

## El Esclavo Apasionado

### *Una lectura fenomenológica de la teoría de las Emociones en Baruch De Spinoza*

Víctor Alvarado Dávila

Universidad de Costa Rica

#### Introducción

El tema de este ensayo, sobre "la esclavitud y la libertad humana", se limita al estudio de la famosa obra de Baruch de Spinoza: 'Ética demostrada según el Orden Geométrico'; y más específicamente a los libros IV y V de la misma, sin dejar de lado como referencia el libro III. Nuestro objetivo general será dar cuenta del tránsito de la servidumbre de las pasiones a la libertad humana<sup>2</sup>. Para ello, será menester señalar la crítica spinozista a la axiología tradicional, resaltando el carácter revolucionario<sup>3</sup> de Spinoza<sup>4</sup>, al transmutar en ciertos puntos los valores comunes. Asimismo, daremos cuenta del subsiguiente tránsito de ciertos conceptos spinozistas en el transcurso de la obra, tales como libertad, conciencia, 'conocimiento verdadero', etc. Expondremos la ínfima relación —en el primer grado de conocimiento— entre el pseudo 'verdadero conocimiento', la 'idea confusa e inadecuada', y lo que hemos de llamar 'conciencia ilusoria' o 'conciencia imaginaria'; de la misma manera como estudiaremos la mutua dependencia —a partir del segundo género de conocimiento— entre la 'comprensión', la 'conciencia reflexiva', el *auténtico* 'conocimiento verdadero', la 'idea clara y adecuada', la 'libertad', el 'amor intelectual a Dios' y la 'beatitud'. Investigaremos también cómo se adquiere conciencia de las pasiones (en la medida en que se las comprenda). Más tarde, haremos algunas alusiones, a lo que desde ahora vemos con sospecha. Nos referimos a una propuesta que luego se convierte en la promulgación de un *modelo ideal de naturaleza humana*. Y por último, analizaremos la 'libertad' en relación con el determinismo spinozista, con el fin de cuestionar si el concepto 'libertad humana' puede salir sobrando desde otra perspectiva filosófica bien fundada<sup>5</sup>.

267

NOVIEMBRE  
2014

<sup>2</sup> Según Bertrand Russell "Los dos últimos libros de la *Ética* titulados, respectivamente, «De la servidumbre humana, o la fuerza de las emociones» y «Del poder del entendimiento, o de la libertad humana» son los más interesantes. Somos esclavos en la medida en que lo que nos ocurre está determinado por causas exteriores y somos libres en la medida en que nos determinamos a nosotros mismos" (Russell, Bertrand (s.f.) "Spinoza". *Spinozistas: Filosofía y Política: Spinoza según Russell*. <http://alucero-montano.blogspot.mx/2014/06/spinoza.html>

<sup>3</sup> Fidel Tubino (2007) responde a la siguiente interrogante en '¿Por qué leer a Spinoza?'

<sup>4</sup> Recientemente algunos científicos como Antonio Damasio, han reconocido que la filosofía de Spinoza se anticipó a varios de los resultados de la Neurobiología. Gran parte de lo que inspiró la investigación de Damasio sobre 'Neurología de la Emoción y los Sentimientos' fue precisamente la filosofía de las emociones de Spinoza: "Spinoza abordaba los temas que más me preocupan como científico (la naturaleza de las emociones y de los sentimientos y la relación entre mente y cuerpo), y estos mismos temas han preocupado a otros muchos pensadores del pasado. Sin embargo, a mis ojos, Spinoza parecía haber prefigurado las soluciones que los investigadores están ofreciendo ahora a propósito de varios de tales temas" (En busca de Spinoza. 2007: 17) Así las cosas, no solo se puede afirmar que la filosofía de Spinoza está vigente, sino que además, puede ser interesante abordar su pensamiento desde la óptica de la neurobiología y de otras ciencias.

<sup>5</sup> Advertimos que el contenido de nuestro estudio no responde necesariamente al orden expuesto en esta introducción. Tanto el desarrollo de ciertas ideas, como las críticas que nosotros pudiéramos plantear, se darán a conocer en el momento que consideremos más oportuno.

## I. Afecciones Activas y Pasivas

En la tercera parte de la *Ética*, nos encontramos frente a un exhaustivo estudio de las afecciones, así como ante la posición revolucionaria de Spinoza con respecto a los temas de la mente y el cuerpo, al oponerse a la herencia cartesiana y al afirmar que no hay unión ni oposición entre el alma y el cuerpo, ya que lo que constituye la esencia del hombre es el deseo.

El alma y el cuerpo son aspectos de una unidad fundamental. La naturaleza del cuerpo es la causa de las afecciones, mientras que la del alma es la causa de las ideas de esas afecciones corporales. De aquí se deduce que en la medida en que la mente y el cuerpo aparecen juntos, las emociones vienen siendo, entonces, estados del alma y el cuerpo. Ahora, la voluntad fundamental de vivir es la tendencia que pertenece a esa unidad psicofísica. Baruch de Spinoza denomina con el nombre de *Conatus* a esta *voluntad fundamental de vivir*. Toda cosa individual se esfuerza en persistir en su propio ser. Al hablar de ‘toda cosa individual’ se da por sentado que no es un privilegio del hombre. Además: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (E. III. Prop. VII: 117)<sup>6</sup> cuando el *Conatus* se refiere únicamente al alma y está acompañado por la conciencia de su actividad es llamado *voluntad*, y cuando se refiere simultáneamente al alma y al cuerpo, es llamado *apetito*, pero si se agrega que el apetito puede ser consciente o inconsciente, diremos que en el primer caso lo conocemos por *deseo*; siendo el deseo no más que un apetito aprehendido de manera *consciente*. En el Escolio de la Preposición IX, leemos:

“... entre "apetito" y "deseo" no hay diferencia alguna, si no es la de que el "deseo" se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos”

268

NOVIEMBRE  
2014

A partir de todo lo anterior, Spinoza limita el *Conatus* a dos emociones<sup>7</sup>; esto es, la *alegría* (laetitia), y el *dolor* (tristitia). Como podemos ver, en Spinoza están únicamente dos de las seis emociones fundamentales de las que hablaba Descartes (y cuatro de las que concebían los estoicos). En Descartes encontramos, la admiración, el amor, el odio y el deseo, además de los afectos concebidos por Spinoza. Los Estoicos, por su parte, además de tomar en cuenta los mencionados por el filósofo judío agregaban el miedo y el deseo.

Según Baruch, el reflejo en la conciencia de la transición a un estado de perfección mayor, es llamado *placer*, mientras que el *dolor* es el reflejo en la conciencia del pasaje a un estado de perfección menor. Para Spinoza el aumento en la perfección de la mente implica necesariamente un aumento en la perfección del cuerpo<sup>8</sup>; y al contrario, si disminuye la mente en su perfección, también experimenta una imperfección el cuerpo; y el cuerpo, ya sea que

<sup>6</sup> Todas las citas directas de la ‘Ética’ de Spinoza, serán tomados de la Edición de Orbis, bajo la traducción Vidal Peña p. 257-260

<sup>7</sup> Para un estudio histórico-psicológico de las emociones, es menester tener en cuenta la ya clásica obra de Lev Vigotsky (2004), ‘Teoría de las Emociones’.

<sup>8</sup> En ‘La Sabiduría del cuerpo’ (2002), Florido augura que el ideal de sabiduría sub *specie aeternitatis* es “el resultado de una sabiduría del cuerpo que se estructura en torno a la teoría de las emociones” (1), asimismo, “El alma es la idea formal cuyo contenido primero objetivo es el cuerpo con el que el alma está unida, por lo que no puede ser concebida sin los afectos que provienen de los encuentros que sufre su cuerpo” (12).

aumente o decrezca<sup>9</sup> en perfección, también afecta de la misma forma al cuerpo: “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra "alma" (E.III.Prop.XI:180).

Tomando en cuenta que el contenido de esta tercera parte de la *Ética* está dedicada a la descripción de los afectos, y que los fines explícitos de este ensayo es estudiar la servidumbre humana y su subsiguiente posible liberación, limitaremos nuestra intervención —en lo que respecta a la descripción de los afectos secundarios procedentes de los primarios— a citar únicamente tres de ellos, dos de los cuales (dejando por fuera la admiración y el deseo) Descartes consideraba fundamentales, y uno que para los Estoicos también lo era, y que por supuesto —como ya lo hemos dicho— Spinoza los subordinaba a los afectos primarios, a los que nos hemos referido hace poco. Pero esto, no sin antes dejar bien en claro que no podemos hablar de la fuerza de los afectos sin conocer el origen<sup>10</sup> y la naturaleza de los mismos. Citemos entonces, primeramente, tres de los afectos provenientes de los primarios que propone Spinoza:

*“El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior. Vemos, además, que el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia” (E.III.Esc. XIII p.182). (...)“Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa” (E.III Esc.2. XVIII p.187), o bien, “una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (E.III Exp. XIII. p. 231)<sup>11</sup>.*

Para el Sefardita, una emoción es un estado superior que implica un mayor grado de poder intelectual; sin embargo, ellas son inferiores a las operaciones intelectuales, ya que las emociones están al nivel de las ideas confusas e inadecuadas, que se encuentran desordenadas a causa de la existencia de factores que tienen su origen en el cuerpo. De tal manera que descubrimos afecciones cuya causa somos nosotros mismos, y otras cuyas causas son externas. Es así que existen niveles de conciencia. La primera de las cuales incluye percepciones individuales así como signos e imágenes. La otra posee ideas generales, o nociones comunes, que se presentan borrosamente a causa del fracaso de la imaginación. Por último, se llega al conocimiento o conciencia intuitiva. Referente a esto, de una manera clara y sistematizada, Brett resume:

“Las ideas o estados de conciencia se dividen en (a) adecuadas y (b) inadecuadas. Las primeras suponen acción, las últimas constituyen estados pasivos (sensación, imaginación, emoción). La ‘idea’ (o grado de

<sup>9</sup> Al respecto, muy acertadamente, Hubbeling anota —luego de haber citado las definiciones de alegría y tristeza— lo siguiente: “Vemos asimismo en qué medida dominan en su pensamiento las categorías cuantitativas. En las definiciones citadas, la alegría y la tristeza han sido determinadas cuantitativamente. Se trataba de un aumento o de una disminución de la *potentia agendi*” (1981: 84). Para reforzar el comentario hecho por Hubbeling, citaremos lo que Spinoza entiende por alegría y tristeza, ya habiendo explicado lo que se comprende por deseo: “... entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección...” (E. III. Esc. XI:180)

<sup>10</sup> Importante es la exhaustiva búsqueda de las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones, llevada a cabo por Hoyos Sánchez en ‘Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza’.

