



Tópicos  
ISSN: 1666-485X  
ISSN: 1668-723X  
revistatopicos@gmail.com  
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe  
Argentina

# La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza

Narváez, Mario A.

La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza

Tópicos, núm. 44, 2022

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855018>

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0013>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza

*Human perfection as geometric hedonism: knowledge, method and virtue in Spinoza's rationalist ethics*

Mario A. Narváez\*

Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam) -  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET), Argentina  
narvaezmario2003@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0013>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855018>

Recepción: 01 Febrero 2021

Aprobación: 01 Julio 2021

### RESUMEN:

El tratado metodológico de Spinoza, llamado *Tratado de la reforma del entendimiento*, introduce al lector con la declaración de un objetivo puramente ético, la obtención de la felicidad. Ésta, identificada con la virtud, es también el objetivo último de la filosofía. Es evidente, por lo tanto, que existe una relación entre el método y la ética, pero su naturaleza no es del todo clara. Así pues, cabe preguntarse: ¿se trata de una relación que puede presentar algún tipo de interés en la comprensión de la teoría ética de Spinoza o es meramente una relación accidental? Dicho de otro modo, ¿los procedimientos metodológicos tienen una función constitutiva en la búsqueda de la virtud o se trata solo de una relación mediata y carente de interés filosófico? En el presente trabajo nos proponemos indagar cuál es la naturaleza de esta relación, partiendo de la hipótesis de que reviste un interés filosófico que es necesario clarificar. Con este fin abordaremos otras cuestiones en torno a la relación entre la virtud y el conocimiento, en especial en torno al modo en que dicha relación aparece planteada en la *Ética* de Spinoza.

**PALABRAS CLAVE:** virtud, hedonismo, método, conocimiento, Spinoza.

### ABSTRACT:

*Spinoza's methodological treatise, called Tractatus intellectus emendatione, introduces the reader with a declaration of a purely ethical objective, the obtaining of happiness. This happiness, identified with virtue, is also the ultimate goal of philosophy. It is evident, then, that there is a relationship between method and ethics. But its nature is not clear enough. Thus, it is worth asking: is this a relationship that may present some kind of philosophical interest in understanding of Spinoza's ethical theory or is it merely an accidental relationship? In other words, do methodological procedure have a constitutive function in the search of virtue or is it only a mediate relationship lacking in philosophical interest? In the present paper we propose to inquire which is the nature of this relationship starting from the hypothesis that it have a philosophical interest which needs clarification. To this end, we will address other questions about the relationship between virtue and knowledge, specially about the way in which such relationship appears raised in Spinoza's Ethics.*

**KEYWORDS:** virtue, hedonism, method, knowledge, Spinoza.

## 1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad es muy común pensar en las aplicaciones del conocimiento científico para resolver los problemas del ser humano, ya sean cuestiones, por así decir, materiales, como también cuestiones psicológicas. En tal sentido, podemos decir que se reconoce ampliamente la importancia del conocimiento racional para la consecución de la felicidad humana y, por tanto, también se reconoce su relación con un cierto ideal de vida

---

### NOTAS DE AUTOR

- \* Mariano A. Narváez es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur con una beca del CONICET. Se desempeña como Profesor Adjunto en las asignaturas Filosofía, Epistemología y Problemas Filosóficos Contemporáneos en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Actualmente es becario postdoctoral del CONICET. Su trabajo de investigación abarca diversos temas de la Filosofía Moderna, especialmente en los escritos de Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus.

ético. No obstante, no es común en la actualidad conectar el ideal de vida ético con la metodología científica propiamente dicha. En los comienzos de la modernidad, en cambio, cuando las ciencias inician una etapa de renovación y expansión, y donde la necesidad de encontrar un método se vuelve un asunto extremadamente relevante, la preocupación por temas éticos suele aparecer en algunos filósofos estrechamente conectada con dicha necesidad, especialmente en algunos filósofos racionalistas. Esta conexión implica, por supuesto, una conexión entre el propio conocimiento científico y la ética. Sin embargo, ¿se trata solo de eso o lo propiamente metodológico tiene una función específica, diferenciable del conocimiento en sí? Si bien el estudio de los aspectos éticos de las teorías filosóficas de la modernidad está obteniendo mayor atención, la conexión con los metodológicos pasa casi inadvertida. Quizás porque actualmente dicha conexión parece algo improbable. Por ello nos resulta interesante detenernos a examinar esta cuestión en la teoría ética de Spinoza, ya que allí la conexión entre la metodología de la ciencia y la ética asoma con cierta nitidez.

En efecto, como sabemos, el tratado metodológico de Spinoza, llamado *Tratado de la reforma del entendimiento*, comienza con la declaración de un objetivo puramente ético, la obtención de la felicidad. Ésta, identificada con la virtud, es el objetivo último de la filosofía. Es evidente, en dicha introducción, que existe una relación entre el método y la ética, pero su naturaleza no es del todo clara. Así pues, cabe preguntarse: ¿se trata de una relación que puede presentar algún tipo de interés en la comprensión de la teoría ética de Spinoza, o es meramente una relación accidental? Dicho de otro modo, ¿los procedimientos metodológicos tienen una función constitutiva en la búsqueda de la virtud o se trata solo de una relación mediata y carente de interés filosófico? En el presente trabajo nos proponemos indagar cuál es la naturaleza de esta relación, partiendo de la hipótesis de que reviste un interés filosófico que es necesario clarificar. Cabe observar que, puesto que, a nuestro entender, el método que propone allí Spinoza es una versión del método muy cercana al método geométrico que utiliza en la *Ética*, la pregunta que nos planteamos aquí es también una pregunta por la relación entre la ética y el método geométrico.

Pues bien, para responder a estas cuestiones debemos abordar también otras en torno a la relación entre la virtud y el conocimiento, en especial en torno al modo en que dicha relación aparece planteada en la ética de Spinoza. Ciertamente, es sabido que allí el conocimiento juega un papel fundamental en la obtención de la virtud y suele considerarse que dicha teoría ética es una forma de intelectualismo<sup>[1]</sup>. Sin embargo, esa figura de la ética puede conducir por diferentes caminos; entonces cabe preguntarse aún de qué manera entiende Spinoza la aplicación del conocimiento racional para alcanzar la virtud. Más concretamente, ¿puede prescindir la aplicación del conocimiento racional en el camino hacia la virtud del método con el cual es descubierto dicho conocimiento?

El camino que transitaremos a continuación intenta presentar de una manera sintética los temas necesarios para poder responder las preguntas planteadas. Comenzaremos examinando los párrafos introductorios del TIE, a fin de arrojar luz sobre la conexión que motiva nuestra investigación. En segundo lugar, intentaremos delimitar semánticamente algunos de los conceptos éticos básicos de la teoría ética de Spinoza, sin los cuales no se puede comprender el proyecto filosófico en el que está inscripta. En tercer lugar, examinaremos brevemente los llamados “remedios contra los afectos”, es decir, los mecanismos cognoscitivos destinados a frenar y reducir el poder de las emociones negativas. En cuarto lugar, trataremos de determinar el modo en que el conocimiento se aplica para poder producir los efectos terapéuticos deseados. Finalmente, expondremos las conclusiones a las que nos conducen los análisis precedentes.

## 2. LA CONEXIÓN ENTRE MÉTODO Y ÉTICA EN EL TIE

Los párrafos introductorios del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* sugieren una inquietante relación entre el método de las ciencias y la posibilidad de alcanzar la perfección humana o la felicidad. A fin de arrojar luz sobre la naturaleza de la misma, realizaremos una breve exposición de dicha introducción. Spinoza comienza su tratado sobre el método desde una posición autobiográfica, en la que relata su necesidad de

distinguir entre los diferentes bienes u objetivos de vida y establecer si existe alguno de ellos que sea capaz de hacerlo gozar eternamente de una suprema alegría [*laetitia*]. Tal alegría suprema de existir sería el único bien verdadero y también la felicidad suprema del ser humano<sup>[2]</sup>. Por otra parte, Spinoza se da cuenta que los bienes que buscan habitualmente los seres humanos, esto es, el placer, los honores, los bienes materiales, no solo son bienes muy inestables, inseguros y hasta peligrosos, sino que también son un obstáculo para saber a ciencia cierta si existe un bien superior a ellos. Por eso, Spinoza cree que si los deja de lado no perderá mucho en caso de no encontrar un bien superior, mientras que, si logra efectivamente alcanzar dicho bien, la ganancia será mucho mayor<sup>[3]</sup>. Además, tiene indicios claros de que el amor hacia objetos perecederos es la causa de las emociones negativas (tristeza, odio, envidia, etc.), mientras que el amor hacia algo eterno e infinito provoca una alegría duradera y libera de ciertas tristezas<sup>[4]</sup>.

