

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD DE CIENCIAS FILOSÓFICAS TEOLÓGICAS**

**TESIS PREVIA A LA OBTENCIÓN DE LA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**COMPARACIÓN ENTRE LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES Y  
ESPINOSA**

**Por:  
EMILIO CEREZO**

**Director de tesis:  
WLADIMIR SIERRA**

**Quito, 2009.**

## **RESUMEN**

La presente tesis estudia comparativamente dos éticas. La una fue concebida por Aristóteles, y la otra por Benito Espinosa. El Capítulo I. presenta un análisis sistemático de la **Ética a Nicómaco**, cuyo eje son las *virtudes*: esos hábitos positivos que constituyen un comportamiento equilibrado y que, junto con las conductas que pecan por exceso o defecto, que son los vicios, estructuran el carácter de cada persona. Hay dos tipos de virtudes. Entre las morales –más asociadas al cuerpo–, predomina la justicia, la cual rige las interrelaciones humanas y la construcción de la sociedad. La cumbre de las virtudes del alma, o intelectuales, es la sabiduría; y la mejor manera de acrecentarla es viviendo la amistad perfecta, que solo se da entre personas virtuosas. El Capítulo II estudia la *Ética* de Espinosa, que es una ontología y una antropología con intuiciones profundas sobre el alma humana. Su núcleo es el esfuerzo (*conatus*) por superar el estadio de la *pasión*, en el cual los deseos y demás afectos instrumentalizan a la razón y mantienen al alma en una condición habitual de servidumbre. Esa superación (el estadio de la *acción*) se logra en base a una alianza de la razón –que debe guiar la vida del complejo cuerpo-alma– con los afectos alegres, en los cuales predomina el amor. Así el alma logra aumentar su potencia y la de su cuerpo; dirige sus propios dinamismos, a diferencia del estadio anterior –en el que el alma se imagina la realidad y solo posee *ideas inadecuadas*, debido a esa captación sesgada que surge de ver todo a través de los afectos–; y basa su conducta en un conocimiento de causa que se fundamenta en la conexión objetiva de la razón con las leyes de comportamiento de la realidad: *ideas adecuadas*. En el capítulo III. se hace una comparación detallada entre estas dos perspectivas éticas. Por último se concluye que entre ambas éticas hay fuertes coincidencias y complementariedades que permiten construcciones éticas de futuro.

## **ÍNDICE**

<b>Títulos</b>	<b>Pág.</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
<b>CAPÍTULO I. LA ÉTICA DE ARISTÓTELES</b>	6
<b>1.1 Breve alusión a su vida</b>	6
<b>1.2 Obras de Aristóteles y sus ideas claves</b>	7
<b>1.3 Visión general de la ética</b>	17
<b>1.4 Análisis en detalle de la ética</b>	20
1.4.1 Base antropológica de la Ética	20
1.4.2 Naturaleza 1. <sup>a</sup> y afectos, versus Naturaleza 2. <sup>a</sup> y hábitos adquiridos	22
1.4.3 La felicidad individual y colectiva, y el papel del Estado y la política	23
1.4.4 Las maneras de buscar la felicidad y el papel placer	27
1.4.5 Introducción a la virtud	30
1.4.6 Adquisición de la virtud: la deliberación y el justo medio	31
1.4.7 Condiciones de la acción ética: libertad versus coacción y conocimiento versus ignorancia	33
1.4.8 Pasos del proceso que encierra la acción moral	36
1.4.9 Los tipos o caracteres morales	38
1.4.10 Las dos clases de virtudes	44
1.4.11 Las virtudes intelectuales, asociadas al alma	46
1.4.12 Las virtudes morales, asociadas al cuerpo	54
1.4.13 La virtud moral más elevada: la justicia	61
1.4.14 La relación culminante de la ética: la amistad como lazo de amor	66
<b>CAPÍTULO II. BENITO ESPINOSA Y SU PENSAMIENTO ÉTICO</b>	77
<b>2.1 Vida y antecedentes</b>	77
<b>2.2 Obras e ideas anteriores a la ética</b>	80
<b>2.3 Anotaciones previas</b>	81
2.3.1 Abreviaturas categoriales y siglas de obras de Espinosa	82
<b>2.4 Marco onto-antropo-lógico de la Ética (Parte I)</b>	83
2.4.1 El árbol espinosiano del ser y sus tres niveles	83
2.4.2 El ser (o <i>modo</i> ) humano	89
2.4.3 Dinámica de la potencia-libertad humana en el alma versus percepción de las causas	92
2.4.4 La composición de potencias	94
2.4.5 Valor de los conceptos en las dos esferas del ser:	

absoluta-necesaria (divina) y contingente (humana)	96
<b>2.5 Marco epistemológico: los 3 géneros de conocimiento (Parte II)</b>	101
2.5.1 Ideas adecuadas (verdad) e inadecuadas (falsedad)	101
2.5.2 Visión general de los tres géneros de conocimiento	104
<i>Primer género de conocimiento: la pasión</i>	106
<i>Segundo género de conocimiento: la acción</i>	107
<i>Tercer género de conocimiento: la intuición de Dios y el amor a Dios</i>	108
2.5.3 La voluntad, un intermedio entre los géneros 1.º y 2.º de conocimiento	111
2.5.4 Relatividad de los conceptos <i>bien</i> y <i>mal</i>	113
<b>2.6 Núcleo de la ética espinosiana: afectos y su dinamismo (Parte III) 116</b>	
2.6.1 Los afectos primarios: <i>deseo, alegría y tristeza</i>	216
2.6.2 Los dos afectos derivados principales: <i>amor y odio</i>	121
2.6.3 Los demás afectos derivados	126
<b>2.7 Servidumbre humana ante los afectos (Parte IV)</b>	141
2.7.1 Mecanismos anímicos de quien es siervo de sus pasiones	142
2.7.2 La virtud como desarrollo de la potencia individual	144
2.7.3 El tránsito hacia la potencia comunitaria	145
2.7.4 Análisis racional de los afectos	148
2.7.5 Cómo obra el poder de la razón frente a los afectos	151
2.7.6 Talante vital de los hombres libres	152
2.7.7 Principales elementos del comportamiento ético	154
<b>2.8 Logro de la libertad bajo la guía de la razón (Parte V)</b>	156
2.8.1 Método psicofísico para vencer a los afectos (P1 a P10)	157
2.8.2 El poder del conocimiento claro, el autoconocimiento	
y el amor a Dios (P11 a P20)	160
2.8.3 Vías para alcanzar la felicidad suprema	162
<b>CAPÍTULO III. COMPARACIÓN ENTRE LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES</b>	
<b>Y DE BENITO ESPINOSA</b>	166
3.1 La diferencia entre ambos marcos históricos	166
<b>3.2 Panorama general de ambas éticas</b>	169
<b>3.3 Principales conceptos ontológicos</b>	171
<b>3.4 Los tres grados o géneros de conocimiento</b>	173
<b>3.5 base antropológica de la ética</b>	179
<b>3.6 Condicionantes básicos de las vivencias éticas: el placer y la alegría, el dolor y la tristeza</b>	
<b>187</b>	
3.7 Principales virtudes y vicios aristotélicos versus	
<b>afectos alegres y tristes espinosianos</b>	189
3.8 Afectos centrales a la ética: el amor y el odio	198

