo plantea, a la *Ética* le corresponde determinar “los medios y la forma de vida” para alcanzar nuestro sumo bien, beatitud o suprema felicidad, que consiste en el conocimiento y el amor a Dios, y que es, en sus palabras, “el fin y la meta última de todas las acciones humanas”¹⁷¹.

También aquí sigo a Rumbold, que reconoce dos proyectos fundamentales en la *Ética*: un “*proyecto práctico*”, que consiste en, precisamente, remover los prejuicios de la mente de sus lectores y “enmendar el intelecto de sus contemporáneos”; y un “*proyecto filosófico más amplio*” que consiste en “revelarnos nuestra más grande bienaventuranza [blessedness]” (traducción y cursivas mías), cf. *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁹ “*Affectuum naturam, & vires, & quid contra Mens in iisdem moderandis possit*”, E3Pref, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1314 (137).

¹⁷⁰ “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 hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.”, E4Pref.

¹⁷¹ Cf. TTP4§1 (60/19-31). Sobre el *bien supremo* entendido como el goce de la “perfección humana” y el fin último al que deben dirigirse todas las ciencias, cfr. también TIE §§13-16. Véase cap. 2, p. ____

2. *Democritus ridebat et Heraclitus flebat:*

dos actitudes de la filosofía frente a la vida

A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír, ni a llorar,
sino más bien a filosofar y observar mejor la naturaleza humana.

Ep30 (166)

Ahora bien, en esta investigación queremos señalar la postura de Spinoza frente a los “malos afectos”, y destacar que el mismo Spinoza distingue su *Ética* de cierta “tradición filosófica moral”, porque en su obra se propone –mediante el método correcto– obtener un conocimiento verdadero de la naturaleza humana y de los afectos, un conocimiento objetivo, que esté libre de prejuicios, así como de *actitudes inapropiadas para la filosofía*.

Spinoza señala esa *diferencia crucial* en una carta que envía como respuesta a Henry Oldenburg en 1665, cuando interrumpió la redacción de la *Ética* –que llegaba al final de lo que era la Tercera Parte–,¹⁷² y que se encuentra resumida en el epígrafe anterior. Sin embargo, para poder comprender bien esa respuesta es necesario revisar primero la carta anterior que Oldenburg envió para Spinoza (Ep29).

Pues bien, en tal carta Oldenburg expresa su desánimo por la situación que se vive en Inglaterra, calificándola como una “época de peligros”. Se ven afectados por la peste que “impide casi toda comunicación” y, sobre todo, por “la horrible guerra”, que, en sus propias palabras, “trae una *Ilíada* de males y extermina del mundo toda humanidad”.¹⁷³ Además, Oldenburg afirma que la valentía que los hombres demuestran en la guerra es salvaje, propia de las bestias, pero no humana.¹⁷⁴

¹⁷² Lo sabemos por la misma correspondencia, cf. Ep28 (163) y Ep30 (166). Dice A. Domínguez al respecto: “Pues sabemos, [...] que en 1665 interrumpió la *Ética*, que llegaba a la que entonces era la proposición 80 de la tercera parte, para entregarse a la redacción del *Tratado Teológico-político*”, en su intr. al TP, p. 9.

¹⁷³ Todas las citas textuales de este párrafo corresponden a Ep29 (165-166); de Henry Oldenburg a B. de S.

¹⁷⁴ “*ferina est, non humana*”, Ep29, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1978 (166).

Sangiacomo traduce esa oración así: “è degna di bestie, non di uomini”, *ibid.*, p. 1979.

Y, aunque por un momento manifiesta cierta esperanza en la razón humana –pues afirma que “si los hombres actuaran bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista”–, termina expresando de forma resignada: “Mas ¿para qué quejarme? Habrá vicios mientras haya hombres;¹⁷⁵ pero tampoco aquellos serán perpetuos, y la intervención de los mejores los lenifica”.

De sus palabras podemos percibir, primeramente, el *pesar* de Oldenburg frente a la guerra, que “extermina toda humanidad”: los hombres se masacran entre sí, y se comportan como bestias. Podemos percibir también cierta *resignación*: ¿para qué quejarse, si los vicios existirán mientras existan los hombres? Sugiriendo que, de cierta manera, los vicios existen de forma necesaria en la condición humana. Con todo, al mismo tiempo se puede percibir cierto atisbo de *esperanza*: pues si los hombres actuaran “bajo la guía de la razón”, no se comportarían de esa forma tan atroz; además, los vicios no permanecerán para siempre, pues pueden ser mitigados, por “la intervención de los mejores”.

En definitiva, es una situación dura para Inglaterra, tanto por la peste como por la guerra. Son tiempos de gran violencia, destrucción y muerte, que, sin duda alguna, pueden inducir a la confusión, al miedo o a la desesperación hasta a los hombres más inteligentes y sensatos. Frente esa *perplejidad* que manifiesta Oldenburg en su carta –oscilando entre el pesar, la resignación y la esperanza– ante tal “espectáculo” y los comportamientos “bestiales” de los hombres, es que Spinoza plantea su postura, esa *diferencia crucial* que quiero destacar.

Al responder a las inquietudes de Oldenburg, Spinoza afirma en su carta: “Si aquél célebre burlón viviera en nuestros tiempos, realmente moriría de risa” (Ep30 (166)); una alusión que, a primera vista, puede parecer «fuera de lugar» e irrelevante, pero que, todo lo contrario, está “perfectamente escogida”¹⁷⁶ para su planteamiento posterior.

¹⁷⁵ “*Vitia erunt, donec homines*”, *ibid.*, p. 1978, (165). Es notable que Spinoza utilice una variación de esa misma sentencia en su *Tratado Político*: “*vitia fore, donec homines*”, TP1§2, *ibid.*, p. 1630 (274). Según la nota 9 de A. Domínguez al TP (p.83), Spinoza la tomó originalmente de Tácito, *Historias*, IV, 80, 2.

¹⁷⁶ La expresión es de J. Espinosa, quien afirma que a partir de la Ep30 Spinoza evidencia una “toma de posición frente a una cierta idea de la filosofía y una nueva visión frente al ejercicio del filosofar” –en “Spinoza 1665: la filosofía y el filosofar”, p. 35– distinguiendo así entre «filosofía» y «filosofar», pues “Su filosofía de *antes*, condenaba y enjuiciaba a los hombres; su filosofar, en ese septiembre de 1665, aspira a vivir en la tranquilidad que otorga el comprender la necesidad de las pasiones, las que sean.”, *ibid.*, p. 59. Si bien coincido con J. Espinosa en el hecho de que la alusión a Demócrito en la Ep30 está “perfectamente escogida”, yo propongo aquí, en cambio, que a partir de tal alusión se puede plantear la distinción entre una ética y una sátira, distinción que -cabe destacar- es propia de Spinoza (Cf. TP1§1). Pues, en todo caso, Spinoza reconoce su distanciamiento con una tradición filosófica que ridiculiza y se lamenta de la vida humana (lo que ella llama «filosofía») y plantea que lo más propio de la actividad filosófica es conocer y vivir para la verdad (lo que llama «filosofar»).

Sabemos que con la expresión “aquél célebre burlón”¹⁷⁷ Spinoza se refiere a Demócrito de Abdera, filósofo que desde la antigüedad tenía la fama de reír de todo. Así, lo que Spinoza responde, antes de plantear su postura al respecto, es que si Demócrito viviera en sus tiempos –en esa “época de peligros”, como la calificó Oldenburg en su carta– lo más seguro es que “se moriría de la risa”.

Podríamos dejar esta alusión de lado y considerarla una simple broma irrelevante que Spinoza mencionó sólo por acaso, pero enseguida añade: “A mí, empero, esas turbas no me incitan *ni a reír, ni a llorar* [...]”¹⁷⁸, con lo que contrasta la *risa* y el *llanto*, para distanciarse de ambas. Así, la actitud de Spinoza ante esas “turbas” de la guerra y la peste, no es de *burla*, como habría hecho Demócrito que –desde su punto de vista– se reiría tanto, hasta llegar a “morirse de la risa”. Pero afirma, inmediatamente, que tampoco es de *llanto*...

Mas ¿por qué Spinoza contrapone la *risa* y el *llanto* después de aludir a Demócrito? Según Andrea Sangiacomo esa alusión que Spinoza hace a Demócrito probablemente está mediada por Séneca.¹⁷⁹ Y, efectivamente, en dos de sus tratados, *Sobre la ira* y *De la tranquilidad del ánimo*, podemos identificar ese mismo contraste –entre la risa y el llanto– al hacer referencia a Demócrito. Pero en estos casos, Séneca se refiere también a Heráclito, con lo cual es todavía más evidente ese contraste:

Heráclito, cada vez que salía y veía a su alrededor tantos que vivían mal, es más, morían mal, lloraba, se compadecía de todos los que le salían al paso alegres y felices, con espíritu amable, pero demasiado débil. Demócrito, por el contrario, cuentan que nunca estuvo en público sin una sonrisa; a tal punto no le parecía serio nada de lo que se hace serio. [...] Hay o que reírse de todo o lamentarse de todo.¹⁸⁰

[...] Porque éste siempre que salía en público, lloraba; aquél reía; todo cuanto hacemos, al uno le parecían desgracias, al otro, necedades.¹⁸¹

Al contraponer a estos filósofos, Demócrito de Abdera y Heráclito de Éfeso, Séneca indicó dos posibles modos de estar en el mundo, representados por dos grandes sabios de la filosofía

¹⁷⁷ “*celebris ille irrisor*”, Ep30, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1980, (166). Cf. nota 211 de Domínguez, *loc. cit.*

¹⁷⁸ Ep30 (166). “[...] *nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum* [...]” [“ni a la risa, ni a las lágrimas”], *idem*, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1982 (166).