Así, Spinoza, concluye que el bien supremo no es algo diferente de la perfección de la naturaleza humana y todo lo que permite al ser humano alcanzar esa perfección es un verdadero bien. Al mismo tiempo, sostiene que la perfección de la naturaleza humana se predica de la mente que puede conocer su unión con la totalidad de la Naturaleza [*esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*]<sup>[5]</sup>. Spinoza agrega que este fin, es decir, la perfección de la naturaleza humana constituye la felicidad y que forma parte de la misma que la mayor cantidad de seres humanos la adquieran con él<sup>[6]</sup>.

Ahora bien, para lograr ese fin se necesitan ciertos medios. En primer lugar, hay que entender o conocer adecuadamente la Naturaleza. En segundo lugar, es necesario ocuparse de mejorar la sociedad, de mejorar la salud, de mejorar las costumbres y la educación de los niños. Todas estas cosas son medios indispensables para que los seres humanos alcancen la felicidad. De este modo, todas las ciencias estarían dirigidas al único fin de alcanzar la felicidad o, lo que es lo mismo, la perfección humana<sup>[7]</sup>.

A partir de aquí, resulta que, para Spinoza, el conocimiento racional, en sus diferentes ámbitos, tiene un rol fundamental en tanto medio para alcanzar la perfección humana. Todavía no sabemos muy bien de qué forma se aplicaría para lograr dicho fin, pero sabemos que es muy importante. Por otra parte, tampoco tenemos en claro aún qué papel tendría el método. Sin embargo, unas líneas más abajo, Spinoza nos dice que para alcanzar el conocimiento es necesario ante todo “curar [*medendi*] el entendimiento” y “purificarlo [*expurgandi*] para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible”<sup>[8]</sup>. Esta purificación parece tener dos aspectos o dos etapas. La primera consiste en identificar el mejor modo de conocer que tenemos. La segunda en mostrar cuál es el método que nos conduce a ese conocimiento<sup>[9]</sup>. Así pues, el TIE tiene como objetivo identificar ese conocimiento y explicarnos cómo hacer para alcanzarlo. El método se presenta, entonces, como un medio en la cadena de medios y fines que conducen al ser humano hacia la felicidad.

Hasta aquí la conexión entre el método y la virtud parece ser una conexión indirecta. Esta situación ciertamente no minimiza el valor del método, pues sin el método no podríamos obtener el conocimiento necesario para lograr la virtud. Es decir, sin método no habría posibilidad de llegar a la virtud. No obstante, el método, con toda su importancia, se presenta como algo externo a la virtud. Dicho en otros términos, una persona podría llegar a ser virtuosa aplicando el conocimiento que obtuvieron otras personas. Pero para esta persona el método no es indispensable. Podríamos pensar también una situación en la cual un grupo de filósofos que poseen el método obtienen el conocimiento y luego lo ofrecen a sus congéneres para que lo utilicen en la adquisición de la virtud. En este caso, solo los filósofos necesitarían emplear el método, pero no el resto de la sociedad. Esta última situación se presenta, por ejemplo, en la recomendación del cuadrifármaco por parte de Epicuro, e incluso en relación a las reglas ofrecidas por Epicteto en su famoso *Enquiridión*. Aquí, aunque Epicuro o Epicteto hubiesen empleado algún método para alcanzar su conocimiento, el mismo no sería necesario para quien aplica las reglas de vida que ellos recomiendan. En la actualidad sucede algo similar en el caso de las terapias recomendadas por diferentes terapeutas a partir del conocimiento metódicamente obtenido por ellos. Las personas que emplean las terapias emocionales no necesitan llegar al conocimiento

del mismo modo que lo hicieron quienes las descubrieron. O no necesitan conocer las teorías que avalan dichas terapias.

Si toda la información de la que dispusiésemos fuera solamente la del TIE, entonces podríamos quedarnos con esta imagen. A saber, el método se presenta como un medio que poseen los sabios para alcanzar el conocimiento que ellos mismos u otros pueden utilizar para obtener la virtud. Sin embargo, la visión del TIE es incompleta. De modo que, para no sacar conclusiones apresuradas, debemos tener en cuenta la teoría de la virtud que no se encuentra desarrollada en TIE sino en la *Ética*.

### 3. HEDONISMO VIRTUOSO: LOS CONCEPTOS ÉTICOS DE SPINOZA

A fin de alcanzar nuestro objetivo de comprender la relación entre el método y la virtud en la filosofía de Spinoza debemos clarificar previamente el concepto de virtud y su relación con otros conceptos que presentan un campo semántico similar como el de felicidad, el de perfección, el de libertad, etc. Esto nos permitirá determinar cuál es el fin último de la ética spinoziana y, luego, de qué manera se aplica el conocimiento para alcanzarlo. Aunque el tratamiento central de la cuestión de la virtud aparece en el libro quinto de la *Ética*, en el que Spinoza trata del poder del entendimiento o del modo en que el que se alcanza la libertad humana, hay información relevante diseminada en sus otros libros. Por ello, intentaremos reunir y ordenar el material disperso a fin de tener una visión precisa de la naturaleza del objetivo último propuesto en la teoría ética spinoziana y su relación con conceptos afines.

Como hemos visto anteriormente, según el TIE, el objetivo último en la vida humana, es decir, el bien más alto, es la felicidad suprema. Spinoza mantiene la misma posición en la *Ética*. Pero, ¿qué debemos entender por felicidad? Ante todo, si tenemos en cuenta que Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza<sup>[10]</sup>, el bien supremo y la suprema virtud son el conocimiento mismo de la Naturaleza<sup>[11]</sup>, lo cual equivale, en cierto modo, a la definición propuesta en el TIE, es decir, al conocimiento de la unión del alma con la Naturaleza. Además, dado que el progreso en dicho conocimiento conlleva también un perfeccionamiento del entendimiento y, en última instancia, un avance hacia la misma perfección humana<sup>[12]</sup>, quien perfecciona su entendimiento adquiere simultáneamente mayor libertad<sup>[13]</sup>.

Esta última identificación entre la felicidad y la libertad puede parecer extraña, pues, tomando el concepto de libertad en su uso habitual, es evidente que el hecho de que alguien sea libre no necesariamente significa que sea feliz. Para entender la promesa de Spinoza, debemos tener en cuenta que el sentido que Spinoza le da al término “libertad” difiere del uso común, esto es, la idea de que es libre quien puede decidir voluntariamente entre dos o más acciones diferentes. Para Spinoza, esta posibilidad es una mera ilusión. Toda decisión del ser humano es producto de una serie de causas, por lo que la voluntad libre es una quimera. Lo más que puede hacer el ser humano es comprender la cadena causal que condiciona sus preferencias, sentimientos, decisiones, etc. Y en eso consiste justamente su libertad<sup>[14]</sup>. Así pues, la libertad y la felicidad coinciden semánticamente, dado que la felicidad no es otra cosa que el conocimiento de la posición y conexión de la mente con la Naturaleza, donde se incluye el reconocimiento de sus leyes necesarias y eternas<sup>[15]</sup>.