<sup>11</sup> Y referente a los afectos de alegría, estos son más fuertes que los de tristeza.

conciencia) constituye la base para clasificar las emociones: de modo que nuestras afecciones quedarán divididas también en (a) activas y (b) pasivas. El análisis de los estados pasivos ocupa el primer lugar<sup>12</sup>.

Spinoza emplea el concepto de ‘afecto’, no sólo para los cambios corporales, sino también para los movimientos del alma. De esta manera distingue dos formas de un mismo deseo, que vienen siendo dos posibilidades de existencia, a saber, los ya mencionados afectos pasivos y afectos activos. Los afectos activos son entonces aquellos cuya causa adecuada somos nosotros, en la medida en que son consecuencia de nuestra actividad propia y producto de nuestro entendimiento o razón; mientras que en los afectos pasivos la causa de lo que nos ocurre es exterior a nosotros; en otras palabras: “... padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial” (E.III.Def.II:169). Las emociones pasivas, o las pasiones —que vienen siendo lo mismo— son fuerzas, las cuales no únicamente por conocerlas desaparecen. Curiosamente Baruch explica que las pasiones dolorosas no son mías. Mía es mi alegría, mi potencia, mi esfuerzo por perseverar en el ser, pero nunca una tristeza porque ella me destruye podrá ser mía.

Con respecto a lo que acabamos de decir, esto es, que no basta con que tengamos conciencia de nuestras pasiones ellas desaparecen, Allendesalazar asegura:

“El origen de la pasión no reside solamente en la ignorancia, como sostienen quienes atribuyen a Spinoza un intelectualismo que todo lo soluciona a golpe de conocimiento. La ignorancia o las ideas confusas contribuyen sin duda a fortalecer la pasión, pero si tenemos pasiones es porque somos cuerpos finitos que al encontrarse se oponen, se potencian y se limitan unos a otros. Desde esta perspectiva, la ataraxia y la imperturbabilidad del sabio estoico parece una idea peregrina: «el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones»<sup>13</sup>

Algunos otros estudios del pensamiento Spinozista —tal es el caso de Hubbeling— consideran que Spinoza es realista, al percatarse que en tanto las pasiones son muy fuertes, pone en tela de juicio que los hombres puedan vivir por completo de acuerdo a la virtud, ya que la gran mayoría viven impregnados por la idea inadecuada, y que incluso los sabios sólo parcialmente lo consiguen. Pero Spinoza no es pesimista, pues a pesar de ser consciente que vivir de acuerdo con la virtud es difícil, es sin embargo posible.

Hubbeling por otra parte también asegura:

“Los estoicos opinaban que el hombre está en condiciones de dominar sus movimientos de ánimo con ayuda del entendimiento (de la razón). Descartes les siguió en esto, pero Spinoza los criticó (E V, pra ef.) porque opinaba que no podemos dominarlos con ayuda del entendimiento solamente” (E. IV. Prop.14)<sup>14</sup>.

Resulta interesante contrastar la cita anterior de Allendesalazar con esta de Hubbeling en relación con el Estoicismo. Allendesalazar resalta el estoicismo que promulga que "el hombre está sujeto, siempre, necesariamente, a las pasiones", mientras que Hubbeling le da énfasis a un estoicismo optimista que sostiene que "el hombre está en condiciones de dominar sus movimientos del ánimo con ayuda del entendimiento." En este último caso ¿debemos entender por dominio la supresión total de las pasiones?, ¿no será que este dominio se refiere más que todo, a un cierto control de tales pasiones, dejando que predomine la razón o el entendimiento sobre ellas? Sobre esta problemática, Hoyos sostiene la tesis que mientras el estoicismo busca extirpar las emociones, Spinoza en cambio —muy al estilo de Aristóteles— busca seleccionar

<sup>12</sup> Brett, George. (1963). *Historia de la Psicología*: 305.

<sup>13</sup> Allendesalazar, Mercedes. (1988). *Spinoza; Filosofía, pasiones y política*: 75.

<sup>14</sup> Hubbeling, H.G. (1981). *Spinoza: 14*.

y encauzar las emociones racionalmente, para así aprovechar su fuerza: “Spinoza insta a seleccionar aquellas pasiones que concuerdan con la razón, y rechazar aquellas otras que no convienen con ella, es decir, insta a seleccionar y potenciar las pasiones alegres, y valerse de la fuerza de éstas para combatir y reducir al mínimo posible las pasiones tristes”<sup>15</sup>.

Se debe recordar primero que las fluctuaciones del ánimo se reducen a la afección de tristeza:

Prop. XVII. E. III: Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez.

Demostr.: En efecto, esa cosa es (por hipótesis) causa, por sí misma, de tristeza, y (por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte) en cuanto la imaginamos con tal afecto, la odiamos, y, además en cuanto imaginamos que se asemeja en algo a otra que suele afectarnos de alegría con igual intensidad (por la proposición anterior), y, por tanto, la odiamos y amaremos a la vez. Q.E.D.

Esc.: Esa disposición del alma, que brota de dos afectos contrarios, se llama fluctuación del ánimo; y es, por ende, respecto de la afección, lo que es la duda respecto de la imaginación (ver Escolio de la Proposición 44 de la parte II), la fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino en el más y menos.

## II. Servidumbre y Libertad Humana

Para Baruch de Spinoza, la esclavitud humana está en íntima relación con la impotencia que experimenta el hombre ante sus propias pasiones. En el Prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, que trata de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos, Spinoza expresa que por **servidumbre** entiende “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” (E.IV Pref:245).

Acorde con su ‘modo geométrico’ de tratar las cosas, Spinoza nos presta una guía para no perdernos al seguir sus divagaciones, pues a pesar de su método geométrico, Baruch acepta que en la exposición de la cuarta parte de la *Ética* ‘no ha sido ordenado’. Esto lo podemos encontrar en el apéndice:

“Lo que en esta parte he tratado acerca de la recta conducta en la vida, no ha sido ordenado de manera que pueda ser visto con una ojeada de conjunto, sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias, en cada caso de la deducción” (E.IV.Apénd.:315).

Volviendo a lo anterior (cuando dábamos cuenta de la ayuda que nos presta el filósofo), Spinoza inicia su estudio no sin antes referirse a la perfección e imperfección, al bien y al mal, etc. El autor describe la *potencia* o *impotencia*<sup>16</sup> como nociones del pensamiento humano, que tienen sus génesis en el enfrentamiento entre individuos de la misma especie. Bajo la traducción de Vidal Peña leemos: “La perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género” (E.IV. Pref.: p. 247).

<sup>15</sup> Hoyos, Inmaculada. (2010). “Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones”: 66.

<sup>16</sup> A pesar de que en nuestra obra base de la Edición de Orbis, Vidal Peña le da énfasis a los términos de perfección e imperfección, preferimos en cambio los términos de potencia e impotencia, que prácticamente vienen siendo sinónimos de los primeros, pero que creemos guardan más fuerza para nuestros propósitos discursivos.

### a. La Axiología Spinozista y el Modelo Ideal de Naturaleza Humana.

Podría sonar confuso e incluso inconsecuente y extraña, la afirmación que encontramos en Spinoza, referente a los términos ‘bueno’ y ‘malo’; sin embargo consideramos que tal aparente obscuridad —si es que la hay— radica específicamente en el enfoque. Primeramente, Spinoza efectúa una especie de crítica a la axiología tradicional, que obviamente trata sobre las valoraciones de lo bueno, lo malo, lo justo e injusto, etc. Más tarde Spinoza se refiere a tal terminología pero haciéndola depender de un modelo ideal de naturaleza humana. Referente a esto, el filósofo, en el prefacio de la cuarta parte de la *Ética* —explicando el origen de los vocablos de perfección, bien y mal—, nos brinda una especie de estudio genealógico:

"...cuando los hombres empezaron a formar ideas universales, y a representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó ‘perfecto’ a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e ‘imperfecto’, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra. Y no parece haber otra razón para llamar, vulgarmente, ‘perfectas’ o ‘imperfectas’ a las cosas de la naturaleza, esto es, a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales" (Eth. IV. Pref.: 245 - 246)... “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 verdadero conocimiento de ellas” (Eth.IV.Pref.:246).