3.9 Obstáculo del crecimiento ético:	
el parecer o imaginación, que sesgan el conocimiento	201
valor de la ética individual:	
el libre albedrío y la libertad	203
<b>3.11 Las principales potencias o virtudes modo o ser humano</b>	207
<b>3.12 Sociedad, autoridad y ética social</b>	211
<b>3.13 La justicia, fundamento mínimo de la convivencia social</b>	217
<b>3.14 La cumbre de la ética social: la concordia y la amistad</b>	221
<b>CONCLUSIONES</b>	227
<b>1. Sumario de la comparación entre ambas éticas</b>	227
1.1 Los dos marcos cosmovisionales	227
1.2 Las perspectivas ontológicas	229
1.3 Los 3 grados (Aristóteles) o géneros (Espinosa) jerárquicos del saber	230
1.4 Los conceptos antropológico éticos	233
1.5 Principales virtudes y vicios (Aristóteles), afectos alegres y tristes	237
1.6 Centralidad del amor y el odio y cómo sesgan el conocimiento:	
el parecer o imaginación	241
1.7 La libertad: base de las virtudes o potencias más fuertes del alma	244
1.8 Complementariedad de ambos autores en sus Ideas ético-políticas:	
la sociedad y el Estado	248
<b>2. Una visión de la ética que combina los aportes de ambos autores</b>	250
<b>3. Elementos para una ética de futuro</b>	259
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	268
<b>1. Obras de Aristóteles y de Espinosa</b>	268
<b>2. Libros referentes a Espinosa o Aristóteles</b>	269
<b>3. Artículos y otras fuentes</b>	270
<b>4. Bibliografías sobre temas en torno a Espinosa</b>	271
<b>ANEXOS</b>	272
<b>1. Plan de la Ética de Spinoza. Adapté de P. Machereyt</b>	272
<b>2. Resumen de la ética aristotélica</b>	275
<b>3. Resumen de la <i>Ética</i> de Benito Espinosa</b>	285

## INTRODUCCIÓN

El análisis de los principales temas éticos siempre presenta grandes dificultades, pues, junto con los asuntos de esa otra disciplina filosófica que es la política, constituyen objetos pertenecientes a las dinámicas prácticas de la vida humana, los cuales encierran una mayor complejidad que ningún otro. Es un estudio que debe referirse a todos los planos de las relaciones humanas: de cada persona para consigo misma y para con sus congéneres en ámbitos de amplitud creciente: la pareja, la familia grande, las amistades, el resto de integrantes de una ciudad o país determinados, sus instituciones, la humanidad y, hoy en día, el ecosistema Tierra, como el mayor cuerpo vivo interconectado que conforma la matriz espacio-temporal en el que se da la evolución socio cultural de la especie *Homo sapiens sapiens*.

La presente tesis consiste en realizar una comparación de la obra ética de dos pensadores que han marcado el pensamiento mundial, y en especial el de Occidente. Tanto la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, escrita hace 24 siglos, como la *Ética ordine geométrico demostrata* del pensador holandés Benito Espinosa, reflexionan con una hondura incomparable acerca de casi todos esos ámbitos del comportamiento humano.

El método empleado es el de *concentraciones sucesivas*. Este procedimiento supone hacer un primer resumen de cada una de esas éticas en el que se eliminen las ideas redundantes y más periféricas y se conserven aquellas que conforman el meollo de cada obra, junto con los detalles importantes y los ejemplos reveladores. Luego sigue un resumen del primer resumen, en el cual se procura no perder ninguna de las ideas-clave ni sus conexiones intra textuales, que representan la estructura del escrito; y, paralelamente, como fruto de la aglutinación de ideas resultante, se van estableciendo relaciones que no se habían podido descubrir anteriormente en

la maraña de pormenores del original. Por último, se reordenan ideas valiosas que constaban dispersas en varios capítulos, de modo que aparecen con una sistematización más clara, pero haciendo el máximo esfuerzo para respetar siempre el sentido del texto inicial. Una de las rutinas que ahora son factibles es la búsqueda de cierto término al interior del libro que se halla en registro electrónico, mediante la herramienta correspondiente del procesador de textos. Por ej. si en la *Ética* de Aristóteles se busca la palabra *justicia* fuera del Libro V, que está dedicado al análisis de esta categoría, se completará mejor el punto de vista del autor sobre ella.

A fin de hacer el resumen definitivo de una y otra ética, ha ayudado mucho el haber escaneado todas las obras de Espinosa, y haber hallado en la Internet los textos tanto de la *Ética* como de la *Política* de Aristóteles. Por otro lado, en vistas a realizar una comparación más adecuada, ha sido ventajoso el hecho de contar con la traducción de la *Ética a Nicómaco* que hizo el español Pedro Abril y que publicó a fines del siglo XVI, dedicada al rey Felipe III. Tanto por el lenguaje utilizado como, en general, por la concepción del mundo reinante en el mundo hispano una generación anterior a la de Benito Espinosa –cuyo lenguaje materno era una mezcla de portugués con español–, esta versión de la ética aristotélica es la más cercana a la cosmovisión moderna europea de la época. No por eso hemos dejado de consultar otras traducciones contemporáneas de la obra, como la traducción de José Luis Calvo Martínez. También hemos utilizado varias versiones de la ética espinosiana, por ej. la que ha sido traducida por Gustavo Sidwell; si bien hemos tomado como referencia principal y cantera de las citas a la versión traducida por Vidal Peña. Poco hemos analizado el texto de la *Ética a Eudemo*, pues está menos estructurado que la ética aristotélica que hemos tomado como base. Además, una parte voluminosa de sus siete libros es una reproducción: el Libro IV, *La teoría de la justicia*, es textualmente el V de *La Ética a Nicómaco*; el Libro V, *La teoría de las virtudes intelectuales*, es el Libro VI de esta obra; y el Libro VI, *La teoría de la intemperancia y del placer*, corresponde al Libro VIII de la misma *Ética a Nicómaco*. De todas maneras, hacemos alusiones a la *Ética a Eudemo* cuando creemos ver en su texto aportes de vital importancia.

Para lograr un orden claro que permita una comprensión suficiente del tema, hemos construido meramente tres capítulos. El primero presenta el pensamiento ético del Estagirita, el segundo hace lo mismo con el de Espinosa; y los dos se inician con una referencia biográfica sumaria que ayuda a contextualizar históricamente las ideas. En ambos casos se ha seguido, en lo posible, el orden con que cada autor presenta sus ideas, aunque reordenando con frecuencia estas para permitir una mayor aglutinación de varios tópicos que, en los originales, se tratan aquí y allá con cierta dispersión. Por ejemplo, en los dos autores han sido objeto de reorganización temas como la felicidad, los tres géneros de conocimiento, el significado ético del Estado, y las vías que permiten a las personas un avance en su estatus ético. En general, ha sido mayor el trabajo de reestructuración en el caso del texto aristotélico, pues su ética, tan añeja, ha llegado a nosotros como producto de varios añadidos y retoques manuales sucesivos de seguidores suyos; mientras que la *Ética* del filósofo holandés fue gestándose por obra de un intenso esfuerzo sistemático de aproximadamente una década y, además, desde su primera edición fue publicada en una imprenta moderna y nunca más fue objeto de añadiduras.