Ahora bien, dado que la virtud consiste en la potencia de actuar del ser humano<sup>[16]</sup> y, puesto que, quien es libre actúa, quien es virtuoso también es libre<sup>[17]</sup>. Por otra parte, en el orden de los afectos, el conocimiento de la Naturaleza y el perfeccionamiento del entendimiento conducen a la beatitud y producen una cierta tranquilidad del alma –*animi acquiescentia*<sup>[18]</sup> o *acquiescentia mentis*–, la cual según afirma el propio Spinoza puede denominarse amor intelectual a la Naturaleza –*amor Dei intellectualis*–, y no se distingue de la gloria que es también una cierta alegría<sup>[19]</sup>. Lo cual es evidente, pues la alegría surge de la actividad del alma<sup>[20]</sup>. De este modo, al reunir los fines propuestos en diferentes partes de la *Ética* y contemplarlos desde una visión de conjunto, encontramos una sorprendente serie de coincidencias semánticas. El concepto de felicidad

suprema engloba la beatitud, la virtud, la libertad, la tranquilidad de ánimo, la gloria, la alegría y el amor intelectual hacia la Naturaleza<sup>[21]</sup>.

No es extraño que esta situación haya generado enormes dificultades interpretativas, ni que, como consecuencia de ello, no haya un acuerdo unánime entre los estudiosos de Spinoza acerca de cuál es el bien supremo<sup>[22]</sup>. Un punto importante de la discusión consiste en determinar el alcance de la proposición veinticinco del libro cuarto, según la cual “Nadie se esfuerza por conservar su ser por otra cosa”<sup>[23]</sup> y conciliar su significado con el de la proposición veintiséis. De acuerdo con esta última, “Aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender”<sup>[24]</sup>. La primera proposición mencionada habilita una interpretación hobbesiana, según la cual, el fin último del ser humano es conservar su ser, es decir, su vida. La segunda, en cambio, puesto que afirma que el fin último es el conocimiento, admite interpretaciones intelectualistas y místicas<sup>[25]</sup>. No podemos entrar aquí en los detalles de esta discusión, no obstante, nos parece que la solución propuesta por Garrett puede ser aceptable, aunque más no sea de modo provisional. De acuerdo con esta vía interpretativa, perseverar en el ser y conocer no son fines incompatibles, pues, conocer es una forma de perseverar en el ser. Quizás podría decirse que el esfuerzo por conocer, esto es, usar la razón, es una manifestación del esfuerzo por perseverar en el ser. Según Garrett la perseverancia en el ser, o más concretamente en la vida, que hace posible el conocimiento no debe entenderse en el sentido temporal, esto es, como la permanencia del individuo físico, sino en el sentido de eternidad. Es decir, como una existencia extratemporal<sup>[26]</sup>.

Ahora bien, aunque no entraremos aquí en una discusión pormenorizada de esta lectura, debemos notar que, al darle al conocimiento el valor de fin último, se deja fuera de consideración un importante aspecto de la teoría ética de Spinoza. En efecto, aunque Spinoza suele insistir en que el conocimiento racional o científico no se busca por otra cosa, de igual modo que la vida no se busca por otra cosa, también es cierto que destaca los efectos, por así decir, afectivos o espirituales que produce tal conocimiento<sup>[27]</sup>. El mayor beneficio afectivo es el contento de sí<sup>[28]</sup> y también la tranquilidad del alma<sup>[29]</sup>. Así pues, cabe preguntarse, ¿es un bien en sí el conocimiento? ¿No es un bien en tanto que conduce a una especie de paz o tranquilidad espiritual? Broad, en un conocido libro, a fin de limitar los problemas interpretativos en su exposición de la teoría spinoziana, decide directamente descartar el tema de la tranquilidad de ánimo y del amor intelectual de la Naturaleza y relegarlo al ámbito de la filosofía de la religión<sup>[30]</sup>. Lo cual, a nuestro entender, es un gran error, pues hay buenas razones para considerarlo como el objetivo último de la ética spinoziana, el cual, como se verá, depende exclusivamente del conocimiento racional y no de la teología, como sostiene Broad. El pasaje que ofrecemos a continuación ofrece una clara síntesis del proyecto ético de Spinoza y representa, además, una fuerte evidencia de lo que hemos afirmado.

Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto solo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo [animi acquiescentia] que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia<sup>[31]</sup>.

Como podemos ver aquí, la utilidad del conocimiento racional y también de la ciencia intuitiva –ambos tipos de conocimiento parecen estar incluidos aquí– consiste en la felicidad o beatitud, la cual es, en última instancia, tranquilidad del ánimo. Spinoza dice explícitamente que el fin último del ser humano es el que le lleva a concebir las cosas de manera adecuada, es decir, racionalmente. Dicho de otra manera, conocer racionalmente le permitirá al ser humano alcanzar esa prometida tranquilidad o paz espiritual. Esta interpretación encuentra una confirmación adicional en la proposición veintiocho del libro cuarto, en la que

puede leerse que “el supremo bien del alma es conocer a Dios”<sup>[32]</sup> y en cuya demostración Spinoza señala que este conocimiento es la suprema utilidad del alma. Es decir, el conocimiento es útil porque es un medio. Aquí Spinoza parece estar utilizando el término “bien” no en el sentido de un bien último sino de un bien en tanto que permite obtener un fin. Recordemos que en el TIE afirma que se llama “verdadero bien” a todo lo que puede ser un medio para llegar a la perfección humana, es decir, a la felicidad suprema<sup>[33]</sup>.

No podemos discutir aquí si es posible conciliar esta posición con aquella según la cual el conocimiento es un fin en sí mismo. No obstante, no hay dudas de que el estado de goce espiritual que se alcanza por la vía señalada es un fin último. Es la gran promesa de la *Ética*, así como también la del TIE. Recordemos que, en los pasajes introductorios del TIE, Spinoza se proponía encontrar un bien duradero que le permitiera gozar al máximo con el mínimo de interrupciones. En la *Ética*, nuestro filósofo considera que ha demostrado que esa posibilidad existe y cuál es el modo de obtenerla. Por lo tanto, parece no haber lugar para dudar que tal goce es el fin último y que el conocimiento es un medio para obtenerlo. Ciertamente, ¿sería recomendable la vida de la razón si en lugar de producir un cierto goce o bienestar espiritual produjera un dolor y una perturbación eternos?

Pues bien, admitiendo que el fin último es un cierto estado espiritual, debemos despejar algunas dificultades interpretativas que surgen en torno a dicho concepto a fin de clarificar su significado. El problema principal radica en que Spinoza suele utilizar, al referirse a este fin último, expresiones similares, pero no completamente idénticas, lo cual, conduce a preguntarse si las variaciones indican que se trata de diferentes conceptos. Para decidir esta cuestión, hay tres expresiones que debemos examinar a fin de poder adoptar una posición al respecto. Según la proposición cincuenta y dos del libro cuarto: “El contento de sí puede surgir de la razón, y sólo el contento de sí que surge de la razón, es el máximo que puede darse”<sup>[34]</sup>. Aquí se presenta la primera de las referencias al estado que hemos mencionado mediante la expresión “contento de sí” [*acquiescentia in se ipso*]. La segunda referencia se encuentra en el pasaje citado anteriormente donde Spinoza sostiene que “la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo [*animi acquiescentia*]”<sup>[35]</sup>. Por último, en la proposición veintisiete del libro quinto, Spinoza afirma: “De este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma [*mentis acquiescentia*] que puede darse”<sup>[36]</sup>. La palabra latina *acquiescentia* que aparece en los tres pasajes, por sí sola, posee varios sentidos, según los contextos en los que se la emplee. Por un lado, puede referirse a un asentimiento o consentimiento legal, por otro, puede referirse a ciertos estados espirituales y/o físicos como el reposo, el descanso, el contento o el goce. Su aparición en la *Ética* en las expresiones mencionadas suele ser vertida al castellano como “contento del alma” y “tranquilidad del ánimo”<sup>[37]</sup> –para *mentis acquiescentia*. *animi acquiescentia*– o como “contento de sí” –para *acquiescentia in se ipso*– (Peña y Domínguez). Mientras que, en inglés, Curley utiliza la expresión “*satisfaction of mind*” y “*self-esteem*” y Parkinson emplea “*contentment of mind*” and “*self-contentment*”, respectivamente. Estas diferentes expresiones pueden dar lugar a la duda de si puede equipararse los significados de “*animus*” y “*mens*”<sup>[38]</sup>. Sin embargo, a nuestro modo de ver, es posible que las diferencias no tengan un valor sustantivo como lo muestran casi con unanimidad las decisiones de los traductores y la dificultad para detectar diferencias significativas en los contextos en los que se utilizan dichas expresiones<sup>[39]</sup>. En efecto, Spinoza asocia en todos los casos la tranquilidad del alma y la tranquilidad del ánimo con la beatitud, la felicidad o la suprema alegría. Por otra parte, si bien no podemos entrar aquí en una discusión pormenorizada, puede haber una buena razón para pensar que Spinoza tiene en mente un estado espiritual muy similar en todas las expresiones, es decir, no solo en las que aparece la variante “ánimo” o “mente” sino también para la variante que se refiere al “sí mismo”<sup>[40]</sup>. En efecto, si ponemos atención a las demostraciones de la proposición cincuenta y dos del libro cuarto y de la proposición veintisiete del libro quinto, es decir, a las proposiciones en las que el contento de sí y la tranquilidad de alma son introducidas como el punto máximo al que puede aspirar el conocimiento racional y la ciencia intuitiva respectivamente, hallaremos un dato interesante y significativo. En dichas demostraciones el punto de apoyo último parece ser el mismo. En la demostración de la proposición