Los hombres, basándose más en un prejuicio en lugar de un ‘conocimiento verdadero’, han formado modelos ideales luego de contraponerlos con otros modelos. En primera instancia, podemos ver que hay una elección de un modelo entre otro, o entre otros para pasar de tal modelo ideal a un modelo universal. Fenómeno que, según el autor, sucede con los vocablos de bien y mal, quienes "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" (E.IV. Pref.:248).

Consideramos que la crítica de Spinoza a la axiología tradicional es estratégica, pues lleva por fin dejar el terreno limpio para sembrar sus propias simientes axiológicas, que le permitirán apoyar el subsiguiente modelo ideal de naturaleza humana (no era un secreto que Baruch desconfiaba de las palabras y de sus significados<sup>17</sup> correspondientes).

Hasta acá, hemos visto cómo el filósofo judío estudia las nociones provenientes del prejuicio finalista; categorías hijas del egocentrismo humano que juzga la naturaleza de las cosas en función de cómo le afecta. Baruch aboga primeramente por una relatividad absoluta de las categorías de Bien y Mal, Orden y Desorden, Belleza y Fealdad, y decimos ‘primeramente’, en la medida en que hemos de comprender tales vocablos como ideas confusas e inadecuadas

<sup>17</sup> Al respecto, Allendesalazar (1988) apunta que el recelo de Spinoza hacia el lenguaje " se funda en dos razones principales. La primera estriba en el uso incorrecto que los hombres hacen de él. Al utilizarlo mal, también piensan o conocen mal aquello que designan..." "El segundo motivo que explica la suspicacia de Spinoza hacia el lenguaje, se debe a que muchas veces nos basta que la palabra exista para que pensemos que algo tiene que corresponderle necesariamente en la realidad. Sucede entonces a menudo que lo que aceptamos como verdadero difiere de un fonema, de una ficción, de cuya existencia no dudamos por el hecho de poseer una palabra universalmente admitida para designarla" (*Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*: 25).

pertenecientes al primer grado de conocimiento, donde a pesar de que se tiene la creencia de la posesión de un ‘verdadero conocimiento’, dicha creencia no es más que un pseudo ‘conocimiento verdadero’. Más tarde Spinoza intentará fundar tales nociones no en una relatividad, sino más bien, en la estabilidad que proporciona un modelo ideal fundado en la racionalidad, o bien, en un segundo nivel de conocimiento. No pretendemos, al menos en este momento, analizar la transvaloración llevada a cabo por Spinoza en lo referente al bien, al mal y al ‘verdadero conocimiento’. Esto lo aclaramos desde ahora, porque estamos conscientes que tales comentarios pueden desconcertar e incomodar si no los apuntamos correctamente.

A pesar de que Spinoza asegure que lo bueno y lo malo en las cosas, consideradas en sí mismas, no indican nada positivo; así como tampoco son modos de pensamientos o nociones que formamos a partir de una comparación mutua entre las cosas; no por ello es imposible formar una idea general del hombre, una especie de naturaleza humana o más bien, un modelo ideal de la naturaleza humana. De hecho, eso es lo que hace Spinoza al final del prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, luego de concluir su crítica contra la axiología tradicional, no sin antes rescatar las categorías, pero exentas de sus contenidos caducos. Al respecto Baruch escribe:

“...ya que *deseamos formar* una idea del 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 ideal 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, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión”<sup>18</sup> (E.IV. Pref.: 248).

Una vez propuesto el modelo ideal de naturaleza humana, los vocablos de bien y mal, pasan a jugar otro papel; de tal manera que lo bueno es un medio para alcanzar el ideal propuesto de naturaleza humana, mientras que lo malo nos impide conseguir tal idea general de hombre. En las definiciones de la cuarta parte de la *Ética*, Baruch de Spinoza establece: "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 algún bien" (E.IV. Def.: 249).

En estas dos definiciones, el filósofo nos habla de un ‘saber cierto’, que hemos de ubicar en el segundo grado de conocimiento, donde las ideas claras y adecuadas no permiten el imperio de las ideas inadecuadas introducidas por la imaginación. Otro aspecto interesante que deseamos resaltar, es el referente a la nuevas visiones del bien y el mal, las cuales se presentan como un saber que nos remite a la conciencia, es decir, ‘sabemos ciertamente’ aquello que nos ayuda o reprime alcanzar tal ideal de naturaleza humana. Por ello Spinoza escribe: “El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”. Y más abajo, al final de la demostración: “Por consiguiente, dicho conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto mismo, en cuanto que somos conscientes de él” (E.IV. Prop.Demost.VIII:256-257). Podemos ver cómo el conocimiento en este segundo nivel no puede ser, o más bien, es imposible sin la conciencia; o mejor aún, sin la autoconciencia, en tanto me sé poseedor de un conocimiento que abraza el bien y rechaza el mal. Por otro lado, siguiendo a Spinoza; si entendiéramos el bien y el mal como anteriormente lo hemos señalado, podemos decir que es posible saber lo que es bueno para nosotros, en tanto aquello que nos ayuda a alcanzar el reconocido ideal de naturaleza humana,

<sup>18</sup> El subrayado es nuestro.

y, sin embargo, realizar lo que nos es malo, o sea, aquello que se presenta como un obstáculo para alcanzar ese ideal. En este momento el ‘conocimiento’, el ‘saber’ y la ‘conciencia’, no han adquirido el rango que otorga el ‘conocimiento verdadero’, el ‘saber con certeza’ y la ‘conciencia de las causas de las afecciones’: "Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos" (E.IV.Prop.XXVII:270).

## b. La Conciencia Ilusoria

Cuando en un primer momento se dijo que a pesar de que poseemos un conocimiento del bien, hacemos, sin embargo, lo que disminuye nuestra potencia de ser, hemos de entender tal conocimiento como una especie de "ilusión" de la conciencia o bien, como una ‘conciencia imaginativa’ o conocimiento del primer orden.

La razón de por qué hacemos lo que nos es malo, a sabiendas de lo que nos es útil, está en que los deseos dependientes de emociones pasivas, que al mismo tiempo están determinadas por causas externas, pueden ser más fuertes o intensas que el deseo proveniente de un ‘verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo’, en cuanto este es una emoción. Por ejemplo, el deseo de alcanzar un ideal, visto como un objetivo futuro, tiende a ser más débil que el deseo de una cosa que está presente y que causa placer. En relación a esto, las siguientes proposiciones que encontramos en la cuarta parte de la *Ética*, resaltan el mismo principio:

Prop. IX. Un afecto cuya causa imaginamos presente ante nosotros es más fuerte que si no imaginamos presente esa causa.

Prop. X. Experimentamos por una causa futura, que imaginamos ha de cumplirse pronto, un afecto más intenso que si imaginamos que el tiempo de su existencia, está mucho más distante del presente, y también somos afectados por la memoria de una cosa, que imaginamos haber ocurrido hace poco, más intensamente que si imaginamos que ha ocurrido hace mucho.

Prop. XI. El afecto que experimentamos con relación a una cosa que imaginamos como necesaria, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el que experimentamos con relación a una cosa posible o contingente, o sea, no necesaria.

Prop. XIII. El afecto experimentado en relación a una cosa contingente que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto experimentado con relación a una cosa pretérita.

Ante lo dicho, primeramente debemos advertir, o más bien recordar, que en tanto estamos aún en el primer género de conocimiento, este ‘verdadero conocimiento’ de lo bueno y lo malo —en cuanto es una emoción— es entonces una especie de ‘ilusión de la conciencia’, en este caso, de una ‘conciencia imaginativa’. Se puede leer al respecto:

Prop. XV: El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan.

Prop. XVI: El deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser reprimido o extinguido con especial facilidad por el deseo de las cosas que están presentes y son agradables.

Prop. XVII: El deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y el mal, en cuanto que versa sobre cosas contingentes, puede ser reprimido con mucha facilidad aún por el deseo de las cosas que están presentes (257-260).

En el transcurso de la *Ética* vemos de qué manera el ‘verdadero conocimiento’ adquiere su carácter tal de ‘conocimiento verdadero’, ya que en el primer género este verdadero



conocimiento es un pseudo-conocimiento, en la medida en que está infectado imaginariamente por lo que aquí hemos denominado "ilusión de la conciencia", o bien, "conciencia imaginativa". Por otra parte, no sorprenderá tampoco cómo en un segundo nivel cognoscitivo la 'conciencia imaginativa' adquirirá el rango de 'conciencia real', o en términos más spinozistas de 'conciencia verdadera' en tanto 'saber cierto' o 'idea clara y adecuada', que dará luz al entonces ya consolidado 'verdadero conocimiento'.

### c. El virtuoso mundo de la racionalidad

Pasemos ahora al mundo de la Razón, o sea, al segundo grado de conocimiento, en donde se encuentra aquello que Spinoza denomina la vida de la razón, la vida del sabio, o bien, la vida de la virtud, porque obrar absolutamente de acuerdo con la virtud, no es más que obrar bajo la guía de la razón, vivir y conservar el propio ser (que al fin y al cabo significan lo mismo), sobre la base de buscar lo que es útil para nosotros mismos. En la definición octava de la cuarta parte de la Ética, Baruch establece:

"Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es (por la Proposición 7 de la parte III), la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza" (E.IV.Def.VIII:250).