¹⁷⁹ En su nota 69 a la Ep30 Sangiacomo dice: “Il riferimento è a Democrito, che aveva fama di irridere le stoltezze umane, mediato probabilmente da Seneca, *De Tranquillitate animi*, XV, 2-5.”, *op. cit.*, p. 2216.

¹⁸⁰ Séneca, *Sobre la ira*, II, 10, 5. Traducción de J. Mariné Isidro, Gredos, 2008.

¹⁸¹ Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, XV, 2. Traducción de J. M. Gallegos Rocafull, UNAM, 1991.

griega: “Hay o que reírse de todo o lamentarse de todo”. Son dos actitudes completamente antagónicas frente a la misma vida humana: por un lado, *la actitud burlona* de Demócrito, que reía sin parar porque las acciones de los hombres le parecían tonterías ridículas, necedades o absurdos; por otro lado, *la actitud llorona* de Heráclito, que se lamentaba y echaba lágrimas, porque a él le parecían desgracias miserables, lamentables o tristes.

Pero, aunque Séneca indica en un primer momento que es mejor imitar a Demócrito, pues “es más humano mofarse de la vida que llorarla”¹⁸², al final concluye que ninguna de las dos actitudes es del todo adecuada, pues el hombre sabio soporta todo serenamente y considera de forma apacible los asuntos públicos y los vicios humanos “sin caer *ni en la risa ni en las lágrimas*”; una expresión bastante similar a la que usa Spinoza en su carta.¹⁸³

Sin embargo, cabe destacar aquí que esa asociación y contraste entre ambos filósofos («*Democritus ridebat et Heraclitus flebat*») no es exclusiva de Séneca, pues existen otras referencias en la literatura latina a ella y, además, su repercusión es tal que excede los ámbitos de la literatura y la filosofía antigua, ofreciéndonos hasta la actualidad “dos máscaras clásicas de la risa y el llanto”¹⁸⁴ en diferentes manifestaciones de la cultura occidental.

Por tanto, es evidente que Spinoza conocía esa asociación entre ambos filósofos y sus actitudes antagónicas frente a la vida –asociación habitual desde la antigüedad. Por lo mismo, cuando Spinoza alude a Demócrito y su actitud burlona, e inmediatamente contrapone la risa y el llanto, es inevitable que asociemos “aquél célebre burlón” a su reconocida contraparte: Heráclito, “el filósofo llorón”. De modo que, esa alusión no es sólo una ocurrencia chistosa e irrelevante, pues a partir de ella Spinoza puede distanciarse también de esa tradición que proponía dos posibles actitudes frente a la vida humana, y plantear su propia postura.

¹⁸² Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, XV, 2. Traducción de J. M. Gallegos Rocafull, UNAM, 1991.

¹⁸³ “*nec in risum nec in lacrimas excidentem*”*, cf. *nota supra 178* *Seneca, *De Tranquilitate animi*, XV, 5, consultado en Perseus: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:stoa0255.stoa013.perseus-lat1:9.15>.

¹⁸⁴ M. Insúa, “Risa y burla [*sic*] en Heráclito y Demócrito de nuestro siglo de Antonio López de Vega”, p. 259. En efecto, las representaciones del «*Democritus ridebat et Heraclitus flebat*» son numerosas y tienen una amplia repercusión en la cultura occidental, que se mantiene viva hasta la actualidad. Tal asociación y contraste entre ambos filósofos no se encuentra solamente en la Antigüedad grecolatina –en las *Sátiras* de Juvenal, las *Epístolas* de Horacio, o la *Epístola a Damageto* del Pseudo Hipócrates, por ejemplo– sino que también es retomada por humanistas del Renacimiento y por intelectuales de la Ilustración –Montaigne con su ensayo *De Demócrito y Heráclito*, por ejemplo. Además, su repercusión se extiende hacia otros ámbitos de la cultura, en la pintura tenemos también representaciones de ambos filósofos en Bramante, Rubens, Velázquez, Ribera, etc. Cf. *idem*.

3. “Ni a la risa ni al llanto, sino más bien a filosofar”¹⁸⁵

Con este cuadro se puede completar ahora la postura de Spinoza frente al “espectáculo” de la guerra y la perplejidad que Oldenburg manifiesta en su carta. En una época de “turbas” y guerra es fácil caer en cualquiera de los dos extremos: o echarse a reír y burlarse de las acciones de los hombres, juzgándolas como “necedades ridículas”; o echarse a llorar y lamentarse por esas mismas acciones, pero por juzgarlas como “desgracias miserables”.

Spinoza contrapone ambas actitudes para en seguida distanciarse: no considera aceptable la *risa burlona* de Demócrito, pero tampoco las *lágrimas quejumbrosas* de Heráclito; pues, en definitiva, ninguna de esas actitudes es propia de la actividad filosófica o del “filosofar”. De ahí su respuesta: “A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír, ni a llorar, *sino más bien a filosofar* y observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella [...]”¹⁸⁶. Spinoza manifiesta, así, que una situación que puede parecer lamentable o risible para cualquiera, a él no lo inducen ni a burlarse ni a quejarse de los comportamientos de los hombres (esto es, a *juzgar* sus acciones ni como dignas de risa o “ridículas”, ni a juzgarlas como dignas del llanto o “lamentables”), sino a sólo *filosofar* y a *observar mejor la naturaleza humana*.

Ésta será, precisamente, la tarea de la *Ética* frente a la “sátira”, que también se burla y se lamenta, a su manera, del comportamiento humano. En efecto, Spinoza manifiesta su desacuerdo con una tradición en la filosofía que, al escribir sobre los afectos y la naturaleza humana, fue propensa a la burla, al lamento y al desprecio. Pues él consideraba que al filósofo no le corresponde burlarse o quejarse de la naturaleza humana, sino, precisamente, *filosofar* y *observar mejor*. Asimismo, la finalidad de la *Ética* no es ridiculizar ni lamentarse de las acciones de los hombres, sino *conocer* y *entender* la naturaleza de los afectos, y la misma naturaleza humana, mediante el “orden debido *al filosofar*”¹⁸⁷. La mente filosófica que es capaz de *observar*, *sin juzgar*, puede también *entender* por qué los hombres actúan de esa manera, *conocer* cuáles son las causas que los llevan a tener esos comportamientos.

¹⁸⁵ “*nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum [...]*”, Ep30, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1982 (166). Sangiacomo traduce “né al riso né al pianto, ma piuttosto a filosofare [...]”, *ibid.*, p. 1983.

¹⁸⁶ Ep30 (166), cursivas mías.

¹⁸⁷ E2P10D2.

4. Otras actitudes inapropiadas para la filosofía

Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas,
detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos
cuanto puedan una vida inculta y agreste,
despreciando a los hombres y admirando a las bestias [...]

E4P35S

Ya se va mostrando esa *diferencia* que Spinoza reconoce en su *Ética*, frente a lo que –desde su punto de vista– escribieron sus contemporáneos y “la mayoría”¹⁸⁸ que lo precedió con respecto a los afectos y el comportamiento humano. Pues, según Spinoza, *la mayoría de los filósofos falló en su pretensión de escribir una ética* y, aunque no faltaron “hombres muy eminentes”¹⁸⁹ que se dedicaron a escribir sobre la “recta conducta” y dejaron “a los mortales consejos llenos de prudencia”, nadie logró determinar “la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede la mente, por su parte, para moderarlos”. Incluso “el celeberrimo Descartes” lo intentó en vano, pues no mostró “nada más que la agudeza de su gran genio”.

Pero ¿cuál es, entonces, el motivo del fracaso de los proyectos éticos anteriores, según Spinoza? Uno de los principales motivos es, precisamente, las *actitudes* que han caracterizado a filósofos como Demócrito y Heráclito, actitudes que, en realidad, son

¹⁸⁸ Spinoza utiliza la palabra latina “*plerique*” en E3Pref [consultado en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1314 (137)]; con la cual se refiere a “muchísimos”, “la gran parte”, “los más” (según la entrada del *Lewis and Short's Latin-English Lexicon* (1879) s. v. “*plērusque, rāque, rumque*” que dice así: “adj. a strengthened form from *plerus*: very many, a very great part, the most”, consultado en: <https://logeion.uchicago.edu/plerusque>). Pero ¿quiénes son esa “mayoría”, esos “hombres muy eminentes” (*virī praestantissimi*) a los que Spinoza se refiere? Además del “celeberrimo Descartes”, Spinoza se refiere también a “los estoicos” (v.g. E5Pref; TIE§74). En la Ep56(261) se distancia de forma a explícita de algunos que son considerados “filósofos muy eminentes” para la tradición, cuando dice: “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí”. En el TP es obvio que se refiere a Tomás Moro al referirse a su “Utopía”, y parece también referirse a San Agustín y/o a Santo Tomás (cf., TP1§1; nota 4, 6 y 28 de A. Domínguez). Sin embargo, ya que esta investigación no es histórica, sino *doxográfica*, no es necesario determinar quiénes eran *exactamente* esa mayoría frente a los que se posiciona Spinoza, basta con recalcar las diferencias que él mismo reconoce en su obra con respecto a sus contemporáneos y antecesores, y las características que éstos tienen en común como «tradición» o como «perfiles de filósofos».