cincuenta y dos, Spinoza señala que el contenido de sí es “la alegría que surge de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar”<sup>[41]</sup>. Ello se justifica por la definición veinticinco de los afectos del libro tercero que afirma justamente esto mismo<sup>[42]</sup>. Si nos guiamos por su explicación –la cual es común a la humildad y al arrepentimiento– y seguimos su conexión lógica mediante la proposición cincuenta y tres de la tercera parte, llegamos finalmente a la proposición once, en cuyo escolio Spinoza define a la alegría como el pasaje a una mayor perfección<sup>[43]</sup>. La concepción general que encierran estas referencias es que puesto que el alma pasa a una mayor perfección cuando se contempla a sí misma y a su potencia, entonces se alegra. Por lo que respecta a la proposición veintisiete del libro quinto, Spinoza afirma allí que quien conoce la Naturaleza con el tercer género de conocimiento se perfecciona y por ello mismo se alegra. Afirma también allí que esta alegría se presenta junto con la idea de sí mismo y que debido a ello produce un contenido de sí. De aquí se sigue, en último término, que es la mayor tranquilidad a la que se puede aspirar<sup>[44]</sup>.

Como se puede apreciar a través de este breve análisis, el contenido de sí y la tranquilidad del alma, consisten en una cierta alegría que surge del paso del alma a una mayor perfección. Empero, no se trata de cualquier tipo de alegría, sino de una que podemos comparar con el reposo, la paz, la quietud o también con la ausencia de turbación<sup>[45]</sup>. Es cierto que parece haber una cierta tensión entre una y otra proposición pues ambas afirman que contento o tranquilidad son los máximos, al mismo tiempo que uno surge de la razón y otro de la ciencia intuitiva. A esto hay que añadir que, en otro lugar del libro quinto, Spinoza afirma explícitamente que el efecto de la tranquilidad que surge de la ciencia intuitiva tiene un efecto superior al que surge del segundo<sup>[46]</sup>. Si bien no es este el lugar para tratar de explicar y conciliar (en caso de que fuera posible) esas tensiones, cabe pensar que el contenido de sí que surge de la razón proviene de la contemplación de sí mismo, mientras que el que surge del tercer género proviene de la contemplación de sí mismo más la contemplación de la naturaleza<sup>[47]</sup>. Es decir, la tranquilidad del alma parecería incluir al contenido de sí. Con lo cual, se trataría de una diferencia de grado más que de naturaleza. Sea como sea, creemos que hemos aclarado los aspectos fundamentales de la naturaleza del fin último proyectado en el programa ético de Spinoza.

#### 4. LA TERAPIA RACIONAL

Nos ocuparemos, en lo que sigue, de intentar establecer de qué modo se aplica el conocimiento racional para alcanzar los objetivos éticos mencionados, ya sea que se trate de llegar al punto máximo del ideal ético, es decir, a la tranquilidad espiritual, ya sea que se llegue a algún punto intermedio en el trayecto del modo de vida pasivo hacia el modo de vida activo. A nuestro modo de ver, es posible distinguir en la exposición de los remedios que propone Spinoza para realizar dicha transición dos formas en que se puede aplicar el conocimiento, las cuales corresponden a la existencia de ciertos grados en el mejoramiento del modo de vivir, es decir, en el trayecto hacia una vida virtuosa.

Una primera serie de antídotos parecen estar destinados a una transición, por así decir, completa. Es decir, a una eventual consecución del punto máximo de perfección humana. Tales antídotos parecen provenir tanto del segundo como del tercer género de conocimiento en cuanto que ambas constituyen conocimiento claro y distinto<sup>[48]</sup>. En efecto, cuando Spinoza, en el prólogo del libro quinto, indica que es la potencia de la razón la que debe dominar los afectos, si quiere alcanzar la felicidad<sup>[49]</sup>, abarca claramente tanto al segundo como al tercer género. Más precisamente, el punto de llegada de este proceso de transición se obtendría a través de la ciencia intuitiva, pero los puntos intermedios dependerían de la razón.

Pues bien, veamos en qué consiste este conjunto de remedios [*remedia*] o antídotos destinados a dominar los afectos y alcanzar la libertad, la virtud, etc. Al promediar el libro quinto, Spinoza sintetiza en un escolio la meta alcanzada hasta allí:

De donde resulta claramente que el poder del alma sobre los afectos consiste; 1°) en el mismo conocimiento de los afectos (ver 5/4e); 2°) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente (ver 5/2 y 5/4e); 3°) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las referidas a cosas que concebimos de forma confusa o mutilada (ver 5/7); 4°) en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (ver 5/9 y 5/11); 5°) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos (ver 5/10 e y además 5/12A 5/13 y 5/14) <sup>[50]</sup>.

A la síntesis elaborada por Spinoza habría que agregar un último remedio que inexplicablemente Spinoza deja fuera de su lista. Como quiera que sea, conviene también tenerlo presente pues no parece ser menos importante que los anteriores. Este consiste en la percepción de la necesidad que acompaña al conocimiento adecuado de las cosas. Esto es, en cuanto que el alma entiende que todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, tiene mayor poder sobre los afectos <sup>[51]</sup>. Como todos los anteriores, este remedio también está estrechamente asociado al primero, pero especialmente al cuarto, ya que es una clara consecuencia de él. En efecto, entender que algo sucede necesariamente va junto con entender que tal cosa es determinada por la confluencia de infinitas causas, y dado que el afecto disminuye tanto más cuantas más causas se le atribuyan, al considerar que es necesario, se sigue dicho resultado <sup>[52]</sup>. Cabe añadir que, si bien este remedio no aparece en el resumen de Spinoza, es uno de los que más se asocia con la filosofía de Spinoza, quizás debido al énfasis que pone en concebir los fenómenos humanos y de la naturaleza como fenómenos necesarios. Por otra parte, es un remedio que permite vincular la filosofía y la ética de Spinoza con el estoicismo <sup>[53]</sup>.