En la medida en que la virtud no es más que obrar según las leyes de la naturaleza propia, y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, el filósofo judío asegura que de ahí se siguen tres puntos (dos de los cuales mencionaremos); a saber:

"Primero, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Segundo: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma". (E.IV.Esc.X.VIII:264).

275

NOVIEMBRE  
2014

A partir de la proposición XIX y siguientes de la cuarta parte de la Ética, Baruch le brinda especial trato al tema de la virtud, la razón y la felicidad, que entrelazándose forman una unidad. Así, con el fin de enfatizar los puntos medulares que apuntan directamente a la virtud, la razón y la felicidad, se hace necesario tener en cuenta:

Prop. XIX: Cada cual apece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo.

Prop. XX.: Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad - esto es, de su ser - en esa medida es impotente. / Esc.: ... nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza.

Prop. XXII: No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse).

Prop. XXIII. No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que está 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.

Como hemos dicho anteriormente, que la virtud y la felicidad van de la mano ya que sólo es virtuoso el que es feliz, y sólo puede experimentar la felicidad (en este caso la felicidad auténtica o verdadera) quien es virtuoso, puesto que "Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto"

(E.IV.Prop.XXI:267). Resulta claro cómo Spinoza a través de la Proposición XXIV armoniza entre sí —como ya lo hemos apuntado— la vida de la virtud, la vida de la razón y la vida del sabio, al establecer que "En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad" (E.IV.Prop.XXIV:269). Como podemos ver, a partir de esta proposición, Spinoza le da más énfasis al mundo de la razón, no si desprenderse del hilo conductor, esto es, de la virtud. Ahora, para comprender mejor qué queremos decir con esto, resulta menester reproducir totalmente la Proposición XXXVI, con su Demostración y Escolio, puesto que este texto es vital para poder conocer —teóricamente, por supuesto— el mencionado amor intelectual de Dios, del que nos habla Spinoza. En esta Proposición Baruch de Spinoza asegura:

"El supremo bien de los que siguen la virtud, es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente. Demostración: Obrar según la virtud es obrar bajo la guía de la razón ( por la Proposición 24 de esta parte), y todo esfuerzo realizado por nosotros según la razón es conocimiento (por la Proposición 26 de esta parte), y, de esta suerte (por la Proposición 28 de esta parte), el supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios, es decir (por la proposición 47 de la Parte II y sus Escolio), un bien es común a todos los hombres, y que puede ser poseído igualmente por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza. Q.E.D. ESCOLIO: Si alguien preguntase ¿qué pasaría si el supremo bien de los que siguen la virtud no fuese común a todos?, ¿acaso no se seguiría, como pretendidamente ocurría anteriormente (ver proposición 34 de esta parte), que los hombres que viven bajo la guía de la razón, esto es, (por la proposición 35 de esta parte) los hombres en cuanto que concuerdan en naturaleza, serían contrarios entre sí?, les correspondería: el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos, no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien. Así pues (por la Proposición 47 de la Parte II), es propio de la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios" (E.IV.Prop.XXXVI.Demost.Esc).

276

NOVIEMBRE  
2014

Hasta aquí podríamos creer que la virtud o la potencia únicamente pueden mirar al bienestar personal, pero si pensáramos eso estaríamos encasillando la virtud en una especie de solipsismo o egoísmo, que sólo podría concebirse como una pasión o idea confusa e inadecuada, aspecto que contradice la ya citada proposición XXIII de la cuarta parte.

La virtud spinozista se da únicamente mediante una relación dialéctica implícita en las relaciones con los otros. Esta opinión la deducimos con base en la siguiente Proposición: "El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuando mayor conocimiento tenga de Dios" (E.IV.Prop.XXXVII:279).

Resulta interesante resaltar cómo la virtud se desenvuelve desde la particularidad (yo) a la generalidad (todos los hombres) para culminar luego en la Universalidad (Dios). En el Escolio I, de esta Proposición XXXVII, Spinoza subraya el papel de la razón como la guía vivencial de la virtud, la cual se opone radicalmente a la impotencia, a saber "la verdadera virtud no es otra cosa que vivir según la guía de la razón, y la impotencia consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores..." (E.IV.Prop.XXXVII.Esc.1:281).

Se trata entonces del mundo de la Razón y de la Virtud, donde el hombre pasará de la esclavitud a la libertad humana, o bien, de la servidumbre al poder del entendimiento. El

hombre, siendo siempre deseo al igual que parte de la naturaleza, podrá intentar construir la verdadera libertad a partir de estas dos raíces.

Robert Misrahi, nos pone alerta ante la oposición tradicional que ha creído que para lograr la libertad verdadera hay que eliminar el conocimiento inadecuado (imaginación), sustituyéndolo por el conocimiento adecuado, ya que "nada de lo que tiene de positivo una idea falsa queda suprimido por la presencia de lo verdadero, en tanto verdadero." (E.IV.Prop.I:251). Según Misrahi, "el principio de la liberación interior consiste en Spinoza en oponer no la razón a las pasiones, sino una pasión más fuerte a las pasiones que se combaten"<sup>19</sup> Reforcemos lo dicho con la Proposición VII: "Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido" (255). Para Spinoza, el deseo de la alegría es una fuerza primordial para oponerse eficazmente a las malas pasiones, en la medida en que el deseo de la alegría deviene como afirmación de la potencia y crecimiento de sí mismo, en contraposición a la negación y disminución.

Podemos decir que la libertad tal y como la concibe Baruch, es una guía para lograr la alegría actuando en el sentido del deseo. La libertad spinozista no se adquiere únicamente mediante el conocimiento verdadero, sino también, e indispensablemente, mediante la idea adecuada y la conciencia. Para Spinoza, el hombre libre es aquel que comprendiendo la naturaleza de las pasiones puede actuar sobreponiéndose a ellas. El hombre en tanto comprenda sus pasiones propias dejará de ser esclavo de sí mismo. Pero, ¿qué nos ayuda a comprender nuestras pasiones? Lo ciertamente útil es aquello que nos conduce verdaderamente a comprender, y lo ciertamente malo es aquello que nos obstaculiza o impide la comprensión: "Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos" (E.IV.Prop.XXVII:270).

#### d. La Conciencia Reflexiva

Una pasión puede ser conocida, porque toda pasión es siempre consciente. Resulta claro de qué manera el 'conocimiento' y la 'conciencia' siempre están íntimamente ligadas, pues no se conoce si no se tiene conciencia de lo que se conoce. En terminología fenomenológica podríamos decir que toda "conciencia es conciencia de conocer algo". En primera instancia, en la fenomenología contemporánea, por lo menos de una manera implícita, nos parece que encuentra en Spinoza uno de sus maestros del 'Deseo' y la 'Conciencia'; aspectos ambos, que son inseparables en el análisis fenomenológico del deseo - por lo menos en Sartre - ya que todo deseo es conciencia de deseo. En segundo lugar, con respecto más específicamente a la conciencia, para Spinoza "el paso de la conciencia simple a la reflexión del segundo grado es la condición de toda liberación verdadera"<sup>20</sup>

De aquí podríamos deducir —desde un punto de vista fenomenológico— que toda liberación es posible únicamente en el terreno de la conciencia, pues se nos habla del pasaje de un estado primitivo o inferior de la conciencia, a un estado superior de la misma.

El primer tipo de 'conocimiento verdadero' que el hombre de manera prejuiciada cree que posee, no es más que un 'pseudo-conocimiento verdadero' infectado por las ideas confusas

<sup>19</sup> Misrahi, Robert. (1975). Spinoza: 147.

<sup>20</sup> Misrahi, R. (1975). Spinoza: 150

e inadecuadas de la imaginación. El segundo tipo es el ‘auténtico conocimiento verdadero’ que es cual es, gracias a la conciencia reflexiva.

En Spinoza, lo inconsciente<sup>21</sup> es similar al inconsciente bergsonian, que no debemos de confundirlo con la tradición Psicoanalítica, ya que para Bergson este inconsciente no es una no-conciencia, sino simplemente una conciencia que se ignora o se desconoce a sí misma. Y a pesar de las diferencias que podamos encontrar entre lo inconsciente o la "conciencia ignorada" de Bergson con la conciencia irreflexiva de Sartre (aspecto que por supuesto no desarrollaremos aquí) nos atrevemos, sin embargo, a encontrar por lo menos cierta similitud entre la "conciencia imaginaria" o "conciencia simple" de Spinoza con la conciencia no reflexiva de Sartre, ya que tanto una como la otra, tienen las mismas características que esa "conciencia no-tética" de la que nos habla Husserl. Nos referimos a este primer tipo o grado de conciencia, porque nos resulta casi obvia la similitud entre la conciencia reflexiva de Spinoza<sup>22</sup> y la también conciencia reflexiva o tética de Sartre.