¹⁸⁹ Todas las citas textuales de este párrafo, indicadas entre comillas, pertenecen a E3Pref.

inapropiadas para la actividad filosófica e impiden el verdadero conocimiento. Así lo expresa en la introducción a su *Tratado Político*, donde explica por qué la mayoría de los filósofos al pretender escribir “una ética” escribieron en su lugar “una sátira”:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso, suelen *reírse* o *quejarse* de ellos, *criticarlos* o (quienes quieren parecer más santos) *detestarlos*. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a *alabar*, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a *vituperar* con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podía ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. (TPI§1, cursivas mías)

Además de la actitud burlona que se *ríe* (o ridiculiza) y de la actitud llorona que se *queja* (o se lamenta),¹⁹⁰ Spinoza añade aquí la *actitud crítica*, y la *actitud santurróna*¹⁹¹ que *detesta* los afectos humanos. Así como la *actitud altiva* de algunos filósofos –los que “creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría” o los que se enaltecen sobre los demás simples “mortales”¹⁹²– que *alaban elocuentemente* una naturaleza humana que no existe – más que en “el siglo dorado de los poetas” o en las “fábulas” y “quimeras” que son producto de su imaginación– y que, al mismo tiempo, *vituperan con sus dichos* a la naturaleza humana que realmente existe – tal como la podemos observar en la experiencia cotidiana.¹⁹³

¹⁹⁰ Spinoza escribe: “[...] *quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent*”, consultado en *idem, Spinoza, Tutte le opere*, p. 1630 (273). Nótese que utiliza los mismos verbos que en la Ep30, “*ridere*” y “*flore*”. Además, en E3Pref los vuelve a utilizar, cf. *nota infra 57*.

¹⁹¹ “Gazmoño, hipócrita que aparenta ser devoto”, segunda definición del Diccionario de la RAE, s.v. “Santurrón, na” (consultado en línea: <https://dle.rae.es/santurrón>).

¹⁹² Spinoza parece referirse también aquí a esos “hombres muy eminentes, (a cuya labor y celo confesamos deber mucho)” y que dejaron a los “mortales” sus “consejos llenos de prudencia”, de los que habla en E3Pref. Pues, como también dice Spinoza: “[...] se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia de la mente humana”, (cf. *idem*). De ahí que la actitud altiva pueda llevar a la *elocuencia* en esos dos sentidos opuestos: para *denigrar o vituperar* la naturaleza humana que realmente existe, y, al mismo tiempo, para *alabar* “de diversas formas” una naturaleza humana que no es real, sino sólo imaginaria.

¹⁹³Cf. TP2§6. A esta postura de Spinoza, que antepone la experiencia y la práctica (*praxis*) sobre la teoría, algunos comentaristas la incluyen en el “Realismo político”. Pues “conocer a los hombres como son y no como nos gustaría que fuesen”, implica reconocer a las pasiones como parte fundamental de la naturaleza humana, así como admitir que la razón no es lo primero ni lo único que motiva las acciones de los hombres y que no es del todo eficaz para conducir a las masas. De modo que, para Spinoza, en política hay que ser realistas antes

Además, al reconocer estas actitudes también es posible identificar otros «perfiles de filósofos» y sus posturas frente a los afectos y la vida humana. Así, al señalar la *actitud santurróna* es claro que Spinoza refiere a los *teólogos* que, con “una apariencia de piedad”¹⁹⁴ o “movidos por una falsa preocupación religiosa”,¹⁹⁵ *detestan* la naturaleza humana, pues consideran a los afectos como *vicios* que los hombres cometen “por su culpa”, o como *pecados* que tuvieron su origen en la caída de Adán.¹⁹⁶

Semejante a éste es el perfil del filósofo *endiosado* que es glorificado por el vulgo¹⁹⁷ y se considera una autoridad eminente por ser “más sabio que los demás”.¹⁹⁸ Este tipo de filósofo se caracteriza por su *actitud altiva*, que lo hace propenso a excluirse de los demás, pero también por su *elocuencia*, para alabar y para vituperar: *alaba* de muchas maneras una naturaleza humana que sólo existe en su imaginación, mientras *vitupera* o *denigra* con sus palabras a la naturaleza humana que existe en realidad.

Podría seguir este análisis e identificar otros «perfiles de filósofos» y sus respectivas actitudes y posturas frente a la vida y los afectos humanos –como los *misántropos* que prefieren excluirse de la sociedad y vivir en el campo porque *desprecian* a los hombres y *adoran* a las bestias;¹⁹⁹ o los *supersticiosos* que “bajo el especioso nombre de religión”²⁰⁰ se

que especulativos, y debe prevalecer lo que se puede llevar a la práctica de forma *efectiva*, en vez de los discursos que sólo se sustentan en teoría, aunque sean estéticamente bellos o creaciones casi poéticas. Para un estudio al respecto, *vide* Fco. Vega, “Spinoza: los fundamentos filosóficos del realismo político”, 2009.

¹⁹⁴ Uno de los «perfiles de filósofo» que más crítica Spinoza es el de los *teólogos*, pues –como ya se mencionó– uno de los principales propósitos de Spinoza en su obra es *remover los prejuicios de la mente de sus lectores*, y la mayoría de esos prejuicios fueron fomentados, precisamente, por los teólogos. En el Prefacio de su *Tratado teológico-político*, Spinoza se refiere a ellos así: “Sé, en efecto, con que pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la *aparición de la piedad*” [TTP Pref§ 4 (12/9), cursivas mías], de ahí la expresión citada.

¹⁹⁵ Como también dice en otro pasaje: E4Cap13, cf. también E4Cap25.

¹⁹⁶ “[...] tampoco los teólogos resuelven esta dificultad, cuando afirman que la causa de tal impotencia [para moderar los afectos] es un vicio de la naturaleza humana o el pecado que tuvo su origen en la caída del primer hombre.” TP2§6 (278/9).

¹⁹⁷ Son “aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses”, E1Ap. Sin embargo, esa “gloria” es más bien una *vanagloria* que, como la define Spinoza, es “un contento de sí mismo sustentado sólo por la opinión del vulgo” y que “es realmente vana, ya que no es nada”, E4P58S. Este perfil es tan parecido al del teólogo, que podría más bien tratarse de «otra cara de la misma moneda», cf. TTP7§1 (97/10).

¹⁹⁸ Cf. TTP3§1 (44/20). Spinoza describe en ese pasaje la *actitud altiva* de los filósofos que erróneamente se consideran los “más sabios” y los “más felices” por tener la “gloria” de ser los únicos que disfrutaban la “verdadera felicidad y beatitud”, excluyéndose de los demás, cuando, en realidad, “quien disfruta de eso, es *envidioso* y *malo*, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera” (*idem*, cursivas mías).

¹⁹⁹ Cf. E4Cap13. Este perfil es semejante al del *teólogo* por su *desprecio* hacia los hombres y por su falsa devoción religiosa, así como al perfil del *filósofo endiosado* por su propensión a excluirse de los demás hombres y porque *desprecia* la naturaleza humana real mientras *adora* la naturaleza fabulosa de los animales. Sin embargo, considero que la peculiaridad de este perfil es su disposición *melancólica*, *vide* epígrafe *supra* p. 6.

²⁰⁰ TTP, Pref (6-7).

dedican a fomentar el miedo y mantener la ignorancia para manipular al vulgo— pero ese tema excede los propósitos y límites de esta investigación.

En cambio, lo que me interesa destacar aquí es que para Spinoza ninguna de esas actitudes es apropiada para un filósofo, ya que —como ya había señalado en la Ep30— a la filosofía no le corresponde ni burlarse ni quejarse (o lamentarse) de los afectos y el comportamiento humano, pues su finalidad es otra muy distinta: *entender*, a través del *conocimiento*, así como *observar mejor* la naturaleza humana. En efecto, así como sucede con los prejuicios, esas actitudes son también para Spinoza *grandes obstáculos* que impiden el verdadero conocimiento,²⁰¹ pues no permiten a los filósofos *conocer* a los hombres tal y *como son en realidad*, sino que los limitan a concebirlos sólo como a ellos les gustaría que fueran o como se *imaginan* que deberían ser.

Pues, es imposible que los filósofos conozcan de verdad a los hombres si desde un principio los rechazan con esas actitudes, si sólo se dedican a negar sus afectos y sus comportamientos con sus burlas, quejas, críticas o desprecios. Si, además, en vez de observar a los hombres tal como son, *hic et nunc*, los filósofos se dedican a imaginar cómo les gustaría que fuesen, creando mundos fantásticos en los que los hombres son seres fabulosos y no existen la impotencia humana para moderar los afectos, ni los conflictos entre los hombres por las pasiones, de ninguna manera conocen ni entienden a los hombres como realmente son, sino que sólo tienen una concepción *ficticia* o *imaginaria* de ellos. Así, tales filósofos, al creer que los hombres tienen la capacidad guiar su vida completamente por la razón, consideran de forma errónea que a los afectos humanos como si fuesen *vicios* que los hombres cometen sólo por su “mala voluntad”.

En efecto, Spinoza insiste en que el adjudicar a los hombres un supuesto “poder absoluto” para guiar su vida “conforme al exclusivo precepto de la razón” es pintar a la naturaleza humana como salida de las fábulas, o soñar con quimeras y utopías,²⁰² pues tal naturaleza humana no existe en ningún lugar más que en la *imaginación* de esos filósofos y de algunos poetas.

²⁰¹ “*verae cognitionis impedimenta [...] ut sunt Odium, Ira, Invidia, Irrisio, Superbia & reliqua hujusmodi*”, E4P73S, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1536 (265). Cf. *supra* p. 2 y nota 6.

²⁰² “[...] quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”, TP1§5 (275/20).

Ya que, si la naturaleza humana fuera realmente así, todos los hombres actuarían de manera consecuente a los preceptos de la razón que sólo atiende a la verdadera utilidad humana, esto es, todos “ordenarían sabiamente su vida”²⁰³ y podrían vivir fácilmente en concordia, sin guerras ni conflictos, por lo que ni siquiera sería necesaria la política para garantizar la seguridad de todos. De ahí la expresión con la cual termina el pasaje citado “allí donde no hacía falta alguna”, pues esos filósofos, al tener esa concepción *ficticia* de la naturaleza humana, han propuesto políticas imposibles de ponerse en práctica de forma efectiva en este mundo, y sólo podrían implementarse en “el país de Utopía” o en “el siglo dorado de los poetas”, o sea, donde ya serían del todo inútiles.