No hay dudas que los remedios presentados provienen de la razón, es decir, del segundo género de conocimiento. Ciertamente, se apoyan en el conocimiento adecuado, cuya procedencia es la razón –Spinoza menciona explícitamente las nociones comunes en el cuarto punto– pero además están ubicados previamente a la introducción de la ciencia intuitiva. Cabe preguntarse, no obstante, si estos antídotos son privativos de la razón. Por cierto, la ciencia intuitiva no es menos conocimiento adecuado que ella, de modo que, quien la posee, ¿no podría aplicar a través de ella los mismos remedios? Si bien no podemos ofrecer una respuesta suficientemente fundada dado el espacio y los fines de este trabajo, podemos arriesgar lo siguiente. Debido a que Spinoza presenta a la ciencia intuitiva luego del resumen que sintetiza los mecanismos de la razón, podríamos pensar que se trata de un remedio más. Esto es, podríamos pensar que se trata del remedio que consolida el resultado de la razón, ayudando a fijar y, a su vez, a incrementar los resultados de aquella. En efecto, quien conoce las cosas utilizando dicha ciencia logra la suprema felicidad, es decir, la mayor tranquilidad del alma, pues de ella nace el amor intelectual hacia la Naturaleza <sup>[54]</sup>. Ahora bien, ¿en qué consistiría dicho remedio? Responder esta cuestión implica adoptar una interpretación entre las múltiples que ofrecen los estudios sobre Spinoza. La definición que nos da la *Ética* de dicho conocimiento nos dice que “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” <sup>[55]</sup>. A nuestro modo de ver, la lectura más razonable –por su consistencia con otros pasajes que hacen alusión al tema– es que, mediante este conocimiento, el individuo alcanzaría una visión de conjunto, a través de la cual podría contemplar la posición de alguna esencia singular –entre las que podría encontrarse la suya propia– en el orden de completo de la Naturaleza <sup>[56]</sup>. Siendo así, esta comprensión intuitiva de la conexión de las cosas con la Naturaleza, le permitiría al individuo aumentar la atención del alma hacia un “objeto” perenne –el objeto que es todos los objetos, podríamos decir– y evitar la distracción de los objetos perecederos. ¿Qué otra cosa podría ser el “*Amor Intellectualis Dei*”? De este modo, el sentimiento activo que surge como resultado de esta unión del alma con la Naturaleza, generaría una especie de escudo protector contra los afectos pasivos.

Pues bien, junto con la serie de remedios que provienen directamente de la potencia de la razón hay otros que son derivados del conocimiento racional, aunque su aplicación depende en gran medida de la imaginación. Estos remedios podrían ser considerados transitorios y destinados especialmente a quienes van camino a alcanzar un conocimiento racional de la naturaleza, o definitivos, destinados a aquellos que llevan una vida racional, aunque no dedicada al conocimiento. El análisis que hemos realizado sobre todo a partir

del libro quinto y volviendo los pasos hacia el libro tercero y cuarto, nos permitió encontrar al menos tres remedios de este tipo.

En primer lugar, está la formación de una recta norma de vida. Spinoza sostiene que,

Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición <sup>[57]</sup>.

La recta norma de vida en realidad no es solo una, sino que son varias y se pueden aplicar en diferentes situaciones. Estas normas o criterios sirven para que quien no tiene un conocimiento adecuado de los afectos pueda dominarlos en su propio terreno, esto es, el de la imaginación. Si bien las normas provienen de la razón, quienes las aplican sin conocer sus causas, lo hacen utilizando solo la imaginación; en particular, la memoria. De este modo, tales normas lograrían ser efectivas gracias a la fuerza del hábito. Para ello se requiere que los principios sean ejercitados a través de la reflexión sobre los mismos. En este sentido, Spinoza recomienda que la persona imagine situaciones en las que se aplican dichos principios para que cuando suceda efectivamente la situación pueda recurrir automáticamente a ellos y logren ser efectivos <sup>[58]</sup>. Como ejemplo, menciona algunos pocos preceptos: que el odio se vence con amor o con generosidad, que la amistad y la sociedad son útiles para nuestra vida, que actuar correctamente nos conduce a la máxima tranquilidad del alma, que las acciones de los hombres son consecuencia de la necesidad de la naturaleza <sup>[59]</sup>.

Finalmente, cabe mencionar que un estado saludable del cuerpo juega también un papel importante en la campaña contra los afectos. Por cierto, la lucha contra los afectos es más efectiva en la medida en que el cuerpo está mejor dispuesto para hacer la mayor cantidad de cosas posibles. Esto se debe a que, la persona que posee un cuerpo apto para más cosas, posee una mayor capacidad para ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento y de referirlos a la idea de la Naturaleza. Cuanto más logre ordenar de esta manera las afecciones, más grande será la parte de su alma que es eterna <sup>[60]</sup>. Estas personas, según Spinoza, adquieren un mayor grado de conciencia, es decir, son más conscientes de sí mismas, de la Naturaleza y de las cosas en general <sup>[61]</sup>. Tal afirmación resulta evidente en la experiencia, nos dice, si consideramos el cuerpo del niño y lo comparamos con el del adulto. El adulto que posee un cuerpo más apto para más cosas también es mucho más consciente que el niño <sup>[62]</sup>. Ahora bien, la causa de esta diferencia reside en última instancia en el hecho de que el alma cuyo cuerpo es más apto para afectar y ser afectado también puede percibir más cosas <sup>[63]</sup>. La razón de este fenómeno, en última instancia, se encuentra en el llamado “paralelismo” <sup>[64]</sup>.

Con esto, hemos concluido nuestra recopilación de los remedios con los que, siguiendo a Spinoza, cuenta el ser humano si pone en funcionamiento su capacidad racional para dominar los afectos y alcanzar la felicidad. Como se ha visto, hay una clara diferencia entre ambos tipos de antidotos en su forma de aplicación. Mientras que la primera lista de remedios, implican un uso efectivo de la razón, esto es, que la persona adquiera un conocimiento racional de la naturaleza y de sí misma, en la segunda lista de remedios, en cambio, se involucra mecanismos derivados la imaginación. Pues, si bien los preceptos aplicados se derivan de una concepción racional de ser humano y de la Naturaleza, no es necesario que quien utiliza estos remedios posea dicho conocimiento.

Si recordamos el ejemplo que utiliza Spinoza para exponer la diferencia entre los géneros de conocimiento, recordaremos que allí el mismo conocimiento –es decir, el conocimiento de obtener un número  $x$ – podía corresponder a la imaginación, a la razón o a la ciencia intuitiva. En el primer caso el conocimiento se emplea aplicando una regla aprendida de manera memorística, y la certeza depende de la confianza en la autoridad que transmite la regla, en el segundo caso la certeza de la regla se apoya en la deducción a partir de los principios fundamentales y en el tercero la certeza es máxima porque se opera con números muy pequeños. Podríamos trasladar estas diferencias al ámbito del conocimiento ético y trazar un paralelismo con las dos formas de utilizar el conocimiento racional que mencionamos aquí. En efecto, quien conoce las máximas para llevar

una vida virtuosa sin conocer sus fundamentos racionales, sería equiparable a quien conoce la regla para encontrar el número proporcional porque la aprendió de memoria en la infancia. La persona que posee este conocimiento participa en cierto modo de la perfección humana, pero en su grado inferior. En cambio, quien posee el conocimiento de las rectas normas de vida y además conoce sus fundamentos y los puede aplicar a su situación personal, tiene la posibilidad de acceder a los grados más altos de la perfección humana. Quizás un punto débil en esta analogía residiría en que mientras que quien puede hallar el cuarto número proporcional en números muy pequeños no necesita conocer la regla y sus fundamentos, mientras que al parecer para llegar a la ciencia intuitiva es necesario poseer el conocimiento de segundo género. Como quiera que sea, es un tema que merecería una discusión más larga que la que podemos ofrecer aquí. Para los fines de nuestro trabajo, como se verá a continuación, solo es importante la constatación de la existencia de dos modos de utilización del conocimiento en el ámbito de la ética.

## 5. DE LA APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO RACIONAL

La primera serie de antídotos contra los afectos o, dicho de otro modo, de medios para alcanzar la felicidad y la virtud, analizada en el párrafo anterior, es la que resulta particularmente interesante desde la perspectiva de nuestra investigación. Ciertamente, los antídotos de la segunda lista, en la medida en que dependen de los mecanismos de la imaginación corresponderían al conocimiento de primer género. En cambio, los antídotos de la primera lista requieren de una elaboración o una búsqueda del conocimiento por parte del sujeto en la que interviene activamente el entendimiento. Así, en este caso, la respuesta a los afectos no resulta de una aplicación externa del conocimiento sino de una posesión y elaboración interior del mismo. Hay dos aspectos de esta utilización del conocimiento que revisten especial interés desde el presente enfoque y que deben ser aclarados. Uno de ellos se refiere al modo en que el conocimiento racional llega a ser efectivo frente a las pasiones. El otro se refiere a la función del método en la aplicación del conocimiento.