Hemos puesto especial cuidado en que la aludida reorganización respete al máximo las concepciones de los dos pensadores. En aras de conseguir esa meta ética académica de fidelidad al espíritu de los originales, hemos recurrido a la transcripción textual de cientos de pasajes, con su ubicación debidamente señalada entre paréntesis, inmediatamente después de cada cita. Cuando se ha tomado directamente una frase o párrafo de una de las dos éticas, a fin de evitar la proliferación inútil de elementos, nos hemos limitado a identificar, con números romanos, a cuál de los diez libros de la *Ética* a Nicómaco pertenece, seguida de una coma y, en números arábigos, se indica el capítulo en que se hallaba. Con la misma técnica se ha realizado la ubicación de los textos sacados de la *Ética* espinosiana, pero con dos diferencias, en aras de una distinción inequívoca de ambas fuentes: el número romano se refiere a uno de los cinco capítulos de la obra, seguido esta vez de dos puntos, tras los cuales va una cifra arábica referente al número de proposición de que se trata. Además, dada la nomenclatura más elaborada del método geométrico con que Espinosa construyó su *Ética*, se precisan con abreviaturas los elementos que,

con frecuencia, van asociados a una proposición dada: su demostración (Dem.), una consecuencia lógica o corolario (Cor.), una anotación o escolio (Esc.) y, si es que hubiere más de uno de estos elementos, cualquiera de estas abreviaturas va seguida de un guión y otra cifra arábica: Dem-2, Esc-1, Cor-2. En las pocas citas que se han extraído de obras diferentes a ambas éticas, se pone al inicio una sigla que refiere, en forma unívoca, a la fuente de que se trate. En Aristóteles solo hemos sacado escasas citas textuales de su *Política*.

En el caso de Espinosa, hemos examinado casi todos sus escritos (incluida la correspondencia) por el valor unitario que tienen como corpus, y porque muchas de sus ideas son un necesario complemento de las de la *Ética*. De ahí que hayamos incluido un número importante de referencias a ellos. He aquí la lista de siglas que hemos utilizado:

<i>Breve Tratado</i> (1660)	BT
<i>Tratado de la Reforma del Entendimiento</i> (1661)	TRE
<i>Tratado Teológico Político</i> (1665)	TTP
<i>Éthica Ordine Geometrico Demonstrata</i> (1670)	(sin sigla)
<i>Tratado Político</i> (inacabada: le sobrevino la muerte en 1677)	TP

Cuando se cita una frase que pertenece a las cartas de Espinosa, ponemos la sigla Ca, seguida de una coma y del n.º de carta, del nombre del destinatario, la fecha y –cuando su texto original es extenso–, de otro n.º que hace mención del párrafo original en el que se encuentra la frase citada.

Dentro de las citas nos hemos permitido la libertad de poner en negrilla los conceptos que sirven como hitos de una parte importante del texto. También hemos puesto con letra itálica o cursiva, palabras o frases que, según consideramos, poseen mayor importancia que el resto. Sobre la base de este aviso metodológico, nos eximimos de señalar una a una, en cientos de casos, que “las cursiva [o negrillas] son nuestras”, como se suele acostumbrar.

El último capítulo consiste en la comparación entre las ideas de ambas éticas que, dado tanto el cariz limitado de esta tesis como la complejidad de las dos obras, está muy lejos de acercarse a lo que sería un estudio completo o exhaustivo. Para llevarla a cabo hemos decidido un orden más bien sistemático. Al inicio se hace una breve referencia a los respectivos marcos

socio históricos de ambos filósofos y, como consecuencia, a las consecuentes diferencias cosmovisionales que atraviesan sus planteamientos. Luego se tratan temas ontológicos tales como: Dios, la substancia, la potencia y las causas. Inmediatamente viene la parte más epistemológica de ambas éticas, que coincide con los tres niveles o géneros de conocimiento: el de la opinión o imaginación, dominado por las pasiones; el racional, asociado a las leyes de la realidad que estudia la ciencia; y el de la sabiduría, que nos acerca a la perspectiva de la eternidad. Se avanza a la parte más antropológica de la ética: su finalidad –que es la felicidad–, el cuerpo, el alma y sus facultades (entendimiento y voluntad), la tensión entre los afectos –que nos esclavizan– y la razón, cuya guía nos encamina hacia la perfección. Se revisan uno por uno aquellos afectos que nuestros autores estudian con detalle, encabezados por el deseo. Más adelante se ahonda en el núcleo de ambas concepciones, que es la libertad humana asociada a la razón, como ideal difícil de lograr, y en los logros principales de su ejercicio: las virtudes o potencias, entre las cuales destacan la fortaleza y la generosidad. En la parte final de la comparación, merecen un análisis prolijo temas que tienen que ver con la ética social: la sociedad y el Estado, la justicia, la concordia y la amistad, los cuales poseen una primerísima importancia en cada una de las dos éticas.

Las conclusiones incluyen, sobre todo, el compendio y rearticulación de las tesis más sobresalientes que han brotado de la comparación entre ambas éticas. Luego, se articulan, más libremente, aquellas ideas que, según consideramos, sirven como ingredientes valiosísimos para una ética aplicable en el siglo XXI.

Aspiramos a que esta tesis, en vistas a la construcción de *éticas de futuro*, se constituya en una cantera de ideas que consideramos bien fundadas: sobre todo por enlazarse en forma seria con las constantes que, desde hace milenios, caracterizan el comportamiento de nuestra especie, se las considere o no “naturaleza humana”. El mundo en el que vivimos, tan lleno de cambios acelerados y sorpresas –no solo tecnológicas sino también sociales–, necesita anclarse en una reconstrucción de los hallazgos éticos radicales que hicieron Aristóteles y Espinosa, dos de los más hondos observadores y analistas de sí mismos y de sus congéneres que ha habido en la historia de Occidente.

## CAPÍTULO I. LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

### 1.1 BREVE ALUSIÓN A SU VIDA<sup>1</sup>

Aristóteles era llamado “el Estagirita”, por haber nacido en Estagira, una ciudad de Macedonia, en torno al año 383-4 a.C. Su progenitor fue médico del rey Amintas 2.º, padre de Filipo y, por lo tanto, abuelo de Alejandro el Magno. Cuando tenía 17 años fue a Atenas, y permaneció en la Academia como discípulo de Platón por unos 19 años, hasta la muerte de este (ca. 348), cuando, en asociación con Jenócrates, platónico amigo suyo, funda una escuela en Asia Menor, en la población de Assos, donde fue asesor del Señor del lugar, Hermias y desposó a Pitia, hija adoptiva de este. Tres años después va a Mitilene, en la isla Lesbos, donde hace amistad con Teofrasto, quien más tarde será su discípulo más prominente y sucesor.

Cuando el Estagirita tenía 41 años, el año 342 a.C., el rey Filipo, amigo de Hermias –que recién había sido asesinado por los persas– le llama a la tierra natal para que sea preceptor de su hijo Alejandro, de 13 años de edad; y lo fue por 7 años, hasta que este se hace rey tras haber sido asesinado su padre el 335 a.C. No es difícil deducir que la genialidad innata de Alejandro, fecundada con la lógica y la ciencia de su maestro fueron claves en la meteórica biografía del primer conquistador europeo del mayor imperio de la Antigüedad, desde el norte de África hasta lo que hoy es Afganistán y Paquistán.