Así, para Spinoza, hay que ser realistas antes que especulativos: es un hecho evidente que la mayoría de los hombres son *arrastrados* por los impulsos de sus placeres y pasiones, antes que atenerse a vivir conforme a los preceptos de la razón²⁰⁴ —y la experiencia brinda innumerables ejemplos para comprobarlo.²⁰⁵

Sin embargo, para Spinoza los afectos no son *vicios*, sino que se dan *necesariamente* en los hombres, ya que la naturaleza humana es profundamente *afectiva y pasional*, de modo que, al experimentar “el máximo acicate de todas las pasiones”²⁰⁶ puede fácilmente ser dominado por ellas. Dicho brevemente, si los hombres no tuvieran afectos ni pasiones, no serían hombres reales, serían como ángeles o seres maravillosos. Los hombres son tal como son, no hay que eludirlo, hay que observarlos, conocerlos y procurar entenderlos exactamente como son.

La burla, el llanto, la crítica, el lamento, el desprecio, la altivez, y todas las demás actitudes que señala Spinoza, comparten esa concepción *ficticia* de los hombres, ya que consideran a los afectos como *vicios* de la naturaleza humana, y creen que es sólo “por su culpa” que los hombres tienen conflictos por sus pasiones. Así, los filósofos burlones juzgan a los afectos como “ridículos” y dignos de risa, los filósofos quejumbrosos como

²⁰³ TP1§6.

²⁰⁴ En palabras de Spinoza: “los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón” y “[...] aquellos deseos que no surgen de la razón no son acciones, sino más bien pasiones humanas”, TP2§5. Sobre el “Realismo político” de Spinoza, *vide nota 45*.

²⁰⁵ Cf. TP1§6. De ahí la sentencia “habrá vicios mientras haya hombres”, cf. *nota 22*. Por eso, para Spinoza los políticos lograron ser más ingeniosos o sagaces que los filósofos, pues “como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartará de la práctica”, TP1§2.

²⁰⁶ TP6§3. Spinoza se refiere a los políticos que son “divinizados” por el vulgo, advierte que dejar la salvación y estabilidad del Estado sólo a su “buena voluntad” es riesgoso, pues también son humanos pasionales y falibles.

“desgracias” y dignos de lamento, los teólogos santurrones juzgan a los afectos como “pecados culposos” y merecedores de todo su desprecio... Pero, en definitiva, para Spinoza ninguno de esos filósofos se dedicó a *conocer* ni a *observar* a los hombres tal como son, ninguno logró explicar o entender la naturaleza de los afectos, pues se dedicaron más bien a reírse, a quejarse, a criticar, a detestar o vituperar la naturaleza humana y sus afectos; o, en su defecto, se dedicaron a alabar y a admirar una naturaleza humana que es ficticia o fabulosa, producto de su imaginación.

5. La *Ética* frente a la “sátira”

Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos.²⁰⁷

E3Pref

Ya identificadas las principales actitudes que Spinoza reconoce como inapropiadas para la actividad filosófica debido a su afinidad con los prejuicios, sólo falta explicitar *la diferencia entre una ética y una sátira*, esa diferencia que Spinoza reconoce en su propia obra frente a las demás “éticas” de la tradición filosófica. Pues bien, cuando Spinoza equipara los escritos filosóficos que tenían pretensiones de ser “una ética” con las composiciones de la sátira, es claro que lo hace porque considera que tienen características en común. Asimismo, es evidente que considera que esos filósofos tuvieron actitudes más apropiadas para el género de la sátira que para la investigación y la actividad filosófica –a la que le corresponde *más bien* entender, conocer y observar–, pues actitudes como la burla despectiva, el lamento quejumbroso o la crítica denigrante, son más apropiadas para un satírico que para un filósofo.

Spinoza es contundente al respecto: aunque muchos filósofos tuvieron la intención de escribir una ética –esto es, de determinar la naturaleza de los afectos y lo que puede hacer la mente para moderarlos²⁰⁸–, “las más de las veces”²⁰⁹ fallaron en su intento y escribieron en su lugar otra cosa muy distinta, algo que más bien debía ser considerado como una “sátira”. En otras palabras, los que se dedican a ridiculizar, lamentar o despreciar los afectos humanos, para Spinoza podrían ser mejor calificados como “satíricos” que como filósofos ... Pero ¿qué

²⁰⁷ “*Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectus, & actiones detestari, vel ridere malunt, quam intelligere.*”, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1314, (138). La traducción citada es de A. Domínguez, Trotta, 2000.

²⁰⁸ Es importante mantener presente que el propósito principal de la *Ética* para Spinoza es encontrar el camino para alcanzar la libertad o la suprema felicidad humana. El conocimiento de la naturaleza humana, así como de la naturaleza y la fuerza de los afectos sobre la mente, son sólo *eslabones* o *medios* para llegar a ese propósito principal y de ninguna manera el fin último de la *Ética*. *Vide supra pp. 2-3; nota 8 y 11.*

²⁰⁹ Spinoza utiliza aquí de nuevo una variante de “*plerus*”: “*ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint*”, TP1§1 en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1630, (273). Sobre el uso de “*plerus*” en este contexto, *vide supra nota 37.*

es, en específico, lo que tiene en común la sátira con la obra de esos filósofos? Para resolver esa cuestión es necesario tener una idea general de lo que es la sátira como género literario.

Digo “una idea *general*”, ya que los motivos de la sátira son complejos y sus temas muy variados, por lo cual no es posible ofrecer una historia ni una descripción exhaustiva aquí –lo que, además, excede los propósitos de esta investigación. Basta con resaltar las características que ese género literario *puede tener en común* con las obras de filósofos, que según Spinoza, tenían pretensiones “éticas” como señala en TP1§1.

Por otra parte, aunque algunos teóricos contemporáneos no consideran posible clasificar a la sátira como “género literario” debido a “la multitud de formas en que se manifiesta” y proponen catalogarla ahora como una “modalidad”,²¹⁰ con “la sátira como género literario” me estoy refiriendo aquí a *composiciones hechas con arte* –por distinguirlas de meras improvisaciones²¹¹– que son *invectivas*: escritos agresivos, e incluso groseros, contra las costumbres sociales y los comportamientos de los hombres. De forma muy general, me refiero a composiciones literarias o poéticas, ya sea en prosa o en verso, *exclusivamente latinas*, que –con todo y su rica variedad de temas y diversas manifestaciones– se distinguen sobre todo por su *carácter burlón, mordaz y crítico*; y cuyas expresiones más representativas las encontramos en las obras de Lucilio, Horacio, Persio y Juvenal.²¹²

Pues bien, los orígenes de la sátira son inciertos, pero sabemos que fue considerada por los romanos como un género totalmente latino o autóctono.²¹³ Se dice que alcanzó su apogeo en el período de decadencia del Imperio Romano, cuando se “pervirtieron” las “buenas costumbres antiguas” y se llegó a un grado de corrupción política, social, moral y cultural

²¹⁰ Cf. J. Llera, “Prolegómenos para una teoría de la sátira”, p. 282.

²¹¹ “La palabra *satura* fue introducida por Ennio para designar un género literario; de igual modo se emplea aquí para designar una composición literaria, por oposición a las improvisaciones sin arte.”, Guillén, *La sátira latina*, p. 27

²¹² Cf. *ibid.*, p. 9, *pass.*

²¹³ Es decir, como un género propio de su patria y cultura, con independencia total de la cultura griega. Así es considerada por Quintiliano, que afirmó: “*Satira quidem tota nostra est*”, I. O, X, I, 94 *apud* J. Campos, “El problema de la sátira latina”, p. 397. Sin embargo, el origen de la sátira se discute desde la antigüedad y algunos consideraron que el género sí fue influenciado por comediógrafos griegos; por ejemplo, el mismo Horacio en Sat, I, 4, 6; cf. D’onofrio, “Os motivos da sátira romana”, p. 11. Así, aunque la mayoría de los estudiosos considera que la sátira tuvo efectivamente un “origen puramente latino” o incluso que es “el género literario más romano”, otros consideran que el género fue evidentemente influenciado por los griegos. Guillén nos ofrece un panorama de la cuestión: “Keller, Mommsen y Ribbeck son partidarios del origen griego; frente a un gran número de expositores que defienden los orígenes plenamente latinos de la sátira, entre ellos, Corsen, Munck, Magnin, Dzatzo, Funck, Dietrich, a los que hoy día siguen la mayor parte de los estudiosos”, *op. cit.*, p. 16.

como no se había visto antes. Según Salvatore D'onofrio, la verdadera decadencia de Roma fue en el ámbito espiritual, y fue “de la peor especie, porque es difícil encontrar en otra sociedad, de cualquier época y de cualquier lugar, tantas depravaciones como las narradas por los historiadores romanos del fin de la República y de la época imperial”.²¹⁴

Según el mismo autor, fue después de la conquista de la *pólis* griega de Tarento (272 a. C) que se inició un “proceso de helenización” en Roma, un fenómeno muy peculiar en la historia por el cual el pueblo vencido logró imponer su cultura sobre la fuerza militar del pueblo vencedor.²¹⁵ Además, a partir del s. II a. C., Roma se volvió un punto de encuentro para toda clase de extranjeros y aventureros, no sólo provenientes de Grecia, sino también de otras regiones conquistadas, como Asia, África, Oriente medio y Europa. Ese contacto con culturas extranjeras produjo cambios notables en la vida y las antiguas costumbres romanas. Se comenzaron a practicar profesiones, oficios y actividades que hasta entonces eran totalmente extrañas y desconocidas para los romanos, por ejemplo, la prostitución y la pederastia. La religión romana también fue influenciada y modificada por estos contactos, y se destaca la práctica de “orgías frenéticas dionisiacas”, que en Roma se llamaron Bacanales, como manifestaciones de “desenfreno, lujuria y depravación”²¹⁶. Además, la corrupción de la nobleza y los emperadores llegó a los extremos, fueron desenfrenados con los lujos y los placeres, mientras abandonaron a las clases sociales más pobres; la distribución de los cargos públicos dejó de ser democrática para volverse injusta, basada en elecciones arbitrarias por simpatía, proteccionismo o favores personales.