Ahora bien, retornando al problema que nos ocupa, ‘comprender’ es, para Spinoza, liberarse de la servidumbre de las pasiones. Una emoción que es una pasión (emoción pasiva), deja de ser una pasión cuando nos formamos una idea adecuada y lúcida de ella, puesto que se convierte en una expresión de la actividad de la mente, y no de la pasividad de la misma. El instrumento de la liberación en Spinoza "no es ni un misterio, ni un escándalo, ni una contradicción. Un individuo apasionado, que lleva consigo por esencia una conciencia de su deseo (deseo de poder verdadero), puede siempre convertirse en conciencia reflexiva y sabedora de sus pasiones, a fin de hacer él mismo, gracias a este conocimiento, persecución de un poder y de una existencia verdaderos: cada uno tiene el poder de comprenderse a sí mismo y a sus pasiones de una manera clara y distinta"<sup>23</sup>.

#### e. Entre la Servidumbre y la Libertad

Hemos visto que el hombre se libera de la servidumbre de las pasiones, tomando conciencia de ellas en tanto que las comprende, pero, ¿cómo se logra eso? Según Spinoza, la única forma para liberarse de las pasiones, es considerándolas como parte de la naturaleza<sup>24</sup>, y por consiguiente, del orden universal en que ésta se ubica. Esa será, entonces, la manera única para pasar de la esclavitud a la libertad, del mal al bien.

<sup>21</sup> Alvarado, Víctor. (2010). *Lo Inconsciente*: 14-15.

<sup>22</sup> Referente al tema de la conciencia reflexiva en Spinoza, Robert Misrahi, dice al respecto: "Ocurre que en el Spinozismo se cumplen efectivamente todas las condiciones reflexivas para la liberación por la conciencia." Y más adelante: "Si pasamos en silencio esta dimensión reflexiva de la doctrina Spinozista de las pasiones, nos impedimos radicalmente comprender la doctrina Spinozista de la libertad." (Misrahi: Spinoza:150.)

<sup>23</sup> Misrahi. (1975). Spinoza: 150.

<sup>24</sup> Para ilustrar la subsiguiente comprensión de las pasiones como una de las manifestaciones de la naturaleza humana, recurrimos a Frederick Copleston (1979) quien lleva a cabo un puntual resumen, tomando por ejemplo el odio: "El odio no puede convertirse en una emoción activa porque es esencialmente una pasión o emoción pasiva. Pero al comprender que los hombres obran por una necesidad de la naturaleza, puedo superar más fácilmente el odio que siento por otro, por haberme dañado. Además, una vez que comprendo que el odio depende del no reconocimiento de una naturaleza humana y un bien común, dejaré de hacer el mal al otro, porque el desear el mal al otro es irracional. Los que experimentan el odio, están gobernados por las ideas inadecuadas y confusas. Si he entendido la relación de todos los hombres con Dios, no sentiré odio por ninguno de ellos" (*Historia de la Filosofía*, Vol. IV: 231).

Según Baruch de Spinoza, la única forma de vencer una pasión es por medio de otra pasión más fuerte —como ya hemos dicho anteriormente—. Y la razón<sup>25</sup> al descubrir el orden natural y necesario de las pasiones hace que, por así decirlo así, se supriman las unas y las otras. El Axioma de la parte cuarta de la ética, asegura la eliminación de un deseo por otro más fuerte: "En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da una más potente por la que aquélla puede ser destruida" (E.IV, Axioma. p.251)

El hombre posee más virtud en la medida en que busque su naturaleza, o dicho de otro modo, en cuanto más aspire a conservar su ser. Recordemos con palabras de Spinoza que, "conservarnos en nuestra esencia es el primero y único fundamento de la virtud", aspecto que el mismo Spinoza refuerza al final de la cuarta parte de la Ética, cuando resume por capítulos cortos el contenido temático de la nombrada cuarta parte:

Capítulo VIII: " Todo cuanto hay en la naturaleza que juzgamos es malo, o sea, todo lo que juzgamos que puede impedir que existamos y disfrutemos de una vida racional, es lícito que lo apartemos de nosotros por el procedimiento que nos parezca más seguro; y al contrario, todo cuanto hay que juzguemos bueno, o sea, que resulte útil para la conservación de nuestro ser y el disfrute de una vida racional, nos es lícito tomarlo para nuestro uso y usar de ello de cualquier modo; y, en términos absolutos, le es lícito a todo el mundo, en virtud del derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzga que redunde en su propia utilidad." (E.IV. Cap. VIII, p. 317-318)

\* \* \* \*

El hombre, mediante la razón, reconoce a Dios, al mismo tiempo que descubre el orden natural. En otras palabras, la libertad humana se funda en el orden necesario y universal, o sea, en Dios, en tanto actúa a través del conocimiento de la necesidad natural de los afectos. Al respecto, en la cuarta parte de la Ética, encontramos que "El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios" (E.IV.Prop.XXVIII:271). A partir de esta proposición podemos ver cómo la 'virtud absoluta del alma' se identifica con el 'conocimiento' mismo, pues la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios. Por otro lado, este 'conocer' no es posible sin la superación de las propias pasiones a través de la razón, que nos permite concordar en naturaleza con los demás hombres. No es gratuito que Baruch establezca que "Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en la medida en que viven bajo la guía de la razón" (E.IV.Prop.XXXV:276). Para Spinoza, quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc.; que otro le tiene" (E.IV.Prop.XLVI:291).

Las acciones no son el efecto solamente de las emociones pasivas, o, más bien, no pueden ser condicionadas únicamente por las pasiones, sino también por la razón. Spinoza lo deja bien claro en la Proposición 59 de la parte cuarta de la Ética: "A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón".

<sup>25</sup> La pasión mueve al hombre en función de la alegría y la tristeza; y la alegría y la tristeza tienen la función de conservar y reformar al hombre en su ser, con el fin de brindarle más realidad y perfección. Sin embargo, "el hombre puede hacer esto incluso independientemente de la alegría o la tristeza, actuando en función de lo útil. En tal caso, actuará según la razón y su vida será virtuosa..."(ABBAGNANO, Nicolás: Historia de la Filosofía. T. III.).

La razón (el segundo grado de conocimiento) y la ciencia intuitiva (el tercer y último género de conocimiento) son los senderos por los cuales el hombre se desembarazará de la servidumbre de las pasiones para constituirse así en un hombre libre, el cual "en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (E.IV.Prop.LXVII). Según Spinoza, "si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y el mal"(E.IV. Prop.LXVIII:309). Y siguiendo con la Demostración de la misma Proposición, escribe:

"He dicho que es libre quien se guía sólo por la razón, así pues, quien nace libre y permanece libre, no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal (por el Corolario de la Proposición 64 de esta parte); por consiguiente (ya que el bien y mal son correlativos) tampoco del bien. Q.E.D."(E.IV.Dem.LXVIII).

En su escolio correspondiente Baruch de Spinoza aclara:

"Es evidente, por la Proposición 4 de esta parte, que la hipótesis de esta Proposición es falsa y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre." (E.IV, Esc.LXVIII p. 309-310)

Spinoza culmina la cuarta parte de la *Ética* con las proposiciones que caracterizan o describen las actitudes del mencionado hombre libre, a saber:

Prop. LXIV: La virtud del hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando los vence. / Demostr: ... un hombre libre evita los peligros mediante una virtud del ánimo igual a aquella con que intenta vencerlos. / Corolario: En un hombre libre, pues, una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha, o sea, que el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate.

Prop. LXX: El hombre libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios. / Escolio: "Digo 'en la medida de lo posible'. Pues aunque se trate de hombres ignorantes, se trata en cualquier caso de hombres, los cuales en una necesidad, pueden prestar ayuda humana, y ninguna otra es más ventajosa. Por tanto, ocurre a menudo que es necesario aceptar de ellas un beneficio, y agradecerse, consiguientemente, según su índole, a ello se añade que también haya que ir con cuidado al evitar sus beneficios, no sea que parezca que los despreciamos, o que temamos remunerárselos a causa de nuestra avaricia, de manera que, al tratar de evitar que nos odien, por ello mismo les inferimos una ofensa. Por eso, al evitar los beneficios debe tenerse en cuenta lo útil y lo honroso.

Prop. LXXI: Sólo los hombres libres son entre sí muy agradecidos." Demost: "Sólo los hombres libres se son muy útiles unos a otros, y sólo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad (por la Proposición 35 de esta Parte y su Corolario 1) y se esfuerzan con el mismo grado de amor en prestarse mutuos beneficios (por la Proposición 37 de esta Parte); y por tanto (por la Definición 34 de los afectos), sólo los hombres libres son entre sí muy agradecidos.

Prop. LXXII: Un hombre libre nunca obra dolorosamente, sino siempre de buena fe.

Prop. LXXIII: El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.

Consideramos que el 'hombre libre' spinozista es muy similar al 'hombre superior' nietzscheano (que tiene la posibilidad de ser el padre y ascendiente del Superhombre), en la medida en que tanto uno como el otro se obedece a sí mismo, a su 'voluntad'<sup>26</sup>. El hombre libre

<sup>26</sup> No deja de ser interesante la lectura que hace Alzate y Luz (2009) sobre la voluntad en relación a la esclavitud de los deseos en Spinoza, al asegurar: "Para él, la servidumbre resulta de la imposibilidad del sujeto de ejercer su voluntad a su libre albedrío ya que, dice, estamos siempre al servicio del deseo. No obstante, no quiere decir con esto que exista un deseo que nos domine como una especie de fuerza extraña, sino un deseo al cual aspiramos y en función del cual actuamos. Pero este actuar está ligado a la voluntad, es regido por ella, lo cual indica que es ella

es en Nietzsche, aquel que obedeciéndose a sí mismo, no obedece a los demás. Por otra parte, recordemos que Nietzsche (al igual que Spinoza) condena la piedad, el remordimiento y la humildad<sup>27</sup>.