En el último año mencionado, Aristóteles fundó en Atenas la escuela que mantuvo hasta su muerte, la de los *peripatéticos*, pues el maestro y sus discípulos *paseaban* mientras aprendían en base a la conversación de amigos que, juntos, cultivaban la sabiduría de una manera sistemática y dividida en

---

<sup>1</sup> La fuente principal de los párrafos que siguen ha sido el cap. XI, n.º 67 (pp. 120-121) que consta en: <http://www.scribd.com/doc/5037896/Abbagnano-Nicolas-Historia-Filosofia-Vol-1>.

disciplinas: en la mañana, cuestiones de hondura filosófica con los discípulos; en la tarde, lecciones de retórica y dialéctica a un público más amplio. El 323 a.C., con la muerte de Alejandro el Magno, su maestro Aristóteles y la escuela son acusados de impiedad (*asebeia*), como reacción patriótica ateniense contra el invasor macedónico, acaudillada por Demóstenes. Una de las incriminaciones era que un poema de nuestro pensador endiosaba a su suegro, Hermias. El realismo del filósofo le hizo huir a la población de Calcis, en la isla Eubea, donde por herencia materna poseía una finca. Allí murió el año siguiente, a la edad de 62 años. Con Pitia había tenido una hija con el mismo nombre y, al morir su esposa, recibió en su casa a Hérpilis, con quien tuvo a su hijo Nicómaco. Quiso ser enterrado junto a su esposa Pitia.

La genialidad de Aristóteles está en haber creado un pensamiento personalista y un conocimiento a la vez descriptivo y deductivo del mundo que supera el idealismo de su maestro con un realismo del cual hoy se sienten herederos tanto conservadores y liberales como los mismos socialistas, en todas sus versiones. Con todo, su lectura actual es bastante diferente de la que se hizo en la escolástica medieval, pues en esta la filosofía era la *ancilla theologie* y con mucha frecuencia se mezclaban las ideas aristotélicas con las platónicas, pues siempre había cierto recelo ante las interpretaciones islámicas del Estagirita por Averroes y Avicena y las judaicas por Maimónides. Por otro lado, una parte importante de la crítica a Aristóteles que hicieron los filósofos de la modernidad fue en realidad de su interpretación por los escolásticos. Si hubieran conocido las investigaciones mucho más rigurosas del pensamiento aristotélico llevadas a cabo en los siglos XIX y XX, hubieran estado mucho más de acuerdo con muchas de sus ideas, sobre todo con las ético-políticas.

## 1.2 OBRAS DE ARISTÓTELES Y SUS IDEAS CLAVES<sup>2</sup>

Los escritos del estagirita constan básicamente de apuntes y resúmenes para el trabajo con sus estudiantes en la Escuela, por eso en ellos priman las

---

<sup>2</sup> *Ibíd.* pp. 122-148; e *Historia de la Filosofía*, Copleston. Es importante presentar aquí un resumen apretado de las principales ideas que constan en los escritos del Estagirita, fuera de la *Ética*, pues en ellos hay conceptos que se pueden comparar con la ética de Espinosa y, por ende, son necesarios para el desarrollo de la presente tesis.

definiciones rigurosas de términos y las discusiones bien argumentadas; así, a diferencia de la mayoría de escritos contemporáneos, contienen escasas metáforas o ironías, y prácticamente carecen de diálogos mayéuticos y de referencias religiosas (no manifiesta rasgos de orfismo, como la obra platónica). Al parecer, en su mayor parte fueron recogidos por sus alumnos, y retocados por ellos. Por los motivos señalados no presentan unidad de estilo, aunque sí de ideas. Pero sí se los puede ordenar en conocimientos o *ciencias*: 1) algunas de estas proceden por abstracción y son “*perfectas*” (poseen universalidad y eternidad) pues su objeto es *lo necesario*. Son la filosofía primera o metafísica, la física, que reduce todos los objetos materiales a movimiento o reposo, y la matemática, que los traduce a una cantidad discreta (los números de la aritmética) o continua (las dimensiones de la geometría). 2) Otras ciencias estudian *lo posible*, por eso son “*imperfectas*” o aproximativas (“no son siempre” sino que presentan *uniformidades* “por lo más”, es decir probabilísticas, y por eso son ciencias, a diferencia de lo *accidental*, lo que carece de importancia y no amerita ser objeto de ninguna ciencia). Entre ellas, las que estudian la acción humana (*praxis*) son las prácticas: la ética y la política; las que pretenden la producción (*poiesis*) de algo, las poiéticas, son la poesía, la retórica y otras artes.

La 1.<sup>a</sup> edición de los escritos aristotélicos la hizo por el 60 a.C. Andrónico de Rodas, quien les presentó con un ordenamiento sistemático:

1) Los de *lógica*, ciencia analítica o instrumentos mentales de investigación (*Órganon*): las *Categorías* o predicados fundamentales de las cosas, *Sobre la interpretación*, es decir, las proposiciones y los juicios, *Primeros* y *Segundos Analíticos* (4 libros: dos acerca del razonamiento y dos que incluyen la prueba, la definición, la división y el conocimiento de los principios), los *Tópicos*, 8 libros sobre el razonamiento dialéctico, con su apéndice: *Refutaciones sofísticas*.

2) Los de *psico-logía* (ciencia del alma): *Parva naturalia* y 3 libros *Acerca del alma*.

3) Los 18 de *filosofía natural*, cuyo objeto son las cosas materiales que se mueven: la *Física*, *Acerca del cielo*, *la generación y la corrupción*, y los *Meteoros*. *Historia de los animales*, su anatomía y fisiología; varias obras

sobre: las partes, la generación, las transmigraciones y el movimiento de los animales.

4) Los 14 escritos colocados después de la física (la *Meta-física*), que consideran los objetos en cuanto ajenos a la materia y su movimiento. Helos aquí en orden cronológico de redacción: I. Naturaleza de la ciencia y los 4 principios metafísicos. III. 15 Dudas en torno a la ciencia y sus principios. XIV. y XIII. Sobre las matemáticas y teorías acerca de las ideas y de los números. XII. La substancia que es objeto de la metafísica –la suprasensible– y las demás: sensible mutable (sujeta al movimiento, al cambio) y sensible inmutable (inengendrable e incorruptible): los cuerpos celestes. IV. Contra megáricos, cínicos y sofistas, el principal axioma del ser –que rige a todos los entes– es el principio de no contradicción, que prescribe: “es imposible que la misma cosa sea y a la vez no sea” en las mismas circunstancias de tiempo, lugar, etc.; cuya fórmula negativa, “es imposible que el ser no sea”, se traduce a “en cuanto tal, el ser (la substancia) es necesariamente”, de ahí que sea un fundamento de la metafísica (pues sin este principio todo sería accidental y no habría ciencias). V. Significados de principio, causa y otros términos metafísicos. X. El uno y los muchos. XI. El movimiento y el infinito. VII.-VIII. La *substancia* o esencia necesaria (de cualquier cosa, desde una mota de polvo hasta una estrella y Dios) es el ser de un ser, que –al contrario que en Platón, para quien el ser está en la idea moral cósmica de Bien, que es el valor por antonomasia– tiene el único valor que existe, que es ontológico intrínseco, y por eso amerita ser objeto de la ciencia. La substancia es, a la vez, la infinita *esencia del ser* (el ser determinado de algo, la *forma* o *especie*, el concepto o *logos* que se expresa en su definición, inteligible para la razón) y el *ser de la esencia* (el ser determinante de un individuo dado, que es: ya la materia como sustrato infinito de su forma ya el compuesto materia-forma o cosa existente finita, engendrable y corruptible), y es principio (*arjé*) y causa (*aitía*) de cada cosa: lo que explica y justifica su ser. IX. Acto y potencia. VI. Ámbito de la metafísica versus el del resto de ciencias. II. Las varias especies de investigación, que deben partir del concepto de *naturaleza* (son apuntes de un alumno del estagirita).