Para tratar de explicar el modo en que el conocimiento racional logra su eficacia frente a las pasiones, la cual reside fundamentalmente a lo que podemos llamar “naturaleza afectiva” de la idea adecuada, debemos considerar un teorema clave de la cuarta parte de la *Ética*. Dicho teorema afirma: “El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero no puede reprimir ningún afecto, sino tan solo en cuanto que es considerado como afecto”<sup>[65]</sup>. Ahora bien, el punto principal que debemos entender aquí es por qué el conocimiento verdadero –no solo referido al bien o al mal, sino en general– puede ser considerado un afecto. Esto se debe a que el conocimiento verdadero, es decir, la idea adecuada conlleva un pasaje a una mayor perfección que es acompañado de un sentimiento de alegría, debido a que el alma se contempla a sí misma y a su potencia de actuar<sup>[66]</sup>. De este modo, puede decirse que toda idea, tanto las inadecuadas como las adecuadas, incluyen además del aspecto representacional y afirmativo<sup>[67]</sup>, un aspecto afectivo o emocional.

Dicho aspecto es, por así decir, la condición de posibilidad de la efectividad del conocimiento sobre las emociones. Aquí puede marcarse una importante diferencia entre Spinoza y el resto de los filósofos –tanto de la antigüedad como de la modernidad–, ya sea que hablemos de Platón, de Descartes, de Hume o de Kant, en todos los casos el conocimiento verdadero se concibe como algo puro, cuya naturaleza difiere completamente de la naturaleza de la emoción<sup>[68]</sup>. Por lo demás, esta diferencia permitiría comprender también por qué ciertos problemas vinculados a la explicación de la motivación de la conducta ética no surgirían en la teoría de Spinoza<sup>[69]</sup>. Como quiera que sea, no podemos detenernos aquí en esa cuestión. Nos detendremos brevemente, en cambio, en la importancia del aspecto emotivo de la idea adecuada en relación al poder de la razón sobre los afectos.

Ciertamente, si bien el conocimiento racional participa en los remedios de la primera lista debilitando el poder de los afectos pasivos, ya sea al reordenar los afectos o al considerarlos como necesarios<sup>[70]</sup>, esas acciones no parece que fueran suficientes para explicar el advenimiento de la tranquilidad del alma o del contento de

sí. En efecto, ellas explican la mitigación del poder de los afectos, pero no el surgimiento del afecto activo que ocupa el lugar que dejan aquellos. Sin embargo, teniendo en cuenta que toda idea adecuada conlleva en sí misma un sentimiento o emoción de alegría, se puede ver que el alma no cae en una especie de vacío emocional en cuanto logra debilitar los afectos, sino que, en el mismo momento y por la misma acción que se debilitan los afectos a través de los mecanismos del conocimiento racional, surge progresivamente un sentimiento de alegría que se convertirá gradualmente en la tranquilidad del alma <sup>[71]</sup>.

Esto nos permite ver, por otra parte, cuán superiores pueden llegar a ser los remedios de la primera lista respecto de los remedios de la segunda lista. En efecto, mientras que los primeros provienen del conocimiento adecuado, generado en el mismo sujeto, los segundos resultan de una aplicación de máximas grabadas en la imaginación, las cuales, si bien son racionales, no constituyen en sí mismas un conocimiento adecuado. De esta manera, aunque dichas máximas pueden lograr un debilitamiento de las emociones negativas o pasivas –y pueden hacer que la persona acceda a un cierto grado de virtud– no pueden hacer surgir la misma alegría que surge en el sabio a través del conocimiento adecuado generado interiormente por sí mismo.

Ahora bien, es evidente que el núcleo de los antídotos de la primera lista es la formación de la idea adecuada del afecto. Ciertamente, si logramos formar una idea adecuada de un afecto, lograremos *ipso facto* separarlo de la idea de una causa exterior, ubicándolo en una conexión de afectos según el orden del entendimiento y sacando a la luz la necesidad de tal conexión, etc. De este modo, los remedios presentes en el resumen de Spinoza y los que hemos agregado no serían más que diferentes dimensiones de un mismo remedio. Por ese motivo, para comprender cabalmente el modo en que actúa el conocimiento sobre los afectos es necesario caracterizar el conocimiento adecuado. Comencemos, pues, con la definición de adecuación que ofrece Spinoza en la *Ética*.

Por idea adecuada –nos dice–, entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera. Explicación: digo intrínsecas a fin de excluir aquellas que son extrínsecas, a saber, la concordancia con su objeto ideado <sup>[72]</sup>.

Ahora bien, ¿cuáles son esas características que determinan si una idea es adecuada y, por tanto, verdadera? <sup>[73]</sup> Spinoza indica que quien posee ideas verdaderas conoce con perfección el objeto de su idea o, al menos, de la mejor manera posible <sup>[74]</sup>. En este punto –clave para entender el concepto de adecuación– la cuestión de la verdad se transmuta de algún modo en la cuestión del conocimiento. ¿Qué significa, pues, para Spinoza, conocer con perfección un objeto? Como sabemos, el ideal de conocimiento presente en los escritos de Spinoza es el conocimiento causal <sup>[75]</sup>, de modo que poseer el conocimiento perfecto del objeto de una idea no significa otra cosa que conocer las causas del mismo. Así, el orden que debe satisfacer el conocimiento es el orden causal. Una idea adecuada de un objeto consiste en una explicación causal del mismo, es decir, una explicación que comprenda su esencia y las propiedades que se siguen de ella. Este es el modelo que le han revelado al género humano las matemáticas <sup>[76]</sup>. Se comprende, entonces, que Spinoza prefiera la idea o definición que indica la causa eficiente de la cosa definida por sobre cualquier otro modo de definir <sup>[77]</sup> y privilegie el método geométrico de demostración.

Esta descripción del conocimiento adecuado coincide con una famosa descripción del conocimiento sobre los afectos que ofrece la *Ética*. En dicho pasaje podemos leer:

Porque la naturaleza es una y la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y, por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, pues, los afectos de odio, envidia, ira, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa, cuya simple contemplación nos agrada. Trataré pues, de la naturaleza y las fuerzas de

los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos<sup>[78]</sup>.

Como hemos mostrado en otro lugar, este pasaje junto con otros nos da un indicio claro de que el tratamiento de las pasiones en la *Ética* corresponde al segundo género de conocimiento<sup>[79]</sup>. Pero también nos da la pauta de lo que tiene en mente Spinoza cuando explica el poder de la razón contra los afectos, esto es, cuando exhorta al lector a conocer racionalmente los afectos. De aquí se sigue que el conocimiento adecuado de los afectos, necesario para moderar las pasiones, debe seguir el orden geométrico. Dicho en otros términos, la aplicación del conocimiento que hacemos para moderar nuestros afectos no es otra cosa que su producción, a partir de ciertas definiciones y axiomas y deduciendo consecuencias a partir de ellos. Solo a través de dicho procedimiento, podremos formar una idea adecuada, en virtud de la cual el afecto se desvinculará de la idea de una causa exterior y quedará en evidencia la necesidad de su ocurrencia.

Así pues, si nuestra lectura es correcta, para tener una comprensión plena de los afectos no es suficiente aplicar pasivamente los teoremas de la *Ética*, es necesario que quien los aplica conozca la justificación de los mismos. Solo de este modo, logrará comprender cuál es su vinculación con la totalidad de la naturaleza y cómo se conecta con la potencia infinita de la naturaleza. Solo así podrá conocer según el método más perfecto<sup>[80]</sup>.