La sátira, pues, sobresale en un período de corrupción y de profunda crisis de valores en todas las áreas de la sociedad romana: política, religiosa, cultural y moral. Es ese “triste espectáculo”²¹⁷ de la corrupción de la sociedad romana el que despierta en los poetas satíricos su *indignación*, su deseo de escribir para señalar los abusos, los crímenes o los vicios de los hombres, tanto de los políticos poderosos, como de cualquier ciudadano en específico o de la sociedad romana en general. Pues, aunque la sátira se pronunció con fuerza contra los

²¹⁴ D'onofrio, *op. cit.*, pp.23-24 (traducción mía).

²¹⁵ “É preciso notar, porém, que a aculturação greco-romana apresenta um fenômeno característico, se não singular. De uma forma geral, é sempre o povo vencedor que impõe a sua civilização ao vencido. No caso Grécia-Roma aconteceu o inverso”, *ibid.*, p. 20.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁷ La expresión es S. D'onofrio, que dice: “Aliás, é justamente a visão do *triste espetáculo da sociedade* que impele Juvenal a escrever poesias”, (cursivas mías) *ibid.* p.

tiranos violentos y los políticos corruptos –que llegaron al poder por imposición del ejército, por favores del Senado, por derecho de dinastía o por otros motivos igualmente injustos– acusaron de igual forma al pueblo romano en general de ser ignorante, traicionero, renegado, ocioso u mendigo de entretenimiento.

La sátira, entonces, surgió como una oposición a la trasgresión de los más elevados ideales romanos de respeto y devoción a la patria, a la familia y a la sagrada religión, así como a los principios morales del bien, la justicia, el amor, el sacrificio y la abnegación en pro de la *res publica*. Los satíricos escriben contra los crímenes, el afán egoísta de lujos excesivos, la ambición, el egoísmo, la depravación, la lujuria, el adulterio, la negligencia de la administración de los políticos. Dicho brevemente, la sátira surge para *criticar, denunciar* o *censurar* las costumbres sociales romanas que fueron *corrompidas*; que en términos de Spinoza son, nótese bien, los mismos “malos afectos”.

Eso puede destacarse, insisto de forma muy general y breve, con respecto al origen y los motivos de la sátira. En cuanto a la forma, este género fue comparado al de *comedia* por el Gramático Diomedes de la siguiente manera: “Se llama hoy *satura*, entre los romanos, un poema malicioso, que, a la manera de la comedia antigua, está compuesto para fustigar los vicios de los hombres [...]”²¹⁸. Muy probablemente por su distintivo carácter burlón,²¹⁹ como también lo señala Evantio, que afirmó que este *género de comedia* “atacaba con sus *burlas despiadadas y aún groseras* los vicios de los ciudadanos” y causó “grandes enojos a los poetas, porque los ciudadanos poderosos les acusaban de contar y disfrazar desfavorablemente sus acciones”²²⁰.

²¹⁸ GLK, 1, 485, (cursivas mías), *apud* Guillén, *La sátira latina*, pp. 14-15.

²¹⁹ Tan es así que algunos estudiosos consideran a la sátira más que un género literario, un *espíritu* o una *actitud* propia del ser humano, que trasciende a la cultura romana, pues, dicen, ha estado presente desde el principio de la humanidad en toda cultura y se manifiesta hasta la actualidad de forma abundante. Así lo dice J. Campos: “La raíz humana de la sátira, considerada como *actitud* o *disposición del espíritu* y *sentimiento* es natural del temperamento del hombre. En efecto, la causa común de *la proclividad a la burla* es la misma naturaleza racional que prende y aviva los sentimientos.”, *op. cit.*, p. 398 (cursivas mías). De manera similar Guillén dice: “El *espíritu satírico*, es decir, *la inclinación* a zaherir a personas o poner de manifiesto llagas, defectos y abusos, personales o colectivos, que sean dignos de execración y vituperio, para desarraigarlos, o describir por lo menos la repugnancia de una situación, *es cosa tan vieja como la humanidad*. En todos los tiempos y en todos los pueblos ha tenido este tipo de literatura abundantes cultivadores en prosa y verso [...]”, *op. cit.*, p. 9 (cursivas mías). Asimismo, M. Barillari dice: “a sátira, aquele *sentimento instintivo do ridículo*, que sobressai no gênio da raça latina, se confunde com as próprias origens da vida política, religiosa, e com as (origens) rudimentares das Letras.”, *Studi sulla Sátira latina*, Messina, 1860, p. 8, *apud* D’Onofrio, *op. cit.* p. 29 (cursivas mías).

²²⁰ Evantio, *De Fabula*, II, 5, *apud* Guillén, *op. cit.*, pp. 15-16.

De modo que, la sátira se asemeja a la comedia porque puede provocar a la risa y por su evidente carácter burlón, pero se distingue de ella porque la sátira es un *poema malicioso*, ya que sus burlas son *despiadadas* o *groseras*, y se dedica a *fustigar*, *censurar* o señalar de forma desfavorable y mordaz las acciones de los hombres.

Desde aquí se pueden destacar varios elementos en común entre la sátira romana y esos escritos filosóficos que pretendían ser “una ética”. En primer lugar, la distintiva *actitud burlona* de la sátira es semejante a la actitud de filósofos como Demócrito, que con su risa *maliciosa*, *despiadada* o *grosera* se dedican a *ridiculizar* las acciones de los hombres²²¹. En segundo lugar, el objetivo de la sátira es *fustigar*, esto es, está compuesta para “vituperar, censurar con dureza algo o alguien”²²², como también hacen esos filósofos con sus escritos, en los que se quejan, critican, detestan y vituperan la naturaleza humana y sus afectos. Finalmente, pero no menos importante, la sátira considera a los afectos humanos como *vicios*, tal como hacen esos filósofos. Según José Guillén Cabañeros, Catedrático de Lengua y Literatura Latina:

La sátira es una composición poética, aguda, picante, mordaz, dirigida a censurar los defectos, ridiculeces, vicios y crímenes humanos. Puede escribirse la sátira sobre *los vicios eternos de los hombres*, vanidad, soberbia, tacañería, ambición, lujuria, desaliño, ignorancia, etc. [...] ²²³.

Por tanto, no son sólo las acciones y los comportamientos de los hombres que han sido “corrompidos” los que son señalados como vicios, defectos o ridiculeces por la sátira, sino también las mismas *pasiones humanas* –tales como la vanidad, la soberbia, la ambición o la lujuria. Notemos, además, que son precisamente los llamados “malos afectos” los que son objeto de burla, vituperio o censura por los satíricos, pues, en palabras del Catedrático Guillén, son considerados *los vicios eternos de los hombres*... Ya que parece que “habrá vicios mientras haya hombres”, como también Oldenburg ya había señalado.

Recordemos aquí cómo el secretario inglés se quedó perplejo por la situación de Inglaterra, oscilando entre la resignación, el pesar y la esperanza. Oldenburg *juzgó* el

²²¹ Tal risa puede ser catalogada como *irrisión*: una alegría inconstante que surge de imaginar “algo despreciable en la cosa que odiamos” y que, por tanto, es de por sí *mala*, cf. E3DA11. La risa de Demócrito puede ser considerada “mala”, además, porque es *excesiva*, cf. E4P43Dem; E4P45C1 y S.

²²² Definición del diccionario de la RAE s. v. “fustigar”, consultado en línea: <https://dle.rae.es/fustigar>.

²²³ Guillén, *ibid.* p. 31 (cursivas mías).

comportamiento de los hombres en la guerra como salvajes o propios de las bestias, pues no pudo comprender ni explicarse por qué los hombres se comportaban de esa manera tan atroz.

Algo así parece que sucedió con los satíricos romanos, que también estaban frente a un panorama desfavorable en su patria, frente a ese “triste espectáculo” de la corrupción y decadencia del gran Imperio Romano. Es también su *incomprensión* frente a los comportamientos humanos los que causan en los satíricos su indignación, su rabia o su repugnancia, su ardiente deseo de escribir contra las acciones y las pasiones humanas, y de señalarlas como *vicios*, como ridiculeces, cosas dignas de burla, vituperio, censura y execración.²²⁴

Asimismo, los filósofos que al observar el «espectáculo» de la vida humana se burlan, se quejan, critican o denigran a los hombres, manifiestan su ignorancia con respecto a la naturaleza y las causas de los afectos, al juzgarlos como vicios. Mas, ya sea burla, llanto, queja, resignación, rabia, las actitudes negativas frente a la vida humana pueden ser variadas, pero, en todo caso, Spinoza señala que el motivo de todas ellas es, precisamente, considerar a los afectos como *vicios*. Ya que, como inicia el pasaje ya citado del TP1§1:

Los filósofos conciben los afectos [...] *como vicios* en los que caen los hombres por su culpa. *Por eso*, suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o [...] detestarlos. (TP1§1, cursivas mías)

Y como también dice en el Prefacio de la Parte III de su *Ética*:

Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas [...] *a no sé qué vicio de la naturaleza*, a la que, *por este motivo*, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan. (E3Pref, cursivas mías)²²⁵

²²⁴ Nada mejor que el ejemplo de una misma sátira para ilustrar esto. Juvenal afirma que es la *rabia* y la *indignación* las que lo motivan sus versos y avivan su voluntad de escribir hasta libros enteros para *denunciar* los comportamientos que considera despreciables de la vida cotidiana (como señalar al marido rufián que explota a su propia esposa), pues los considera asuntos mucho más interesantes y dignos para escribir que las temáticas mitológicas recurrentes en otro tipo de poesía: “Como encontrar palavras para expressar *a raiva* que me queima o fígado já seco?... *Não é digno tudo isso da pena* do satírico Horácio? Não devo eu *desmascarar* tais coisas? *Assunto muito mais interessante* do que as façanhas de Hércules ou de Diomedes, ou os gemidos no Labirinto, ou o mar abalado pela queda de Ícaro, ou os vôos de Dédalo, *é o marido rufião que explora a própria esposa. E não dá vontade escrever inteiros livros, quando um falsário... Se faltara inspiração, será a indignação a sugerir o verso*”, Juvenal, *Sátiras*, 1,51-79, *sic apud*, S. D’onofrio, *op. cit.* p. 71 (cursivas mías).