5) Pensamiento práctico, acerca de las conductas morales y sobre todo políticas: la *Ética Eudemia* (editada por un discípulo: Eudemo) es una

formulación anterior, más platónica. La *Ética Nicomaquea* (editada por Nicómaco, hijo del autor). La *Política* incluye 8 libros: I. la familia; II. crítica de las teorías sobre el Estado; III. conceptos básicos, Estado y ciudadanos, formas de Constitución, la monarquía; IV. rasgos de las constituciones; V. cambios y revoluciones en los Estados; VI. la democracia; VII. la Constitución ideal; VIII. la educación.

6) Entre los escritos sobre la producción de la mente, que es la base del saber hacer y de la transformación humana del mundo (la *techné*) se halla la *Retórica* en tres libros: I. su objeto (lo verosímil, lo que suele ocurrir) y sus problemas; II. cómo suscitar afectos y pasiones con la palabra, es decir, los medios hábiles para lograr persuadir con argumentos; III. la expresión y el orden debido de las partes del discurso. Hay tres tipos de retórica: la deliberativa, que debe demostrar que algo futuro es útil o dañino; la judicial, encargada de persuadir a un juez de que un hecho acaecido es justo o injusto; y la demostrativa, que alaba una cosa presente como buena o verdadera, o la tacha de mala o falsa.

Todo *arte* consiste en esas imitaciones que utilizan diversos medios: colores o formas (la pintura), sonidos (la música), la voz (poesía). Objeto de la imitación dramática pueden ser personas superiores (en la tragedia), inferiores o comunes (en la comedia); pero otro modo de imitación de los mismos tipos de personas es la narrativa. Por desgracia, lo que ha quedado de la *Poética* solo trata sobre la tragedia. Ya que la *poesía* expresa lo verosímil que ocurre casi siempre, quasi universal, es más cercana a la filosofía y la ciencia que la historia, que no presenta sino una serie de sucesos relativos a un personaje o periodo determinados. Y como el arte imita el mundo sensible, que es real, no es pura apariencia sino que sirve de *catarsis* con valor formativo y educativo de la ciudadanía acerca de los asuntos humanos. Dado que el autor no explicó este punto, no sabemos si la purificación catártica del arte aristotélico era *de* o *por* las pasiones. En todo caso, el arte constituye un punto elevado de la vida espiritual en que la *pasión* es ensalzada o *purificada*; pues mientras la pasión ordinaria se dirige a objetos concretos, el arte tiene como *telos* representar la substancia de la pasión misma.

Hubo muchas más obras, buena parte de ellas en colaboración con los discípulos: el mismo Teofrasto, Menón, Eudemo de Rodas, etc. La mayoría de los escritos se han perdido, sobre todo los que escribió en su juventud bajo la influencia metafísico-idealista de la Academia platónica. Los que hoy poseemos dan un gran valor, tanto a los datos empírico-fenoménicos y a su clasificación, como a las reflexiones ontológicas. Alejándose del tratamiento de problemas que hacía Platón, nuestro filósofo construye una especie de enciclopedia de las ciencias en la que trata de cubrir todos los aspectos de la realidad. La *filosofía* misma es vista como una *ciencia objetiva* en la que trata de analizar el aspecto fundamental de toda realidad y que, por ello, se erige en un presupuesto de toda indagación humana. El gran hallazgo del estagirita es la *episteme del ser en cuanto ser*. Por su lado, la tarea nuclear de Platón al filosofar era, más bien, una especie de ascesis, consistente en impulsar un proceso mental en que el pensador trataba de realizarse a sí mismo uniéndose con el ser, con el bien – que guarda cierto parentesco con la función del shamán–, pues para él, como para Sócrates, valía la ecuación: virtud = ciencia = felicidad. Aristóteles da un paso decisivo para la concepción occidental del mundo: el saber epistémico es una ciencia objetiva, con muchas ramas autónomas, que se separa de la búsqueda vital del ser, del bien. En este punto, la actitud de Platón se parece más a la de la mayoría de cosmovisiones culturales que se han dado en la historia.

En fin, la influencia del estagirita en el espíritu occidental –y hoy en la tecnociencia globalizada–, es la más profunda, tal vez junto con la impronta bíblica.

Revisemos, breve y sistemáticamente, los aportes de cada uno de los escritos principales. Esta visión rápida servirá como telón de fondo para evaluar mejor el sentido profundo que tiene la *Ética*.

En la ***Metafísica***, siguiendo a Platón, distingue tres grados jerárquicos del saber: 1) el meramente *empírico*, basado solo en los datos sensoriales y por lo tanto particular, anecdótico (la *opinión* platónica); 2) el basado en las causas cercanas de las realidades y que, en consecuencia, permite producirlas, lo que hoy llamamos la ciencia (*episteme*), que ya posee universalidad; y 3) la

*sabiduría*, que, liberándonos de la pura utilidad que persigue el común de los mortales, busca hasta la muerte conocer, por amor al saber mismo (*filo-sofía*), todas las cosas en base a sus primeros principios o supremos, que están más allá de las ciencias, a las que rigen, por poseer el grado máximo de universalidad y eternidad. Es el conocimiento más profundo o elevado (imágenes o metáforas espaciales) y lleno de sentido, que sorprende al alma y la llena de admiración de modo que genera la única felicidad auténtica, a pesar de no ser nunca del todo alcanzable. Quien cree haberlo logrado plenamente recae en la ilusión propia del error, e incluso en el fanatismo, por haber perdido la actitud de apertura infinita que debe conservar el filósofo. En esta, que es la reina de las disciplinas teóricas, se estudia el ser en cuanto ser (la *ousía*), lo que está a la base de todo lo real (*hipo-stasis* o *sub-stancia* en latín) e incluso lo suprasensible (la *teo-logía*).

La metafísica define con precisión las 4 *causas*: *material* y *formal* (constitutivas de las cosas), *eficiente* (la que las produce y, por tanto, es principio del cambio o movimiento: del devenir) y *final* (el *telos*, el para qué del ser intrínseco de una cosa y de sus trans-formaciones, que –siguiendo el espíritu platónico– deberá ser el *bien*: la perfección de su forma). Solo hay un caso en el que coinciden las causas formal y eficiente: el alma, que es a la vez principio formal y vital de un ser vivo.

Respecto al *ser* –ese género supremo carente de toda diferencia específica–, contra la univocidad parmenidiana, indica que “se dice de muchas maneras” (existen muchas formas de ser, por ej. inteligibles o sensibles, en acto o en potencia, substancias o accidentes, que son *afecciones* de alguna substancia), pero que tiene dos atributos esenciales, el ser unitario y el ser bueno, en sí y por sí, los cuales son compartidos por todas las cosas (los entes) en diversos grados (analógicamente). Así, tampoco cae en el extremo opuesto a la univocidad: la equivocidad. Para estudiar las variadas manifestaciones del ser usa unos conceptos muy generales que llama géneros supremos del ser o *categorías* y distingue 10 de ellas: substancia (el ser por antonomasia que, como es lo único que puede subsistir en forma independiente, es el objeto propio de la Metafísica), cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, hábito y estar.

Y no hay ciencia de lo fortuito, es decir de lo accidental, pues ella siempre versa sobre lo universal y necesario. Tampoco hay ciencia de la materia prima (*hylé*), que por sí sola es potencia de ser, pura indeterminación, sino de la materia *in-formada*; así, la materia unida a cierta forma –que la delimita, la actualiza y así rompe su indeterminación– son, por así decirlo, co-principios intrínsecos de todas las sustancias materiales. Esta tesis se llama *hilemorfismo*. Todo cuanto tiene valor en sí y, por tal motivo, amerita consideración y estudio.