Para Nietzsche, aunque en el cristianismo la misericordia pasa a ser una virtud, es para él en cambio, síntoma de decadencia y de debilidad. En 'El Anticristo' nos dice que "a pesar de que se ha tenido el valor de catalogarla en el orden de las virtudes, la misericordia, en toda moral aristócrata, pasa por una debilidad". Spinoza por su parte, condena la piedad<sup>28</sup>, que en tanto tristeza es siempre directamente mala; incluso, ni siquiera la piedad de sí mismo es una virtud, sino por el contrario, tal piedad personal es impotencia, y eso por inconsciencia. De la misma manera como Baruch rechaza la piedad, tanto lo mismo hace con la humildad y el remordimiento. En el primer caso "La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón" (E.IV.Prop.LIII). En el segundo caso "El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón, el que se arrepiente de lo que ha hecho, es dos veces miserable e impotente (E.IV.Prop.LIV). La misma suerte experimenta la soberbia que es también un conocimiento inadecuado: "La mayor soberbia y la mayor abyección revelan la mayor impotencia del ánimo" (E.IV.Prop.LVI). Y: "El soberbio ama la presencia de los parásitos o de los aduladores, y odia la de los generosos" (E.IV Prop.LVII).

#### f. La Conciencia Intuitiva

El tercer género de conocimiento es indispensable para que el ser humano se pueda liberar de las pasiones, o dicho de otro modo, es mediante la ciencia intuitiva que el hombre se libera de la servidumbre de las pasiones, al adquirir conciencia o conocimiento auténticamente verdadero de aquello que lo esclaviza. Spinoza nos dice que "El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento" (E.V.Prop.XXV:351). Seguidamente el filósofo judío explica:

"El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (ver su definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II) Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más (por la Proposición anterior) entendemos a Dios y, por ende, (por la Proposición 28 de la Parte IV) la suprema virtud del alma, esto es (por la Definición 8 de la Parte IV), su potencia o naturaleza suprema, o sea, (por la proposición 7 de la Parte III), su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de "conocimiento". (E.V.Demost.XXV:251-252).

En la Proposición XXXI de la quinta parte de la Ética, Spinoza establece que: "El tercer género de conocimiento depende del alma como su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna"(E.V.Prop.XXXI:255). Luego, en el corolario de la proposición siguiente explicita lo que entiende por 'amor intelectual de Dios:'

quien determina lo que ha de hacerse para que el deseo se materialice" (**Pasiones, Pulsiones y Deseo: Amalgama fundamental de toda ética**).

<sup>27</sup> Reconocemos que sería sumamente interesante efectuar un análisis comparativo entre Spinoza y Nietzsche, en lo referente no sólo al hombre libre, sino también en lo que respecta a las emociones (en términos spinozistas) y a la voluntad ('Voluntad de Poder' en el caso de Nietzsche) más eso sería tema de otro ensayo, pues sobrepasa las pretensiones que tenemos en el presente.

<sup>28</sup> Sin embargo —advierte Misrahi— esto "no quiere decir que el hombre libre no sea sociable y solidario", pues "hemos visto al contrario que para Spinoza nada es más útil al hombre que otro hombre que vive bajo la conducta de la razón y que además es más libre en el estado que en la soledad." (Misrahi. (1975). *Spinoza*: 159).

Prop. XXXII: "Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y este deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya." Corolario: "Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues el citado género surge (por la Proposición anterior) una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es (por la definición 6 de los afectos) un amor hacia Dios, no en cuanto nos imaginamos a Dios como presente (por la Proposición 29 de esta Parte), sino en cuanto que conocemos que es eterno, a esto es a lo que llamo "amor intelectual de Dios".

Gracias a la comprensión de sus emociones, el hombre puede liberarse de ellas, en otras palabras, se constituye así en un ser libre, pues "Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos" (E.VI. Prop.XV:344). Podemos notar cómo el conocimiento verdadero, partiendo de la particularidad, conoce —comprendiendo la universalidad— esto es, a Dios. Y por otra parte, el conocimiento del todo lleva consigo implícitamente el amor, pues conocer verdaderamente a Dios, es amarlo. Baruch Spinoza en la demostración 15 plasma que:

"Quien se conoce a sí mismo, y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra (por la Proposición 53 de la Parte III) y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios (por la Proposición anterior), por tanto, (por la Definición 16 de los afectos) ama a Dios, y (por la misma razón) tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos." (E.V.Demost.XV:34).

El conocer a Dios es la más alta función de la mente, así como su bien supremo, pues la mayor virtud de la mente, es conocer a Dios, ya que el hombre no puede comprender nada más grande que el infinito. El hombre en cuanto más comprende a Dios, tanto más lo ama. Al respecto, Spinoza, al final de la cuarta parte de la *Ética*, escribe en el capítulo IV lo siguiente:

“Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que nos sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objeto de su entendimiento” (316).

El individuo, con el conocimiento adecuado, se hará consciente de Dios y de las cosas. Antes del conocimiento de sí, era inconsciente de su suerte y de su destino. Para Robert Misrahi el ‘conocimiento adecuado’ del que nos habla Spinoza "no obra por su poder mágico, sino que sustituyendo lo real por lo ilusorio y la totalidad por la parte, permite a un deseo consciente y pasivo invertir su sentido y convertirse en deseo reflexivamente conocido y activo"<sup>29</sup>. Aprovechamos esta cita para resaltar nuestro punto de vista que sostiene la transmutación del concepto conciencia a través de la evolución misma de la obra (*Ética*) que transcurre geoméricamente de un grado de conocimiento a otro. La conciencia en el primer grado de conocimiento es un tipo de conciencia ilusoria o imaginaria, más aún conciencia irreflexiva, pero que a partir del segundo grado de conocimiento se va metamorfoseando en conciencia reflexiva, al ser penetrada por la razón, para culminar en el conocimiento intuitivo, donde al conocer a Dios, se le ama necesariamente. Cuando hablamos de un conocimiento intuitivo podemos hablar de ‘conciencia intuitiva’, pues toda conciencia es conocimiento de algo, en este caso de Dios y la naturaleza, que son una misma cosa junto con mi conciencia.

<sup>29</sup> Misrahi. (1975). *Spinoza*: 153.



El amor a Dios, es entonces para Spinoza, un amor intelectual<sup>30</sup> que es el don supremo de la libertad humana... el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo:

"El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor infinito con que Dios se ama a sí mismo" (E.V.Prop.XXXVI:358).

Spinoza concluye la *Ética*, con la Proposición XLII de la quinta parte, refiriéndose al tema de la beatitud:

Prop.XLII: La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ellas.

Demost: La felicidad consiste en el amor hacia Dios (por la Proposición 36 de esta parte, y su Escolio), y este amor brota del tercer género de conocimiento (por el corolario de la Proposición 32 de esta Parte), y por ello, dicho amor (por las Proposiciones 59 y 3 de esta parte III) debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende (por la Definición 8 de la Parte IV), es la virtud misma, que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce (por la Proposición 32 de esta parte), esto es, (por el corolario de la Proposición 3 de esta parte), tanto mayor poder tiene sobre los afectos, y (por la Proposición 38 de esta Parte) tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad misma.

La felicidad no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma, esto es, la fuerza alegre con que dominamos nuestras emociones pasivas.

El conocimiento y la conciencia reflexiva<sup>31</sup> son la fuente tanto de la existencia libre como de la felicidad, por ello, estas últimas están íntimamente unidas. Del tercer grado de conocimiento<sup>32</sup> nace la mayor satisfacción posible del espíritu, ya que es mediante este último nivel de conocimiento que el esfuerzo del espíritu y su virtud suprema comprende las cosas.

<sup>30</sup> Con respecto al "amor intelectual de Dios" y al amor con que Dios se ama a sí mismo, dos escrupulosos y concienzudos estudiosos de la filosofía Spinoziana se refieren a esto de la siguiente manera: Primero, Robert Misrahi escribe: "Pero, ¿qué es este 'amor' sino la adhesión profunda del sujeto que conoce al objeto conocido?. Esta adhesión no puede desear que Dios le ame en reciprocidad. El amor es aquí la conciencia de la unidad del hombre y del mundo" (Spinoza). Por su parte, Vidal Peña al referirse al 'amor con que Dios se ama a sí mismo' nos alerta acertadamente que la expresión 'Dios se ama a sí mismo' no implica la autoconciencia de la substancia; ya que Dios, en cuanto substancia, no es 'autoconsciente'. Ahora bien, "dicha autoconciencia no se da en el *intellectus absolutae infinitus* —que es absolutamente impersonal, y está por 'encima de toda conciencia'—, sino en el único lugar del sistema modal del pensamiento donde ocurre la 'reflexión' de la realidad: el pensamiento humano" (Vidal Peña en su traducción de la *Ética* de Spinoza. Cita No. 5, p.109).

<sup>31</sup> En lo que se refiere a la definición de beatitud, vemos en particular —según Misrahi— que no es otra cosa (tanto en E.IV. como en E. V) que la existencia reflexiva. Para Misrahi (1975), "la reflexión, que era el medio de la liberación interior y social se convierte en el fin mismo de la ética, puesto que la existencia no es libre y la alegría sólo se realiza cuando esta existencia se despliega en el medio de la reflexión. La reflexión, al igual que la beatitud, no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma. La reflexión no es en Spinoza el medio de la liberación, sino la liberación misma" (*Spinoza*: 166).