²²⁵ “[...] *nescio cui naturæ humanæ vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; [...]*”, E3Pref, en Spinoza, *Tutte le opere*, p. 1314 (137). Nótese que Spinoza escribe de nuevo juntos “*flent*” y “*rident*”. En este sentido, “impotencia” e “inconstancia” se refiere aquí a la misma “servidumbre de los afectos”, es decir, la incapacidad del hombre para dominar sus afectos, y ser, por el contrario, dominado por ellos.

Finalmente, otra característica que me interesa destacar de la sátira es su intención *moralizante* o *correctiva*. Siguiendo al Catedrático Guillén, si los satíricos señalaron los vicios o los defectos de los hombres, fue con la intención de desarraigarlos, de proponer una enseñanza moral²²⁶ o de “corregir las costumbres riendo”²²⁷. Así, por ejemplo, Horacio fue reputado como un *poeta ethicus* en la Edad Media²²⁸, pues dejó “preceptos útiles de vida” en sus sátiras²²⁹, en las que se proponía –como el mismo poeta lo expresó en sus versos– “deleitar y enseñar al mismo tiempo al lector”²³⁰ o “decir la verdad mientras reía”²³¹. Asimismo, Juvenal fue considerado por muchos comentaristas uno de los mayores moralistas de la antigüedad romana, y sabemos que los padres de la Iglesia citaban partes de sus sátiras en sus sermones.

Sin embargo, aunque el poeta satírico haya tomado muchas veces el papel de “moralista”, lo más frecuente es que se limite a señalar los vicios o defectos humanos de forma negativa, sin preocuparse por las causas de éstos ni sugerir de manera explícita los remedios necesarios para ellos²³².

Por eso, considero que esa intención correctiva o moralizante es otra característica que la sátira tiene en común con los escritos filosóficos que, según Spinoza, tenían la intención de ser “una ética” pero fallaron en su intento. Pues ambos pueden tener pretensiones moralizantes o correctivas, pero si sólo se limitan a dar “preceptos útiles de vida” o –como dice Spinoza– “consejos llenos de prudencia”, por más que sean “preclaras” y notables

²²⁶ “Puede también aludirse a los vicios, nombrándolos implícitamente, por la corrección amable que se propone una enseñanza moral”, Guillén, *op. cit.* p. 31.

²²⁷ “[...] retratar os vícios da sociedade para corrigi-los: *castigat ridendo mores* é o mote programático de todo escritor satírico.”, D’Onofrio, *op. cit.* p. 55.

²²⁸ “El *status* del poeta de Venusia en la Edad Media” es de *poeta ethicus*, pues “se le aprecia como moralista —de ahí el calificativo de *ethicus*”, *Actas II Congreso Hispánico de Latín Medieval*, t. 2, p. 738, *apud* Higashi, “Horacio lírico y el *Tractatus de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini o Garcineida*”, nota 32.

²²⁹ Refiriéndose a Horacio, dice J. Campos: “Dió a sus contemporáneos preceptos útiles de vida, aleccionado por la experiencia propia y de las cosas; y éste es el propósito que se impone en las sátiras y epístolas, enseñar y deleitar al lector.”, *op. cit.*, p. 411.

²³⁰ “*lectorem delectando pariterque monendo*”, Horacio, AP, 344, *apud* Guillén, *op. cit.* p. 9.

²³¹ “*ridendo dicit verum*”, Horacio, Sat. I, 1, 24 *apud* S. D’Onofrio, *op. cit.* p. 11. Al respecto dice D’Onofrio: “Numa outra sátira Horácio afirma a *finalidade corretiva e moralizante de sua produção satírica*: «Quem me proíbe de dizer, rindo a verdade?»”, *ibid.*, p. 69 (cursivas mías).

²³² “O ofício do escritor de sátiras é apontar os defeitos e os vícios da sociedade, sem que se preocupe com as causas ou sugira os remédios. Todavía, muitas vezes, o poeta satírico toma o lugar do moralista e insinua os medicamentos que ele acha idôneos para a cura do mal.”, S. D’Onofrio, *loc. cit.*

enseñanzas morales, la realidad es que éstas ejercen “escaso poder sobre los afectos”²³³, pues no modifican el comportamiento de los hombres como pretenden.

Recordemos que para Spinoza es un hecho evidente que los hombres son más propensos a dejarse llevar por sus propias pasiones y placeres, que a vivir conforme a los preceptos de la razón. Esto es así porque, para Spinoza, la naturaleza humana no está conformada de manera que los hombres, de una forma natural y espontánea, deseen con “más vehemencia” lo que verdaderamente es más útil para su vida. Pues de ser así todos los hombres necesariamente se guiarían por la razón, no habría conflictos entre ellos y no sería necesaria la política, ninguna ley y “ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad”.²³⁴

Además, aunque Spinoza considere que la razón es la mejor parte de la naturaleza humana, así como que es muy poderosa para dominar a los afectos y sólo prescribe lo que es mejor para los hombres, también indica que seguir su camino es “extremadamente arduo”²³⁵. Por eso, Spinoza insiste en que los políticos que *se imaginan* que es posible conducir a todo el pueblo o a la multitud a vivir conforme “al exclusivo mandato de la razón”, sólo sueñan con fábulas, quimeras o utopías.

Tal como esa política que sólo ha propuesto teorías fantásticas, la sátira para Spinoza también tiene una concepción *ficticia o imaginaria* de los hombres, que no los concibe tal como son, sino sólo como le gustaría que fuesen. Así, con los preceptos o los consejos morales que la sátira ofrece sólo está indicando sus propios criterios sobre cómo *deberían de ser* los hombres, pero no explican por qué los hombres actúan como de hecho lo hacen ni cuáles son las causas y las soluciones de los conflictos pasionales entre ellos. Por lo cual, incluso admitiendo que los satíricos hayan escrito “muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta”²³⁶ con sus sabios consejos o preceptos morales, para Spinoza éstos serían totalmente ineficientes para enseñar a los hombres a moderar sus pasiones y liberarse de su servidumbre.

²³³ Spinoza señala también la ineficiencia de los preceptos religiosos: “[...] la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros hemos demostrado que esta enseñanza *ejerce escaso poder sobre los afectos*”, TP1§5 (275/16), cursivas mías.

²³⁴ TP6§3 (297/30).

²³⁵ TP1§5 (275/20). Precisamente así concluye Spinoza su *Ética*: “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.”, E5P47S.

²³⁶ E3Pref

Además, los satíricos provocaron grandes enojos y conflictos entre los poetas y demás ciudadanos romanos –como ya había señalado Evantio²³⁷– en vez de soluciones efectivas a los problemas que señalaban. Pues, antes que proponer los remedios para la corrupción de las “buenas costumbres romanas” y demás defectos que observaban en la sociedad, fueron más *elocuentes* para criticar, denigrar o vituperar –de muchísimas maneras²³⁸– los comportamientos y las pasiones humanas. Por eso, su actitud bien podría catalogarse como *criticon*a (que ya se había señalado en el apartado anterior), ya que encaja bastante bien con aquellos que Spinoza dice “son expertos en criticar a los hombres, reprobando sus vicios más bien que enseñándoles las virtudes, y quebrando los ánimos en lugar de fortificarlos” y que “se causan gran molestia a sí mismos y la causan a los demás”²³⁹.

En ese sentido, la intención moralizante o correctiva que se atribuye a la sátira resulta fallida, pues si los poetas satíricos escribieron sobre las acciones y el comportamiento humano fue más para señalar los defectos y criticarlos, que propiamente para corregirlos y enseñar a los hombres cómo adquirir las virtudes; más para quebrar los ánimos de los que son objeto de sus burlas, que para fortalecerlos. Así, los satíricos, en vez de “moralistas”, serían para Spinoza más bien hombres *abyectos*, pues ocuparon su imaginación para señalar los vicios ajenos y, al reírse de los demás, se alegraban de sus males²⁴⁰.

Con esta breve descripción de la sátira romana es suficiente para identificar las características que este género literario *puede* tener en común con las obras que Spinoza reconoce como “fallidas éticas” en la filosofía. Recapitulemos las que se señalaron hasta aquí:

1. La distintiva *actitud burlona* de la sátira, que se ríe “de las cosas humanas”. Su risa es *maliciosa* porque surge del odio, el desprecio o la ira.

²³⁷ Vide *supra* p. 17. J. Campos, por ejemplo, dice que Lucilio “conquistó la enemiga de aquellos a quienes retrata en sus sátiras”; mientras que Horacio, reconociendo esa agresividad de la sátira, fue más moderado pues no quería atraerse “la ira y mala voluntad de nadie”, como bien hicieron otros poetas, cf. *op. cit.*, p. 411.

²³⁸ Considero que otra característica en común de la sátira y las “fallidas éticas” que señala Spinoza es esa *elocuencia* para denigrar o vituperar los afectos, en una amplia variedad de formas. Vide *nota 45 y 69*.

²³⁹ E4Cap13.

²⁴⁰ Pues, el abyecto se alegrará “si ocupa su imaginación en considerar los vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: «mal de muchos, consuelo de tontos» [*solamen miseris socios habuisse malorum*]*” y “nadie como ellos para observar las acciones de los hombres con vistas a su crítica, y no a su corrección”, E4P57S.