Veamos un ejemplo. Si alguien siente vergüenza por alguna acción suya, para mitigar dicho afecto, deberá conocer la naturaleza de la vergüenza y sus propiedades. Ello implica conocer que es una forma de tristeza cuya causa proviene del mecanismo de imitación que describe el teorema veintisiete del libro tercero. Además, deberá conocer la causa de este mecanismo, así como también la naturaleza de la tristeza, etc. Solo así podrá comprender la necesidad de ese sentimiento y representarse de una manera clara su relación con el orden completo de la naturaleza, del cual tal necesidad proviene. Como consecuencia de dicho proceso de conocimiento, no solo la vergüenza resultará mitigada, sino que también surgirá en el alma un sentimiento de alegría –o contento de sí– y, en la medida en que a través de esa comprensión de las causas de la vergüenza vea más claramente de una manera inmediata su participación en la infinita potencia de la naturaleza, ese contento de sí se transformará en una creciente tranquilidad espiritual.

## 6. CONCLUSIÓN

A partir de la presente exposición parece quedar claro que la aplicación del conocimiento alcanza su mayor efectividad cuando el individuo realiza interiormente el proceso de conocimiento. Es decir, cuando lleva a cabo el proceso de demostración del mismo. Llegados a este punto podemos retomar las preguntas planteadas al comienzo respecto de la relación entre el método y la virtud. De acuerdo con el análisis presentado, la relación entre el método y la perfección humana presenta un notorio interés filosófico, pues, para alcanzar los grados más altos de tal perfección, el conocimiento y el método deben mantenerse unidos. Esto significa que la estructura axiomática –el orden geométrico– en cuanto que permite comprender, no solo la justificación de teoremas, sino también las causas y las propiedades de las cosas, tiene una función esencial en la obtención del fin último de la vida humana, esto es, la tranquilidad del alma. Con ella se alcanzan también la libertad, la felicidad, la virtud y la perfección. Así pues, en concordancia con lo anunciado en el TIE, el conocimiento de las pasiones corre paralelo al perfeccionamiento del entendimiento, el cual requiere del método más perfecto, esto es, el método que refleja el orden completo de la naturaleza desde su causa primera. De este modo, es evidente que el ideal de perfección humana de la teoría ética de Spinoza se encuentra estrechamente entrelazado con el ideal de científicidad que se traduce en la utilización del método geométrico. Si esto es correcto, ese ideal de ciencia que a primera vista presenta un carácter puramente teórico, adquiere desde esta perspectiva un ineludible carácter práctico.

Es interesante a este respecto indicar el contraste entre el proyecto spinoziano y los dos proyectos metodológicos, quizás, más conocidos e influyentes del siglo XVII, es decir, el de Bacon y el de Descartes. La

oposición salta a la vista inmediatamente, pues, mientras que en el *Novum Organum* y el *Discurso del Método* insisten en la necesidad de un nuevo método para descubrir nuevas verdades y así adquirir un mayor poder sobre la naturaleza, el TIE acentúa la necesidad de un método que nos permita conocer la verdad para alcanzar la perfección humana, apuntando claramente a una transformación interior del individuo. Si bien Spinoza no deja de destacar la importancia del cultivo de la ciencia para fines que se refieren a un dominio externo de la naturaleza, como por ejemplo la salud del cuerpo humano, el poder que se adquiere con el conocimiento que ofrece el método parece servir ante todo para una transformación interior del ser humano.

Otro punto que no podemos dejar de notar es el parentesco entre la ética spinoziana y la ética epicúrea en cuanto al fin último que ambas persiguen. Ciertamente, la tranquilidad del alma, que tanto el TIE como la *Ética* prometen para quien llegue al final del camino de purificación del entendimiento, nos recuerda la promesa de la filosofía epicúrea de una vida de placer, entendido como ausencia de dolor y de turbación del alma. Las diferencias en el modo de aplicación del conocimiento que presentan estos proyectos serán objeto de un análisis ulterior, con todo, la teoría ética de Spinoza no deja de ser, en tal sentido, una forma de hedonismo. Un hedonismo que depende del orden geométrico.

Finalmente, cabe agregar que, tal como ha sugerido Carlisle, el hecho de que Spinoza ubique a la *acquiescentia* en el centro de su concepción del bien más alto y en virtud de que ésta implica una relación íntima con uno mismo, nos permite situar a Spinoza en la tradición ética donde la filosofía aparece como una práctica vinculada a la tradición de los “ejercicios espirituales” y el “cuidado de sí”<sup>[81]</sup>. Teniendo en cuenta dicha observación, es claro que la adquisición del conocimiento siguiendo los lineamientos del método geométrico se convierte ella misma en una forma de ejercicio espiritual destinado a alcanzar la felicidad. Dicho en otros términos, el ejercicio espiritual por excelencia propuesto por Spinoza no podría ser otro que la elaboración interior de una visión científica –o mejor dicho geométrica– de la naturaleza, en la cual se incluyan las propias pasiones. Aquí reside quizás, tal como sostuvo Nietzsche, la tendencia global de la filosofía de Spinoza, esto es, hacer del conocimiento el afecto más poderoso<sup>[82]</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1930.
- Carlisle, Clare, “Spinoza’s *Acquiescentia*”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, 2 (2017), 209-236.
- Garrett, Don, “Spinoza’s Ethical Theory”. En Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.
- Guyau, Jean-Marie, “Spinoza: a synthesis of epicureanism and stoicism”, *Parrhesia*, 32, 2020, pp. 33-44, translated by Federico Testa.
- Hammacher, Klaus, “Spinozas Ethik als Affektenlehre: Ansatz und Entfaltung”. In Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote und Manfred Walther (Hrsg.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Medizin/Psychiatrie - Ökonomie - Recht - Religion. Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik* (“Schriftenreihe der Spinoza Gesellschaft”, 7), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 27-55.
- Joachim, Harold, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901.
- LeBuffe, Michael, “Spinoza and the Power of Reason”. En Yitzhak Melamed (ed.), *The Cambridge Critical Guide to Spinoza’s Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 304-319.
- Malinowsky-Charles, Syliane, “Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza”, *Dialogue*, XLIII, 2004, pp. 99-124.
- Nadler, Steven; *Spinoza’s Ethics. An introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- Narváez, Mario; “*Uno intuitu videmus*: la naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, 2 (Primavera, 2017), pp. 159-181.

- Narváez, Mario, “El problema de los géneros de conocimiento en la *Ética* de Spinoza”. En Eduardo Assalone y Romina Pulley (eds.), *Lo real: Dimensiones teóricas y prácticas. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 235-250.
- Narváez, Mario, “La naturaleza y función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1), 2019, pp. 65-85.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*, München, Carl Hanser Verlag, 1954, Band 3.
- Parkinson, G. H. R, “‘Truth is its own standard’: aspects of Spinoza’s theory of truth”, en Shahan, Robert W. y Biro, John I. (eds.), *Spinoza: new perspectives*. Norman, University of Oklahoma Press, 1978, pp. 35-55.
- Rojas Peralta, Sergio E., “La *animi acquiescentia* en la quinta parte de la *Ética* de Spinoza”, *Revista Hermeneutic*, 16 (2017), pp. 25-44.
- Schottlaender, Rudolf, “Ein Meister der Freiheit”. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd. 31, H. 4, Zum Gedanken an den 300. Todestag von Benedict de Spinoza (Oct. - Dec., 1977). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 511-526
- Spinoza, Baruch, *Opera*, Edición de Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, C. Winter, 1925, (reed. 1972)
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000
- Wolfson, Harry Austryn, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934
- Youpa, Andrew, “Spinoza’s Theory of the Good”. En Olli Koistinen (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 242-257

## NOTAS

[1] LeBuffe, Michael, “Spinoza and the Power of Reason”. En Yitzhak Melamed (ed.), *The Cambridge Critical Guide to Spinoza’s Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 304.

[2] Spinoza, Baruch; *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Madrid, Alianza, 1988, §§ 1, 2 y 3, G II. Para las obras de Spinoza utilizaremos las siguientes abreviaturas: TIE, seguido del parágrafo correspondiente, para el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*; E, seguido del libro en números romanos y, según el caso, p. (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice), para la *Ética*. En las citas, se indicará entre paréntesis (G) seguido del tomo en números romanos y página en arábigos, correspondiente a la edición de Carl Gebhardt. Spinoza, *Opera*, Heidelberg, Carl Winters, Universitätsverlag, 1925.