<sup>32</sup> Sobre la interioridad de las esencias al nivel del tercer género de conocimiento Gilles Deleuze (1981) ha dicho: "...el amor por el cual amo a Dios (sub-entendido en el tercer género) es el amor por el cual Dios se ama él mismo y me ama. Eso quiere decir que al nivel del tercer género, todas las esencias son interiores las unas a las otras, todos los grados de potencia son interiores los unos a los otros e interiores a la potencia llamada

El amor a Dios del que nos habla Spinoza es verdaderamente intelectual<sup>33</sup>, pues en la medida en que se conoce a Dios, se le ama. Es gracias a la conciencia reflexiva que el mundo o la naturaleza de Dios se descubre en el hombre porque se descubre a sí misma, mediante la conciencia de sí, humana; o mejor aún, mediante la autoconciencia que sólo es posible en el Modo, esto es, en el hombre. El Universo toma conciencia de sí misma por medio de la autoconciencia que sólo es posible en el filósofo<sup>34</sup>.

Si bien Spinoza ha reconocido que el tercer género de conocimiento; el amor intelectual a Dios; la conciencia de sí; la libertad (en tanto conciencia reflexiva), y la suprema felicidad (noción todas que están íntimamente entrelazadas entre sí) son difíciles de alcanzar, existe, sin embargo, la posibilidad de lograrlo:

“Si la vía según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible, hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan de la mano pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdénen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro” (E.V.Esc.XLII:365).

### III. A modo de Conclusión

Luego de efectuar un recorrido genealógico y de llevar a cabo una crítica a la axiología tradicional sobre las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, belleza y fealdad, etc., Spinoza inaugura una nueva valoración tomando las mismas categorías, pero otorgándoles contenidos o significados diferentes. Podemos decir que Spinoza antes que Nietzsche, transmuta los valores (si al menos no todos, por lo menos algunos) que se encontraban en la axiología tradicional (que en sentido nietzscheano, los valores que predominan son los pertenecientes a la voluntad de poder imperante, en este caso, de la tradición judeocristiana).

No resulta extraño observar de qué manera los términos que casi estrictamente pertenecen a la Ética como a la Estética, se fundan sobre conceptos que muchas veces, de una manera prejuiciada y autoengañoso, pretenden elevar tales términos a categorías a priori-universales, tal es el caso de una ética que promulga una especie de ‘moral universal’, y de la Estética Científica que deseaba ingenuamente, establecer una estética que pudiera medirse y expresarse en fórmulas como cualquier ciencia empírica, apoyándose en supuestas mediciones exhaustivas y verificables en la experiencia.

---

potencia divina. Hay una interioridad de las esencias y eso no quiere decir que se confundan. Llegamos a un sistema de distinciones intrínsecas; desde que una esencia me afecta —y esa es la definición del tercer género, una esencia afecta mi esencia—, pero como todas las esencias son interiores las unas a las otras, una esencia que me afecta es una manera bajo la cual mi esencia se afecta a sí misma” (Spinoza:46).

<sup>33</sup> "Lejos de tratarse (en el amor intelectual a Dios) de una ascensión mística del alma hacia el ser supremo, se trata más bien de una toma de conciencia del mundo por sí mismo, y eso exclusivamente por la mediación de la conciencia" (Misrahi. (1975). *Spinoza*: 167-168).

<sup>34</sup> Con base en el brillante análisis llevado a cabo por Robert Misrahi en su obra ‘Spinoza’, este deduce que tanto la libertad como la conciencia no son primitivas en Spinoza, sino por el contrario son ‘segunda y reflexiva’, donde el comienzo es un re-comienzo, o en otras palabras, el nacimiento es un segundo nacimiento. Para Misrahi, quien nace y comienza nuevamente, no es otro que el filósofo mismo (o el hombre común desde que accede a la ciencia intuitiva). Misrahi entiende por ‘segundo nacimiento’, la ruptura, o bien, el tránsito existente entre la vida inconsciente (conciencia ilusoria, idea confusa e inadecuada, imaginación, conciencia irreflexiva, etc.) y la vida filosófica (conciencia reflexiva, conocimiento auténtico verdadero, conciencia de sí, idea adecuada, clara y distinta, etc.).

El nuevo sentido que toman en Spinoza los términos<sup>35</sup> aquí estudiados, los subordina a un ‘modelo ideal de naturaleza humana’. Pero, ¿qué debemos entender por esto?, ¿acaso una pretensión de establecer una universal naturaleza humana? ¿No sería determinar al hombre negando su libertad<sup>36</sup>? Sí y no. Sí en tanto hay un determinismo implícito en la filosofía spinozista, y no, en tanto la libertad humana aparece como una posibilidad a través de la evolución o graduación de la conciencia y el tránsito que implica pasar de un género de conocimiento a otro. El hombre es libre<sup>37</sup> en tanto adquiere conciencia de la naturaleza de sus afecciones. La libertad sólo será posible mediante la conciencia reflexiva que supera la conciencia ilusoria.

Resulta sumamente interesante percibir cómo se transmutan en el transcurso de la obra (Ética) las nociones de ‘conocimiento, conciencia y libertad’. En primera instancia, sólo puede concebirse la libertad en la substancia (Dios) siendo imposible en el Modo (Hombre):

"Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir, y operar, de cierta y determinada manera. La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria" (E.I. Def.VII:48).

En un primer momento, la voluntad se cree libre por que no conoce las causas que la determinan. Esta creencia es tal, que se concibe como un ‘verdadero conocimiento’, lo que no es más que un pseudo-conocimiento al estar infectado por la imaginación. La imaginación es a su vez una idea confusa e inadecuada, albergada en lo que Baruch denomina el primer grado de conocimiento. En un segundo momento la libertad humana es posible, no sin adquirir tal término otra connotación, o sea, la libertad es conocimiento de las afecciones del cuerpo. En este segundo género de conocimiento, la ‘idea confusa e inadecuada’ del primer orden, se metamorfosea en ‘idea clara y adecuada’; la conciencia ilusoria o conciencia irreflexiva se transmuta en conciencia de sí o conciencia reflexiva; y el pseudo-‘conocimiento verdadero’ se transforma en auténtico conocimiento verdadero.

En síntesis, significan lo mismo: el pseudo ‘verdadero conocimiento’ del primer orden, la idea confusa e inadecuada, la conciencia ilusoria, la conciencia imaginativa y la conciencia irreflexiva. Asimismo, sus contrarios también significan lo mismo entre sí, a saber: el auténtico conocimiento verdadero, la idea clara y adecuada, la conciencia reflexiva y la conciencia de sí. Cuestiones estas que no son difíciles de descubrir.

<sup>35</sup> Siempre con relación a esto, y no saliéndonos de la filosofía *Spinoziana*; Allendesalazar (1988) escribe: "Si Spinoza incluye en una misma categoría nociones que proceden de ámbitos tan diversos como «Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad» funcionan según el mismo principio que el calor y el frío" (*Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*: 35).

<sup>36</sup> Dando en el clavo, Scharfstein (2011) ha dicho: “Aunque, para Spinoza, los seres humanos no tienen libre voluntad, su reiterado consejo para nosotros de aprender a volvernos más efectivos en nuestro propio favor implica una capacidad que puede ser considerada, razonablemente, libertad” (“Spinoza, la insurrecta razón de las emociones”).

<sup>37</sup> En este ensayo no estudiamos la libertad concebida en el Estado civil del hombre del que Spinoza nos habla en la cuarta parte de la Ética. Esto sería tema de otro ensayo que sobrepasa nuestras pretensiones. Al respecto se pueden consultar el Tratado Teológico Político y Tratado Breve, así como el Escolio II de la Proposición XXXVII y la Proposición LXXIII de la cuarta parte de la Ética; también al importante comentario que en nuestra edición de consulta efectúa Vidal Peña (Cita 14:284).

En el primer grado de conocimiento, en lugar de libertad, lo que existe en realidad es una esclavitud, o bien, una servidumbre de las emociones; servidumbre de la cual el hombre se puede librar únicamente comprendiendo la naturaleza de tales afecciones, mediante el tránsito al segundo grado de conocimiento (mundo de la Razón) y de este al tercer y último género de conocimiento (conocimiento Intuitivo).

De aquí podríamos deducir que la libertad es supuestamente contingente en el hombre, en tanto puede ser adquirida mediante la comprensión. Sin embargo, hay algo que no queda muy claro: si la conciencia reflexiva, la virtud, la libertad y la beatitud, además de ser lo mismo y dándose al mismo tiempo ¿cómo es que nos habla Spinoza de un camino difícil y arduo?, ¿se refiere únicamente al paso de la conciencia imaginaria a la conciencia reflexiva?, ¿cómo y mediante qué forma irrumpe la idea clara y adecuada?, ¿cómo brota y quién provoca la conciencia de sí?... ¿Cuál es ese primer principio? ¿No será acaso que el ignorante y el sabio están desde un inicio determinados por necesidad a ser tal como son?