*Proverbio en latín consultado en *idem, Spinoza, Tutte le opere*, p. 1512 (252).

2. La sátira considera a los afectos humanos como *vicios*, y ése es el motivo de que se ría, se queje, critique, vitupere, denigre, censure, etcétera.
3. La sátira manifiesta su *incomprensión* y su *ignorancia* sobre las causas y la naturaleza de los afectos, pues al observar los comportamientos de los hombres los *juzga* como “ridiculeces” o “defectos”, en lugar de entenderlos y ser capaz de explicarlos.
4. La sátira pretende ser correctiva o moralizante, pero es más bien *criticona*, pues se limita a señalar los vicios, en lugar de enseñar la manera en que se pueden adquirir las virtudes. Además, la crítica de la sátira es *denigrante*: quiebra los ánimos de los hombres que son objeto de sus burlas y genera más conflictos que verdaderas soluciones.
5. Finalmente, la sátira –como la política “utópica”– tiene una concepción *ficticia* de los hombres, porque los rechaza tal *como son*, y sólo manifiesta con sus preceptos y consejos morales cómo *le gustaría* que fuesen.

Ahora, si bien las actitudes que caracterizan a la sátira romana –como la burla despectiva, la queja, la crítica denigrante, la rabia o la indignación– pueden ser apropiadas para ese género literario, no lo son para la actividad y la investigación filosófica. Quiero decir, Spinoza no está señalando a ese género literario como tal ni a los poetas romanos en el pasaje citado del TP1§1, sino –evidentemente– a los *filósofos* que, al escribir sobre el comportamiento y la naturaleza humana, se dedicaron a *reírse*, a *quejarse*, a *criticar* o a *detestar* a las acciones y las pasiones humanas, en lugar de procurar *entenderlas*. Así, esos filósofos que tenían pretensiones de escribir una “ética”, para Spinoza sería como si se hubieran equivocado de género al escribir, o que a sus “éticas” debieron titularlas mejor como “sátiras”.

En efecto, como puede verse, los propósitos de la sátira y de la ética son totalmente distintos. La sátira se escribe para criticar, ridiculizar o vituperar de forma *elocuente* los afectos y las acciones humanas, esa es precisamente su finalidad. Muy distinto es el propósito principal de la *Ética* para Spinoza, que –como ya se ha enfatizado antes– consiste en, mediante el conocimiento verdadero de la naturaleza de la mente humana y la naturaleza y fuerza de los afectos, *mostrar el camino para que el hombre alcance la liberación de su*

servidumbre, esto es, mostrar qué es lo que puede hacer la mente para moderar esos afectos y dejar de ser dominada por ellos.

Así, la *Ética* para Spinoza no se dedica a señalar los defectos, que son precisamente los malos afectos mal llamados “vicios humanos”, como bien hace la sátira, sino que buscará *entenderlos* a través del conocimiento de sus causas, con la finalidad de encontrar la solución o la corrección para ellos. Haciendo una analogía con la medicina, la *Ética* no se limita a señalar la enfermedad o el malestar, ni a poner el dedo sobre la llaga²⁴¹, sino que, al conocer sus causas y su naturaleza, es capaz de ofrecer el diagnóstico y los remedios²⁴².

Asimismo, el propósito de la *Ética*, para Spinoza, tampoco es quebrar los ánimos – como hace muy bien la sátira con sus burlas y chanzas– sino enseñar el camino para que los hombres puedan adquirir las virtudes, que son las verdaderas fortalezas de ánimo²⁴³. Mientras la sátira surge del odio y menosprecia a los hombres por dedicarse a considerar sus vicios, la *Ética* surge del amor a la libertad humana y se dedica a adquirir el verdadero conocimiento de las virtudes, que fortalece el ánimo con gozo²⁴⁴. Mientras la sátira indica con sus preceptos morales cómo le gustaría que fueran los hombres, la *Ética* procura conocerlos tal como son y es capaz de explicar por qué los hombres se comportan como lo hacen, pues sabe cuáles son las causas de los afectos y su naturaleza...

²⁴¹ Acorde a lo que expresó Guillén, la sátira se dedica a “[...] poner de manifiesto llagas [...]”, cf. *nota 77*.

²⁴² Spinoza afirma que dejó en su *Ética* “todos los remedios de los afectos”, “*omnia affectuum remedia*”, E5P20S, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1578 (293). En ese pasaje de E5P20S, lo dice así: “Con esto he recogido todos los remedios, o sea, todo el poder que la mente tiene, considerada en sí sola, contra los afectos”. Asimismo, Spinoza ya reconocía la función “medicinal” que puede tener la filosofía desde el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde se proponía: “encontrar por la vía de la reflexión *el modo de curar el entendimiento [modus medendi intellectus*]* y de purificarlo [...] para que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible”, TIE §16 (cursivas mías). *Consultado en *idem, Spinoza, Tutte le opere*, p. 116 (9).

²⁴³ Según la etimología de “*virtus*”, esta palabra se deriva de “*vir*”, hombre o varón, lo que indica cualidades masculinas relacionadas también con la fuerza o “*vis*”. Esto se refleja, asimismo, en el significado de la palabra, pues entre sus connotaciones tenemos: “*vigour, vital strength, force, potency, power*” (cf. la entrada *s. v. “virtus”*, *Lewis and Short’s Latin-English Lexicon* (1879), consultado en: <https://logeion.uchicago.edu/virtus>). De acuerdo con esa etimología y el mismo significado de la palabra “*virtus*”, para Spinoza las virtudes (como la templanza o la sobriedad) son “clases de firmeza” (E3P59S), y el virtuoso es necesariamente un “varón de ánimo fuerte” (E4P73S). Esto es así porque Spinoza define a la virtud como la misma potencia humana con la que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser (*conatus*): “*Virtus est ipsa humana potentia, quæ sola hominis essentia definitur [...] quæ solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur*”, E4P20Dem, en *Spinoza, Tutte le opere*, p. 1462 (224). Cf. además, la definición de “*virtud*” en E4D8.

²⁴⁴ “Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a éstos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad”, E5P10S. Cf también E4D8.

La diferencia, en fin, que el propio Spinoza hacía de su gran obra, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, frente a lo que consideraba una tradición en la filosofía que – desde su punto de vista– fue más bien “satírica” que propiamente ética, es que su propósito era *conocer y entender* la naturaleza humana y sus afectos *tal como son*, por medio del método correcto al filosofar, evitando al máximo esa propensión recurrente de los filósofos a la burla o al llanto, distinguiéndose a sí mismo de esa “mayoría” que prefirió ridiculizar o detestar el comportamiento humano en lugar de entenderlo.

Esos filósofos fallaron, según Spinoza, pues con esas actitudes propias de los poetas satíricos –pero totalmente inapropiadas para una mente filosófica que investiga la verdad– no lograron explicar la naturaleza de los afectos, es decir, cómo se originan o cuáles son sus causas y sus remedios, ni cómo la mente humana puede liberarse de su servidumbre. Perdieron de vista, así, el propósito principal y último de la *Ética*: demostrar cómo se puede alcanzar la libertad o la suprema felicidad humana.

CONCLUSIONES

Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos.

E4Pref

Como destacamos en esta investigación, Spinoza reconocía a su propia obra como distinta frente a la de sus contemporáneos y de lo que para él era una amplia tradición filosófica, sobre todo con respecto a su postura frente a los “malos afectos”. Se señaló que uno de los principales motivos del fracaso de los proyectos filosóficos con pretensiones “éticas” o “morales” fueron algunas actitudes en los filósofos que, por su afinidad con los prejuicios, son impropias a la investigación filosófica, pues también obstaculizan la adquisición del conocimiento verdadero

Destacamos que actitudes burlonas, quejumbrosas, criticonas o despectivas sobre los afectos malos pueden ser apropiadas para los poetas satíricos que, de una forma que puede ser justificada, querían *denunciar* lo que consideraban equivocado en la sociedad, pero, para Spinoza, serían totalmente inapropiadas para un filósofo que se dedica *más bien a entender*, por medio del conocimiento verdadero y la observación objetiva, la naturaleza de las cosas.

De esta manera, es necesario que el filósofo que se dedica a la *Ética* evite al máximo esas actitudes que, como los prejuicios arraigados en la mente, obstruyen el conocimiento verdadero. Es decir, es necesario que el filósofo mantenga cierta distancia con su objeto de estudio, sin involucrarse afectivamente con él, o sea, sin estar afectado por pasiones de ningún tipo en su investigación. Así, sin caer ni en la risa ni en el llanto, pero tampoco en la crítica, la queja ni el desprecio, poder dedicarse de lleno a *filosofar* y a *observar mejor* la naturaleza humana y sus afectos *tal como son*.

La postura de Spinoza es contundente: incluso frente a lo que podría parecer un escenario desfavorable o un “triste espectáculo” –como los hombres que se masacran unos a otros en la guerra o la corrupción social de un gran Imperio– es necesario que el filósofo que se dedica a considerar los afectos humanos, por más involucrado que pueda estar²⁴⁵ o por más incómodo que le pueda parecer en principio²⁴⁶, se abstenga de cualquier juicio u opinión personal al respecto, pues sólo así podrá adquirir un conocimiento verdadero y observar mucho mejor.