En general, las cosas poseen esa especie de posibilidad intermedia entre ser y no-ser, que es la *potencia (dýnamis)* de acceder (de motu proprio [auto-]realización, potencia *activa*, causa eficiente– o por designio de otro ser – potencia *pasiva*–) a cambios, y de poder acercarse así a la perfección que corresponde a su forma o esencia. Lo que materializa la potencia debe ser un *ser en acto*, luego el acto es temporal, ontológica, valórica y lógicamente (en el sentido de idea, *logos* o forma de pensamiento) anterior a la potencia; por ej., un progenitor es anterior al vástago y una planta a la semilla. El acto, realización o término final del movimiento, es su logro perfecto o entelequia (de *telos*): una realización plena de algo, la forma acabada de lo que deviene. Adicionalmente, cuando la potencia se realiza se genera otro *acto-realidad* (perfección), que constituye, a la vez la condición y el fin de lo potencial, mientras que la mera *potencia* previa al acto es carencia (algo que se puede tener pero aún no se tiene), a diferencia del no-ser: privación de ser. El alma es el acto del cuerpo y las formas puras son sustancias inmateriales, seres en acto eternos.

El cosmos, aunque es finito es eterno, y tiene un primer motor de sus movimientos: Dios (*Zeos*), acto puro (*energúeia*) que, como no tiene potencia, es inmóvil pero causa final o modélica de toda transformación, de todo movimiento. No es un creador, e inspira al resto de seres: es motor de los deseos de perfección; por eso “mueve” las esferas de las estrellas fijas, las más perfectas de todas, como se ve por sus movimientos circulares, las cuales comunican su movimiento a las demás esferas del cosmos. Los seres humanos vivimos en el mundo sublunar, que es fijo y en su parte superior aloja el fuego y luego el aire. En cada esfera hay una inteligencia inmaterial la cual, por amor

es impulsada por el *Motor inmóvil* o causa primera, que es el sumo bien, y corresponde a lo que en las almas de los cuerpos es lo inteligible-deseable; estas dos cualidades se identifican en su principio, pues una inteligencia pura tiene por bueno lo que realmente lo es. El Dios aristotélico posee muchos de los atributos principales que detentaba la idea de Bien en Platón. Se trata de una teología inmanente: Dios solo se ama y se piensa a sí mismo –es pensamiento del pensamiento– y no al resto del cosmos. Pero, a más de tal Dios, todo lo eterno es divino: el entendimiento (*nous*) humano y las inteligencias de las esferas que, junto con Dios, conforman el mundo de lo suprasensible. Y no hay *mal en sí*, pues este no se da fuera de las cosas malas.

La **física** estudia la naturaleza (la *fisis*), integrada por las cosas que tienen la potencia de cambiar, activa o pasivamente. Movimiento y reposo son dos estados que no tienen nada en común: ningún ser móvil puede causar desde cero ese movimiento y solo otra causa o un motor inmóvil puede hacerlo, por eso el cosmos está constituido por una cadena de causas que producen movimiento, transformaciones: hacen pasar a las cosas de la potencia al acto, en multitud de aspectos. Los cambios lo son de cantidad (de aumento o de disminución), cualitativos (la sustancia logra o pierde una cualidad) o meramente de lugar (el único al que hoy decimos “movimiento”, y rechaza el principio de inercia, que será reconocido por la escolástica en el s. XIV y formulado con exactitud por Leonardo da Vinci). La 4.<sup>a</sup> transformación es la substancial, que consiste en la generación o la muerte o corrupción de una sustancia: son cambios de forma permanentes que se efectúan en el espacio y en el tiempo. Por ej., cada uno de los 4 elementos, debido a su forma, tiende a su *lugar natural* en el cosmos: arriba, el aire y el fuego; abajo, la tierra y el agua.

El vacío es imposible (*horror vacui*), dado que el lugar que incluye a cada cuerpo es su límite externo, que es inmóvil, por ej. un río; pero un barco, igual que una vasija, por no ser espacios, sino recipientes, sí son móviles, al interior del medio fluido en que se hallan (agua o aire). El tiempo, así como un fluido en movimiento, es un continuum, y no una secuencia de instantes separados entre sí. Hay un substrato del tiempo, mas los momentos que integran la duración

solo se convierten en acto si una mente los reconoce. Así pues, el tiempo es virtual y relativo al alma autoconsciente, que es quien lo aprecia y numera. Por la misma razón no existen números infinitos, por mucho que haya infinitos en potencia asociados al mundo cuantificable de la materia: el espacio por su divisibilidad, el tiempo porque nunca termina, el número porque siempre se le puede seguir añadiendo cualquier cantidad. Para la cultura griega lo infinito es imperfecto, pero lo finito es susceptible de perfección.

Todo cambio natural se dirige a un fin que no es antropológico o relativo al ser humano: no puede ser ingenuo. La *teleología* aristotélica –que es de herencia platónica– consiste en que cada ser posee un impulso inherente hacia la realización de la perfección máxima que permite su forma: hacia la “puesta en acto” total según su propia naturaleza. Pero las acciones humanas están sujetas a la fortuna (*tyché*) o azar fortuito (*automaton*), que puede ser mala – como sucede cuando los seres vivos generan monstruos– o buena –como los hallazgos o casualidades felices; se trata de efectos accidentales de unos seres que, en los movimientos hacia sus lugares naturales, por casualidad afectan a otros<sup>3</sup>.

En cuanto al **ser humano**, su *alma* es el principio o forma vital del cuerpo, la realización efectiva de la capacidad propia de un cuerpo orgánico, por eso este existe debido al alma y para ella. Él comparte con animales y plantas las funciones de asimilación y reproducción, que son propias del alma vegetativa; y comparte con los demás animales un alma sensitiva, cuyas funciones son: la percepción sensorial, el deseo, la imaginación, la memoria y el movimiento local. La *imaginación* carece de la fe, que acompaña a la opinión, en la realidad del objeto al cual se refiere; ella nace de la sensación en acto y puede determinar la acción de los animales y de aquellos seres humanos cuya inteligencia se halla ofuscada temporalmente por el sueño, una enfermedad o un sentimiento. La facultad más excelsa del alma humana es su *inteligencia* o razón, que juzga (acepta o rechaza) las imágenes que le vienen de la sensibilidad o la imaginación. El acto de comprensión intelectual se identifica con la esencia substancial del objeto entendido. Por este motivo, “el alma es en

---

<sup>3</sup> En Espinosa, los modos que afectan a otros lo hacen por seguir su *conatus*.

cierto modo todos los entes”, pues todos ellos son inteligibles o sensibles. El *entendimiento* agente o *activo* (el *nous*), que es una parte de la razón, capta los principios de la ciencia y es la potencia que se halla a la base de la prudencia ética. Es la única parte inmortal del alma, por ser independiente del cuerpo mortal. Es más perfecta, por estar siempre en acto: su objeto propio son los cuerpos materiales y es capaz de imprimir en el alma las ideas o conceptos, consistentes en abstracciones, que son productos que crea activamente a partir de las imágenes (*fantasmata*) producidas por el alma sensible. El conjunto de ideas almacenadas en la memoria conforman el entendimiento *pasivo*, que muere con el cuerpo. Aristóteles no deja en claro si el entendimiento agente es supraindividual, como interpreta Averroes, o no, Ver Spinoza.