[3] TIE §§ 4-10

[4] TIE §§ 9-10

[5] TIE §§ 12-13, GII8

[6] TIE § 14

[7] TIE §§ 14-16

[8] TIE §§ 16, GII9

[9] TIE § 18 y § 29

[10] E IV prol.

[11] E II p49 esc.; E IV p28

[12] E IV p18 esc.; TIE §§ 12-13

[13] E II p49 esc., E V p36 esc.; E IV cap. 4

[14]E V ap., E II p48, dem., esc.; p49 dem., esc., E III p2, esc.

[15]E II p49, esc., E V p42 dem.

[16]E IV def. 8

[17]E IV p18 esc.

[18]E IV cap. 4

[19]E V p36 esc.; E V p42 y dem.

[20]E III p58 y dem.

[21]Tal vez pueda afirmarse con Nadler que se trata de conceptos coextensivos (Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics. An introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, p. 256). En un sentido similar, Carlisle afirma que la *acquiescentia mentis* y el *Amor Dei Intellectualis*, aunque son distinguibles conceptualmente, fenomenológicamente son inseparables (Carlisle, Clare, "Spinoza's *Acquiescentia*", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, no. 2 (2017), p. 229).

[22]Youpa, Andrew, "Spinoza's Theory of the Good". En Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 242

[23]E IV p25, G II 227

[24]E IV p26, G II 227

[25]Youpa, "Spinoza's Theory of the Good", pp. 244-246

[26]Garrett, Don; "Spinoza's Ethical Theory". En Don Garrett (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 290-291

[27]E IV p26 dem. y esc.

[28]E IV p52

[29]E V p27; E V p36 esc.

[30]Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1930, p. 15.

[31]E IV ap. Cap. 4, G II 267

[32]E IV p28 dem., G II 228

[33]TIE § 13

[34]E IV p52, G II 249

[35]E IV ap. Cap. 4, G II 267

[36]E V p27, G II 297

[37]Peña utiliza para ambos casos "tranquilidad del alma", mientras que Domínguez utiliza ambas variantes.

[38]Rojas Peralta, Sergio E., "La *animi acquiescentia* en la quinta parte de la *Ética* de Spinoza", *Revista Hermeneutic*, 16 (2017), pp. 38 y ss.

[39]En este sentido, Wolfson señala que el empleo indistinto que hace Spinoza de tales términos es un eco del que hace Uriel Acosta, en su *Tratado da Immortalidade da Alma* (Amsterdam, 1623), de los términos "alma descansada" y "espíritu descansado" (Wolfson, Harry Austryn, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934, p. 325, n. 1).

[40]Para un análisis de las diferencias entre el contento de sí y la tranquilidad del alma desde el punto de vista de los géneros de conocimiento, véase Carlisle, "Spinoza's *Acquiescentia*", pp. 223 y ss.

[41]E IV p52 dem., G II 249

[42]E III def. 25 af.

[43]E III p11, esc.

[44]E V p27, dem.

[45]Estos estados del alma presentan, por cierto, claras reminiscencias epicúreas. Para un examen de las coincidencias entre la teoría de Spinoza y la de Epicuro, véase, Guyau, Jean-Marie; “Spinoza: a synthesis of epicureanism and stoicism”, *Parrhesia*, 32, 2020, pp. 34-36

[46]E V p36, esc.

[47]Carlisle afirma que la tranquilidad del alma es superior debido a la conciencia de “ser-en-Dios”. Además, señala que la estabilidad que ofrece el segundo género es la estabilidad respecto a la duración, mientras que la estabilidad del tercer género se refiere a la eternidad (Carlisle, “Spinoza’s *Acquiescentia*”, pp. 227 y ss.). Quizás la diferencia también podría deberse a la inmediatez con que opera el conocimiento intuitivo a diferencia del conocimiento racional (inmediatez reconocida también por Carlisle, p. 226), en virtud de la cual podría tener un efecto más potente.

[48]E V p20, esc.

[49]E V prol.

[50]E V p20, esc., G II 293

[51]E V p6

[52]E V p6, dem. Para un análisis crítico de este procedimiento vid. Youpa, “Spinoza’s Theory of Good”, pp. 279 y ss. Hammacher cree que de este remedio puede derivarse el principio fundamental de la doctrina de los afectos en tanto ética práctica, esto es, “considerar las cosas *sub specie aeternitatis*” (Hammacher, Klaus; “Spinozas Ethik als Affektenlehre: Ansatz und Entfaltung”. En: Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote und Manfred Walther (Hrsg.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas. Medizin/Psychiatrie - Ökonomie - Recht - Religion. Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik* (“Schriftenreihe der Spinoza Gesellschaft”, 7), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000, pp. 52-53). Si esto es así, en cuanto mera regla aplicable, dicho principio pertenecería al conocimiento imaginativo. Hablaremos de la función de estos principios más adelante.

[53]Guyau, “Spinoza: a synthesis of epicureanism and stoicism”, p. 36

[54]E V p 27; E V p32 y dem.; E V p36, esc.

[55]E II p40, esc., G II 112

[56]Nadler, *Spinoza’s Ethics*, pp. 181-182

[57]E V p10, esc., G II 287

[58]E V p10, esc.; sobre la importancia de los hábitos en la teoría ética de Spinoza, véase Malinowski-Charles, Syliane; “Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza”, *Dialogue*, XLIII, 2004

[59]E V p10, esc.

[60]E V p40, dem.

[61]E V p40, esc.

[62]E V p40, esc.

[63]E IV p38 y dem.; E II p14 y dem.

[64]E II p12, esc.

[65]E IV p14, G II 119

[66]E III p58 y dem.; E III p53. Nos hemos guiado en parte por las indicaciones de Joachim (Joachim, Harold; *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, Clarendon Press, 1901, p. 218) y Nadler (*Spinoza’s Ethics*, p. 224).

[67] Sobre la teoría de la idea en Spinoza, véase Narváez, Mario; “*Uno intuitu videmus*: la naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, nº 2 (Primavera 2017).

[68] Hammacher (“Spinozas Ethik als Affektenlehre”, p. 49), enfatiza la centralidad del teorema citado para la ética spinoziana de los afectos, el cual conlleva una diferenciación tanto de la ética intelectualista socrática, como de la ética deontológica.

[69] Véase Garrett, “Spinoza’s Ethical Theory”, pp. 295 y ss.

[70] Para un análisis de como la consideración de las cosas como necesarias opera en el plano afectivo véase LeBouffe, “Spinoza and the Power of Reason”.

[71] Según sugiere Schottlaender, esta visión del conocimiento como fuente de alegría y felicidad es lo que hacía tan atractiva la filosofía de Spinoza a Goethe (Schottlaender, Rudolf, “Ein Meister der Freiheit”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 31, H. 4, Zum Gedanken an den 300. Todestag von Benedict von Spinoza (Oct. - Dec., 1977)., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 513).

[72] E II def. 4, G II 85

[73] En líneas generales seguimos en nuestra exposición de este tema los comentarios de Nadler (*Spinoza’s Ethics*, 163 y ss.) y Parkinson (Parkinson, G. H. R; “‘Truth is its own standard’: aspects of Spinoza’s theory of truth”. En Shahan, Robert W. y Biro, John I. (eds.), *Spinoza: new perspectives*, Norman, University of Oklahoma Press, 1978, pp. 35-55).

[74] E II p34

[75] TIE § 85; E II 32

[76] E I Ap.

[77] E p60; TIE §72, §95. Sobre la función de las definiciones en la *Ética* véase Narváez, Mario, “La naturaleza y función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1), 2019, pp. 65-85

[78] E III pref., G II 138

[79] Narváez, Mario A., “El problema de los géneros de conocimiento en la *Ética* de Spinoza”. En Eduardo Assalone y Romina Pulley (eds.), *Lo real: Dimensiones teóricas y prácticas. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 235-250

[80] TIE § 42

[81] Carlisle, “Spinoza’s *Acquiescentia*”, p. 234

[82] “... die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen” (Nietzsche, Friedrich; *Werke in drei Bänden*. München, Carl Hanser Verlag, 1954, Band 3, pp. 1171-1172).