En efecto, puede decirse que esas actitudes también *nublan* la observación del filósofo. Pues aquellos que se burlan o que desprecian a los hombres, sólo los observan de forma parcial, inexacta o ilusoria, al considerar –de forma anticipada– que la naturaleza del hombre es completamente racional y, siendo condicionados por esa opinión previa, rechazan las pasiones que los hombres manifiestan en su comportamiento para, finalmente, juzgar a los afectos como vicios. Esos filósofos eluden, así, el objeto de su estudio y observación, que son los mismos afectos humanos. No observan a los hombres como son, sino solamente lo que quieren ver en ellos, lo que les gustaría o lo que consideran que deberían ser. Por eso, es necesario que eviten los *juicios* y dejen a un lado sus opiniones y criterios personales, para que puedan observar de forma *objetiva* a los hombres, tal como son.²⁴⁷

²⁴⁵ La guerra a la que se refería Oldenburg fue declarada por Inglaterra a Holanda en enero de 1665 (Cf. nota 183 de Domínguez a la *Correspondencia*). En ese entonces Spinoza se encontraba en Voorburg o en La Haya, por lo que puede suponerse que también fue afectado por ella (cf. nota 205, *loc. cit.*).

²⁴⁶ “En efecto, yo constato que [...] algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma *parcial e inexacta*, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas”, Ep30 (cursivas mías). Cf. TTP 16§1 (190/38-191/10).

²⁴⁷ Spinoza advierte que las opiniones y los juicios previos pueden condicionar de tal manera a los hombres al punto de hacerlos modificar lo que ven o lo que oyen: “Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo nuevo, si no tienen sumo cuidado con sus opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido;

En ese sentido, en la investigación que la *Ética* se propone sobre los afectos y la naturaleza humana, es necesario que el filósofo deje de lado los juicios y las opiniones previas que se puedan tener al respecto de lo que se observa, para evitar rechazar, negar o censurar aquello que, por lo menos en principio, no comprenda y no concuerde con su mente filosófica.

Mas, antes de proceder con tal investigación, Spinoza advierte a los filósofos “satíricos”: “A éstos les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepticias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas.”²⁴⁸ En efecto, según Spinoza la mayoría de los filósofos escribieron una sátira en lugar de una *Ética* porque denunciar o criticar comportamientos humanos afectos malos – como la avaricia, la soberbia, la envidia, la ambición, la lujuria, etc.– los que fueron considerados “vanos, absurdos u horrendos”.

Antes de manifestar que los hombres no deberían comportarse como de hecho lo hacen o que sería mejor que fueran de otra manera a como manifiestan ser, es necesario conocerlos tal como son. Negar la naturaleza humana, prohibir o censurar los comportamientos de los hombres, así como sus afectos y sus pasiones, es propio de la sátira, pero la *Ética* de Spinoza pretende obtener un *conocimiento científico* de los afectos humanos al mantener una mirada realista, objetiva y neutral (o sin juicio) durante su investigación.

Esta aproximación “científica” de los afectos es posible con el *método geométrico*, que, independientemente de los juicios o valoraciones personales del filósofo, se dedica a *demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas*, siguiendo el orden correcto de la investigación filosófica. Pues, para Spinoza, los afectos son como las demás cosas naturales, que se siguen de las leyes comunes de la Naturaleza y, por tanto, se pueden conocer por el mismo método o camino que las demás cosas de la naturaleza.²⁴⁹

particularmente, si lo sucedido supera la capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas [...]”, TTP6§5.

²⁴⁸ E3Pref, traducción de A. Domínguez, Trotta.

²⁴⁹En palabras de Spinoza, en la *Ética* se propone “considerar los afectos humanos y sus propiedades igual que las demás cosas naturales”, y siguiendo el método de la geometría [*more Geometrico*], tratarlos como si fuesen “cuestión de líneas, superficies o cuerpos”, E3Pref.

Frente a una tradición en filosofía que consideró a los afectos humanos como vicios, como cosas dignas de burla, lamento o desprecio, cosas que “repugnan a la razón, vanas, absurdas y horrendas”, Spinoza los consideró como cosas necesarias y naturales, propiedades que pertenecen a la naturaleza humana, y sobre todo como cosas *dignas de su observación y de su conocimiento*, a todos ellos sin excepción, sin excluir a los afectos malos. Pues, así como el viento puede estar frío o caliente, también la mente puede experimentar alegría y tristeza, afectos buenos y afectos malos.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

Spinoza, Baruch, *Ética*, intr., trad. y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2011.

_____, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.

_____, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, estudio introductorio de Luciano Espinosa, Gredos, Col. Grandes Pensadores Madrid, 2014.

_____, *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

_____, *Tratado breve*, traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.

_____, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Tecnos, Madrid, 2007.

_____, *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*, trad., introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

_____, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2008.

_____, *Tratado político*, traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2004.

Sangiaco, Andrea *et al.*, *Spinoza, Tutte le opere*, ensayo introductorio, presentaciones,

notas y aparatos de Andrea Sangiacomo, traducciones de Mariaelena Buslacchi, Alessandro Dini, Gaetano Durante, Simona Follini y Andrea Sangiacomo. Primera edición digital, Bompiani, Il pensiero Occidentale, Milán, 2014.

Referencias bibliográficas

- Boros, Szalai e István Tóth (eds.), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Faculty of Humanities of Eötvös Loránd University, Budapest, 2017.
- Bula Caraballo, Germán Ulises, *Spinoza: Educación para el cambio*, Ediciones Unisalle, Bogotá, 2017.
- Campbell, John, “Spinoza’s theory of perfection and goodness”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 18, issue 3, fall 1980, pp. 259-274.
- Cherniavsky, Axel, “La risa como práctica formativa vitalista. La función y el valor de la risa en Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze”, *Configuraciones formativas*, II, 2, 2007.
- Chauí, Marilena, *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. Juan Domènec Ros, *Crítica*, Barcelona, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Espinosa, Julieta, “Spinoza 1665: la filosofía y el filosofar”, *Signos filosóficos*, vol. IX, núm. 17, enero-junio, 2007, pp. 31-61.
- Frege, Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, trad. Ulises Moulines, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984.

- Friedman, Joel I., "An Overview of Spinoza's "Ethics"", *Synthese*, vol. 37, no. 1, 1978, pp. 67-106.
- Insúa, Mariela, "Risa y burla [*sic*] en *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* de Antonio López de Vega", *Romance Notes*, Vol. 59, No. 2, 2019, pp. 259-269, Project MUSE, DOI:10.1353/rmc.2019.0023.
- Marshal, Eugene, "Baruch Spinoza on evil", *The History of Evil, vol. 3, The History of Evil in the Early Modern Age: 1450–1700 CE*, eds. Daniel N. Robinson, Chad Meister y Charles Taliaferro, Routledge, New York, 2018.
- Steinberg, Justin, "Affect, Desire, and Judgement in Spinoza's Account of Motivation", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, no. 1, 2016, pp. 67-87, DOI: 10.1080/09608788.2015.1087837
- Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, vol. 1 "The Marrano of Reason", Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Margot, "A propósito del *more geometrico* en Descartes y Spinoza", *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 29, Julio-Diciembre, 2009, pp. 85-100.
- Vega Méndez, Francisco, "Spinoza: los fundamentos filosóficos del realismo político", *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, vol. VII, núm. 10, 2009, pp. 91-105.
- Rumbold, Benedict, "Spinoza's genealogical critique of his contemporaries' axiology", *Intellectual History Review*, Vol. 27:4, 2017, pp. 543-560, DOI: 10.1080/17496977.2017.1294847.
- Séneca, *Diálogos*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Biblioteca Clásica Gredos, no. 276, Madrid, 2008.
- _____, *Tratados Morales*, vol. 1, introducción, versión española y notas de José M.

- Gallegos Rocafull, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, UNAM, México, 1991.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, 1934.
- Llera, José, “Prolegómenos para una teoría de la sátira”, *TROPELIAS*, 9-10, 1999, pp. 281-293.
- Campos, Julio, “El problema de la sátira latina”, *Helmántica*, vol.8, no. 25-27, 1957, pp. 395-419.
- D'onofrio, Salvatore, *Os motivos da sátira romana*, tesis doctoral, Universidade de São Paulo, Marília, octubre de 1968.
- Guillén Cabañeros, José, *La sátira latina*, Akal/Clásica: clásicos latinos, Madrid, 1991.
- Higashi, Alejandro, “Horacio lírico y el *Tractatus de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini o Garcineida*”, *Nueva revista de filología hispánica*, Tomo 49, No. 2, 2001, pp. 493-504. ISSN 0185-0121; DOI: 49. 10.24201/nrfh.v49i2.2159.
- Hurtado de Mendoza, Don Manuel, *Vocabulario médico-quirúrgico ó Diccionario de medicina y cirugía, que comprende la etimología y definición de todos los términos usados en estas dos ciencias por los autores antiguos y modernos*, Boix Editor, Madrid, 1840.
- Pérez, Antonio, “Spinoza: ¿la razón contra los afectos?”, *Arete*, vol. IV, no. 2, 1992, pp. 447-456.
- Radden, Jennifer, *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.
- Paula, Marcos Ferreira de, “Pode o conhecimento dar alguma alegria? Uma interpretação da "Melancolia I", de Albrecht Dürer, a partir da "Ética" de Spinoza”, *Kriterion* [online],

2014, vol.55, n.130, pp.597-618. ISSN 0100-512X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2014000200009>.

_____, *ALEGRIA E FELICIDADE. A experiência do processo*

liberador em Espinosa, tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2009.

Kisner, Matthew J., “Spinoza’s Virtuous Passions”, *The Review of Metaphysics*, vol. 61, no. 4, 2008, pp. 759-783.

Lloyd, Genevieve, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, Taylor & Francis e-Library, Abingdon, 2002.

Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Random House Mondadori, Barcelona, 2013.

Platón, *Fedro*, en *Platón I*, trad. y notas de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, col. Grandes pensadores, Madrid, 2010.

Youpa, Andrew, “Spinoza's Theories of Value”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 18, no. 2, 2010, pp. 209-229, DOI: 10.1080/09608781003643535

_____, “Spinoza's Theory of the Good”, *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, ed. Olli Koistinen, Cambridge Collections online, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 242-257.