Ya que tanto el individuo como la ciudad-estado deben buscar el mismo fin: la felicidad individual y colectiva, la ética es una disciplina filosófica que debe iluminar la ciencia **política**. Hay vida social, porque el individuo solo no se basta a sí mismo ni para proveer sus necesidades ni para lograr la virtud, pues nada más podrá alcanzarla mediante la educación, y la disciplina y coacción que provienen de las leyes. Así, la ciudad-estado (*polis*) es una organización humana natural y el ser humano posee el lenguaje para la convivencia en sociedad, por eso es definición del ser humano el decir que es un animal político, un ser que solo en la ciudad puede hallar su felicidad. Hay que recordar que, en Grecia, nada más una minoría de los habitantes de la ciudad eran ciudadanos y esa es la tesis a que se atiene el Estagirita. El gran problema en política está en crear la constitución más apropiada a toda ciudad y a este tema dedica los dos libros finales de la Política. Ella debe propiciar una vida próspera, virtuosa y, por lo tanto, feliz.

Lo mismo que Sócrates y Platón –y contra los sofistas, que eran demócratas–, Aristóteles era, en principio, defensor de la aristocracia como mejor forma de gobierno, pues solo los hombres excelentes suelen ser libres para obrar con virtud. Mas, para atenerse al realismo político, termina defendiendo una especie de punto medio entre la democracia y la oligarquía, consistente en un gobierno de la *clase media* (la *politeia*); puesto que este género de ciudadanos es más estable y menos inclinado a los cambios violentos que los demás, y suele poner en los cargos a quienes los pueden

desempeñar bien. Lo que asegurará esa estabilidad que permite que la polis prospere es que los políticos sean personas honradas y, para que lo sigan siendo, no se les debe permitir ganar dinero en base a los cargos que ocupen como funcionarios estatales. La educación corporal de niños y jóvenes mediante la música y la gimnasia ha de estar subordinada a la del alma, que es ante todo moral; ambas serán uniformes para todos y tarea primordialmente del Estado. De ahí la importancia crucial de la ética para la política.

### 1.3 VISIÓN GENERAL DE LA ÉTICA<sup>4</sup>

Hagamos primero una revisión panorámica de los parámetros principales de la obra.

La ética aristotélica es teleológica, una herencia platónica: toda acción humana tiende hacia alguno de los bienes, que constituyen una jerarquía, pues algunos son medios para lograr otros, estando en la cumbre de ellos la felicidad (*eu-daimonía*). La riqueza no es una condición necesaria para ella, pero ayuda mucho y la pobreza la dificulta. Y como se trata de una disciplina compleja, ya que en ella entra, por un lado un cruce de voluntades humanas y por el otro la *fortuna*, que es el azar proveniente de los eventos naturales, la ética se distingue mucho de la ciencia, que es deductiva y trata con verdades necesarias. Su método será experiencial y ejemplar: hay que analizar las alternativas fácticas in situ –con todas sus circunstancias– ciñéndose al máximo al análisis prudencial presidido por el *nous*, que suele hacer a los hombres buenos o justos y, de entre estos, sobre todo a los que persiguen más de cerca la perfección: los sabios. Es individual, pues cada persona debe vivir que es lo bueno para sí misma; mas también es comunitaria y puede tener valor universal, pues ya vimos que los humanos son seres políticos y, ante todo, la *naturaleza humana* consta de muchos rasgos compartidos por todos los integrantes de las polis griegas, incluso por los de 2.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> –mujeres, niños, adolescentes y esclavos, según las discriminaciones normales en la época–,

---

<sup>4</sup> Varias de las ideas se han obtenido de la fuente recién citada: pp. 148 y ss.

pero tanto los locos como los bárbaros casi se salen de la escala humana y se aproximan más a los brutos o animales, por eso tienen conductas bestiales.

La felicidad se halla en vivir conforme a los buenos hábitos, que son las virtudes (*areté*) –tanto las intelectuales, o asociadas al conocimiento, como las morales o relativas al cuerpo y las costumbres–, que se logran esforzándose uno por años en actuar según el difícil justo medio (*mesotes*) y, por lo tanto, evitando los dos vicios que son hábitos malos, logrados tras mucho actuar por exceso o por defecto. Según sean los hábitos así será la 2.<sup>a</sup> naturaleza o carácter que cada quien se va labrando hasta su muerte. Los caracteres éticos más típicos son: quien es 100% malo o *disoluto*, que sabiendo que algo es vicio lo comete a plena conciencia; el débil o incontinente, el cual tras haber tomado la decisión correcta cede ante la tentación, recae en el vicio y, por ello, es digno de lástima; quien actúa bien por el qué dirán o por temor al castigo y, por tanto poco tiene de virtuoso; y, en la cumbre de la vida ética, el bueno de verdad, quien cumple con responsabilidad todos los pasos de la acción ética: se propone un fin honesto, delibera sobre las alternativas de acción –los medios posibles para lograr ese fin– y, considerando todas sus circunstancias y posibles consecuencias, toma la decisión más prudente y la ejecuta con amor y valentía.

Solo hay responsabilidad personal –mérito o culpa–si se ha podido elegir libremente la vía de acción seguida: virtudes y vicios son caminos que están en nuestras manos. Para ello hay que tener conciencia de lo que se hace, vale decir, no actuar por ignorancia, y no ser objeto de violencia o coacción que nos obligue a proceder. Entre la plena conciencia y la ignorancia hay intermedios; por ej., el borracho que actúa con ignorancia pero que en su momento pudo evitar caer en el vicio es sin duda culpable, como lo es quien viola la ley con ignorancia evitable. También hay posibilidades intermedias entre quien es objeto de una violencia que obliga a hacer algo sin posible escapatoria y quien actúa con libertad plena; como el caso del comerciante que, obligado por esa mala fortuna natural que es la tormenta, decide arrojar la mercancía al mar para salvar su vida y la de los suyos. Virtud y vicio tienen que ver con el placer, pues este nos aleja de la neutralidad y, de esa manera, suele distorsionar nuestros análisis e influir tendenciosamente en nuestras decisiones. De ahí

que, para lograr el justo medio, será prudente alejarse de él hacia el extremo contrario al que suelen llevarnos nuestras inclinaciones.

Todos los temas hasta aquí aludidos los discute el autor en los libros I a III de la *Ética*.

En el libro IV define varias virtudes morales. Entre ellas destaca la justicia, a la que dedica todo el libro V, pues es la virtud principal en el ámbito de las interacciones entre ciudadanos. A quien es autoridad de una familia, ciudad o cualquier otra institución corresponde practicar la justicia distributiva, una proporción geométrica, que no es igualitaria, sino que procede de acuerdo a los méritos de cada quien. Mas, en el campo de la justicia conmutativa, que versa sobre intercambios humanos de todo tipo, al juez le toca corregir las desigualdades, quitando y dando a cada parte lo que sea conveniente según una relación de igualdad aritmética. Este es el logro de la equidad, que es el aspecto más difícil y valioso de la justicia, pues aplica la ley general, siempre llena de lagunas, a la complejidad de los casos singulares mediante la prudencia.

Tras explicar las 5 virtudes intelectuales en el libro VI y las relaciones entre los varios caracteres morales en el VII, dedica los dos siguientes a un tema crucial: la *amistad*. Esta es una extensión del amor propio o egoísmo legítimo y multiplica el valor de la virtud perfecta o sabiduría, esa que implica la contemplación intelectual de las verdades necesarias, pues el mejor modo de vivir tal virtud es compartiéndola con los amigos mediante la conversación – entre iguales en virtud y que va de la mano con la *sim-pazía*–, con la cual estos refuerzan mutuamente su bondad y prudencia: he aquí la auténtica amistad, la más firme y duradera que, además, trae consigo el máximo placer y utilidad. Sin duda hay otros géneros de amistades, aunque ellas se basan en la conveniencia de cada quien: se las establece por lograr placer, utilidad o cualquier otra ventaja. Por dicho motivo, estas solo duran hasta que cada quien deja de recibir lo que deseaba. También hay *fenómenos afines* a la amistad: la buena voluntad, la cortesía y sobre todo la concordia, tan necesaria para una vida social sana.