Sería gracioso: el ignorante, por más que lo intente nunca llegará al segundo grado de conocimiento (es decir, a la felicidad); en otras palabras, podrá creer que llega a ese segundo grado de conocimiento, pero eso no será otra treta más que le juega su imaginación. El sabio, por su parte, estaría determinado a ser sabio, pero, si llegó a ser sabio es porque antes era un ignorante: ¿Un ignorante determinado desde un inicio a ser sabio?, ¿un ignorante que llegando al segundo grado de conocimiento pasó al tercer género de conocimiento?, ¿es posible acaso alcanzar en su plenitud este tercer grado de conocimiento? ¿Este último nivel de conocimiento tiene entonces un límite? ¿Qué sería ahora el amor intelectual a Dios?: ¿la autoconciencia pura?

El amor intelectual a Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo mediante mi conciencia reflexiva, en otras palabras, me amo a mí mismo así como amo a los demás y al todo, Dios, yo, y el universo somos uno solo gracias a mi autoconciencia.

286

NOVIEMBRE  
2014

Podríamos creer que todas estas interrogantes tienen respuestas desde Spinoza, pero no implica que nos satisfagan.

Hay veces que algunas luces nos insinúan que los conceptos de Dios y libertad son inapropiados. Preferiríamos hablar únicamente de ‘Naturaleza’ en lugar de inmiscuir la noción de ‘Dios’. Y por lo que respecta al término libertad, sería más efectivo afirmarla absolutamente o negarla del todo, y no reducirla a unos de sus aspectos, esto es, a la reflexión, pues si bien es cierto la libertad puede estar repleta de una conciencia reflexiva, puede también estar penetrada por la conciencia irreflexiva, y en cualquier caso siempre sería libertad; nada más que cuando impera en ella la irreflexión, podríamos definirla mejor como una ‘libertad enajenada’, pero siempre y en todo momento libertad. Consideramos que hay que elegir; o sea, o se acepta el determinismo y se niega la libertad humana, o se afirma la libertad y se niega el determinismo. En nuestra opinión, pensamos que Spinoza se encontró con esta dificultad discursiva y por ello recurrió (luego de negarla) a una noción de ‘libertad’, encasillándola en una conciencia de sí... reflexiva. Conciencia reflexiva que algunas veces parece contradictoria, pues si hay conciencia reflexiva hay conocimiento verdadero, libertad, beatitud y amor; pero por otra parte, las emociones siempre estarán presentes en ella, en tanto conciencia de sí.

Sentimos cierta desconfianza del ‘modelo ideal de naturaleza humana’ que propone Spinoza muy sinceramente en el prefacio de la cuarta parte de la *Ética* —pero que después intenta soslayar, como si estuviera plenamente consciente de la implicación de su postulado:

"...De todas formas, aun siendo esto así, debemos conservar esos vocablos. Pues ya que **deseamos formar** una idea de hombre que sea **como** un modelo ideal de naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho..." (E.IV.Pref:248).

Preguntamos: ¿Qué sería la *Ética* de Spinoza sin la postulación de este modelo ideal de naturaleza humana?...

#### IV. Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás. (1973). *Historia de la Filosofía, III*. Barcelona: Montaner y Simón. 1973.
- Alvarado, Víctor. (2010). *Lo Inconsciente*. San José: Calle de la Amargura Editora.
- Alvarado, Víctor. (2002). “La Noción de Substancia en la Filosofía Moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz)” San José. *Revista de Filosofía*, nº 102 Extraordinario, pp. 101-111.  
<http://consulta.bcn.gob.ar/bcn/Catalogo.VerRegistro?co=618778>  
<http://es.scribd.com/doc/226080580/La-Nocion-de-Substancia-en-La-Filosofia-Moderna-Descartes-Spinoza-y-Leibniz>
- Alzate, Luz S. (2009). “Pasiones, Pulsiones y Deseo: Amalgama fundamental de toda ética”. *Nómadas*, vol. 21, pp. 1-16. Madrid: Universidad Complutense.  
<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/21/luzsalzate.pdf>
- Allendesalazar, Mercedes. (1988) *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*. Madrid: Alianza.  
<http://es.scribd.com/doc/79304362/Spinoza-Filosofia-Pasiones-y-Politica>
- Beltrán, Miguel. (1994). “Spinoza: la simultaneidad de los tres géneros del conocimiento”. *Logos*, 28, pp.319-330. Madrid: Complutense.  
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2043660>
- Brett, George. (1963) *Historia de la Psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- Casado, Cristina. Colomo, Ricardo. (2006). “Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la Filosofía Occidental”. *A Parte Rei*, 47, pp. 1-10. Madrid: Universidad Complutense. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/casado47.pdf>
- Copleston, Frederick. (1979). *Historia de la Filosofía, IV*. Barcelona: Ariel.
- Damasio, Antonio. (2007). *En Busca de Spinoza: Neurología de la emoción y los sentimientos* Barcelona: Crítica.  
[http://twileshare.com/uploads/ANTONIO\\_DAMASIO\\_EBUSCASPINOZA\\_CAP\\_1,2\\_y\\_3.pdf](http://twileshare.com/uploads/ANTONIO_DAMASIO_EBUSCASPINOZA_CAP_1,2_y_3.pdf)
- Deleuze, Gille. (1981). “Spinoza”. *Les Cours de Gilles Deleuze (1)*.  
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=36&groupe=Spinoza&langue=3>
- Deleuze, Gille. (1981). “Spinoza”. *Les Cours de Gilles Deleuze (2)*.  
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=46&groupe=Spinoza&langue=3>
- Fernández, Eugenio. (1992). “¿Kant contra Spinoza?: dos éticas de la autonomía”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 9, pp. 139-155. Madrid: Universidad Complutense.  
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9292110139A/5090>
- Hernández Z, David. (2009). *Una perspectiva de las teorías de la emoción: hacia un estudio de las implicaciones de las emociones en la vida del hombre*. Bogotá: Universidad Colegio

- Mayor de Nuestra Señora del Rosario.  
<http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/1772/1010170651.pdf;jsessionid=2B17257DBE0B2CF102851437110879E0?sequence=1>
- Hoyos, Inmaculada. (2010). “Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones”. *Daimon, Supl.* 3, pp. 59-66. Granada:  
<http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/119031/112171>
- Hoyos, Inmaculada. (s.f.). *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza: Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones*. Granada: Universidad de Granada.  
<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/19205/1/19954293.pdf>
- Hubbeling, H.G. (1981). *Spinoza*. Barcelona: Herder,
- León, Florido. (2002). “La Sabiduría del Cuerpo: potentia naturae y metafísica de las pasiones en Spinoza”. *A Parte Rei*, 20, pp. 1-12. Madrid: Universidad Complutense.  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/spinoza.pdf>
- Masci, Miguel. (2008). “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones”. *Eidos*. n.º. 8, pp. 282-311- Barranquilla:  
[http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/eidos/9/11\\_spinoza%20y%20el%20conocimiento.pdf](http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/eidos/9/11_spinoza%20y%20el%20conocimiento.pdf)
- Merani, Alberto. (1976). *Historia Crítica de la Psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Misrahi, Robert. (1975). *Spinoza*. Madrid: Edaf.
- Rincón, Jesus. (1996). “La definición del amor: una aproximación desde la teoría del conocimiento de Spinoza”. *Endoxa*, n.º. 7, pp. 135-144. Madrid: Universidad Complutense. UNED. [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1996AF2F3097-62B3-AF6D-CF96-340BA90EF746&dsID=definicion\\_amor.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1996AF2F3097-62B3-AF6D-CF96-340BA90EF746&dsID=definicion_amor.pdf)
- Rodríguez, Mariano. (1999). *Una Introducción a la Filosofía de las Emociones*. Madrid: Huerga y Fierro. [http://books.google.co.cr/books?id=b-FRTdhs8fEC&pg=PA31&lpg=PA31&dq=Spinoza+%2B+pasiones&source=bl&ots=kfK2YJNR5D&sig=0F9noY919VIardQHV0cAUhhGtaE&hl=es-419&sa=X&ei=b\\_y2U4abFrKlsQSz64CoDg&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Spinoza%20%2B%20pasiones&f=false](http://books.google.co.cr/books?id=b-FRTdhs8fEC&pg=PA31&lpg=PA31&dq=Spinoza+%2B+pasiones&source=bl&ots=kfK2YJNR5D&sig=0F9noY919VIardQHV0cAUhhGtaE&hl=es-419&sa=X&ei=b_y2U4abFrKlsQSz64CoDg&redir_esc=y#v=onepage&q=Spinoza%20%2B%20pasiones&f=false)
- Russell, Bertrand (s.f.) “Spinoza”. *Spinozianas: Filosofía y Política: Spinoza según Russell*.  
<http://alucero-montano.blogspot.mx/2014/06/spinoza.html>
- Scharfstein, Ben-Ami. (2011). “Spinoza, la insurrecta razón de las emociones”. *Aleph*, n.º. 159, Colombia: <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/553-spinoza-la-insurrecta-raz%C3%B3n-de-las-emociones.html>
- Spinoza, Baruch. (1980). *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Madrid: Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Tratado Teológico Político*. México: Porrúa.
- Tubino, Fidel (2007) “¿Por qué leer a Spinoza hoy?” *El Talón de Aquiles*. Pp. 67-83. Lima: Fondo Editorial PUCP.  
<http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/files/Tubino-Spinoza.pdf>
- Vigotsky, Lev. (2004). *Teoría de las Emociones: Estudio Histórico-Psicológico*. Madrid: Akal.