En el último libro, el X, precisa algunos puntos acerca del placer. También habla de la educación y la beneficencia, que deben estar a cargo sobre todo del Estado y, de nuevo, la superioridad de la contemplación teorética, que nos eleva por sobre el estatus simplemente humano y nos hace conectarnos con el ámbito de la divinidad.

## **1.4 ANÁLISIS EN DETALLE DE LA ÉTICA**

### **1.4.1 Base antropológica de la Ética**

En la reseña que hemos presentado de las obras del autor, el punto penúltimo trata del elemento más importante de la naturaleza humana para el Estagirita: el alma. Podemos completar ahora aspectos importantes de la *antropología* que se halla inserta en la Ética que son importantes para la comprensión del universo moral, si se considera que, como en casi todo sistema filosófico, en el de Aristóteles, la ética tiene como principal fundamento la naturaleza humana. El filósofo indica, en el último capítulo del Libro I: "... lo que en nosotros no es capaz de razón, tiene dos partes. Porque la parte vital [vegetativa] en ninguna manera alcanza uso ni parte de razón. Pero la parte en qué consisten los deseos y apetitos... alcanza parte de razón, en cuanto se subjeta a ella y la obedece. Porque desta manera decimos que nos regimos por la razón del padre y de los amigos... las exhortaciones... las reprehensiones y consuelos" (I, 13). Este párrafo es muy rico en contenido. Desde un punto de vista clasificatorio, distingue el alma vegetativa ("la parte vital") del alma animal ("los deseos y apetitos"). Solo el alma animal puede dejarse influir por la razón, amoldarse a ella.

Esas dos almas pre-rationales serían la parte que domina la vida de los recién nacidos y de los bebés: la naturaleza 1.<sup>a</sup>, con la que todo ser humano llega a este mundo, lo que se suele llamar "temperamento". Según esa condición, los niños pequeños serían individuos éticos casi totalmente pasivos. Justamente la tarea de la ética reside en, a partir de ese estadio humano inicial, ir logrando con esfuerzo (voluntad) y conciencia reflexiva (entendimiento) el "carácter", una 2.<sup>a</sup> naturaleza que es responsabilidad personal y, por lo tanto,

merece aprobación o tacha, “Porque cada uno sale tal cuales son las obras en que se emplea y ejercita” (III, 5).

Pero esa tarea –que dura la vida entera– de ir esculpiendo la propia efigie tiene varias etapas. Como consta en la cita, “la razón del padre y de los amigos” es la que al comienzo va construyendo el carácter moral del niño, supliendo la voluntad de que él todavía carece. Así pues, la construcción de la parte racional y moral del alma humana precisa, en sus primeros años, del concurso necesario de la sociedad. Por eso “conviene, como dice Platón, que luego dende la niñez se avecen los hombres a holgarse con lo que es bien que se huelguen, y a entristecerse de lo que es bien que se entristezcan...” (II, 3); pues sucede con frecuencia que “... cómo todos los deleites en alguna manera son buenos, y en alguna no lo son, los niños y las bestias siguen los que en alguna manera no son buenos” (VII, 12)<sup>5</sup>.

Por su lado, los jóvenes siguen siendo personas éticamente muy inmaduras: “... los hombres, en la mocedad, por la crecida del cuerpo, tienen la misma disposición que los borrachos, y la misma juventud, de suyo es cosa deleitosa” (VII, 14); lo cual se debe a que “viven conforme a sus afectos y procuran mucho lo que les da gusto, y lo presente” (VIII, 3). Y el agudo poder de observación del estagirita le hace ver que ellos tienen en sí mismos una alteración corporal que les hace comportarse correctamente, no con deliberación y elección ética, sino por presión social: “... porque como se dejan regir por sus afectos, hierran muchas cosas, y la *vergüenza* esles como un freno” (IV, 9). De todos modos, peor es lo contrario, pues “... la desvergüenza es del todo cosa mala y el no correrse de hacer cosas ruines y afrentosas...” (Ibíd.).

Mas se supone que las personas que han tenido oportunidad de recibir una buena educación tienen muchos conocimientos que, en principio, pudieran guiar su mente hacia el bien. Pero la visión compleja del alma que caracteriza a nuestro pensador le hace constatar que:

---

<sup>5</sup> Esta construcción inicial de los sentires correctos es requerida por dos exigencias que son inseparables: la construcción del yo personal y la de la comunidad o *polis*; es decir, por lo que Espinosa denominará, respectivamente, el desarrollo de la potencia individual y el de la potencia social.

...en aquellos que entienden una ciencia y no se sirven della... en alguna manera se puede decir que la tienen y que no la tienen, como el que duerme, y el que está furioso, y también el que está borracho. Desta misma manera, pues, están dispuestos los que están puestos en *afectos*, porque las iras... los deseos y... las cosas deste jaez, manifiestamente alteran los cuerpos... Y los que... comienzan de aprender, conciertan bien... las razones, pero aún no las entienden, porque han de arraigarse bien en el entendimiento, y para esto es menester tiempo (VII, 3).

### 1.4.2 Naturaleza 1.<sup>a</sup> y afectos, versus Naturaleza 2.<sup>a</sup> y hábitos adquiridos.

Y ¿cuál es el *estatus antropológico de los afectos*? Sobre este asunto Aristóteles precisa:

...en el alma hay... solo: afectos, facultades y hábitos... *Llamo afectos a la codicia, la ira, la saña, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y generalmente todo aquello a que es aneja tristeza o alegría. Y facultades, aquellas por cuya causa somos... capaces de estas cosas... Pero hábitos digo aquellos conforme a los cuales, en cuanto a los afectos, estamos bien o mal dispuestos... [No] nos llamamos buenos ni malos, como nos llamamos por razón de las virtudes y vicios... por razón de los afectos ni [por ellos] somos alabados ni vituperados...; pero por causa de las virtudes y los vicios somos alabados o reprehendidos. A más de esto, en el enojarnos o temer no hacemos elección; pero las virtudes son elecciones... Asimismo las facultades [y los afectos del temperamento], naturalmente las tenemos, pero buenos o malos no somos por naturaleza... Pues si las virtudes ni son afectos ni tampoco facultades, resta que hayan de ser hábitos. (II, 5)*

Sin lugar a dudas, la principal intención del autor con este párrafo es probar la conclusión que consta al final: que las virtudes son hábitos. No obstante, en este texto suyo distingue nítidamente las dos naturalezas humanas a que ya hemos aludido. Los afectos son parte de nuestra 1.<sup>a</sup> naturaleza, la que nos viene dada, por eso no son obra de nuestra alma racional y no se nos puede culpar ni alabar por un temperamento que simplemente recibimos, padecemos y no elegimos. Algo parecido pasa con las facultades, al menos en su inicio – pues, como veremos más tarde, las virtudes intelectuales serían potencias que se pueden y deben desarrollar–. Mientras que las virtudes y los vicios son adquisiciones que vamos haciendo a lo largo de la vida y de ellos somos responsables, por ellos nos hacemos moralmente buenos o malos: son esa 2.<sup>a</sup> naturaleza que es obra de nuestra voluntad racional: iluminada por el entendimiento.

Al inicio del capítulo final del Libro VI, Aristóteles dice que la 1ª naturaleza es *virtud natural*, que incluiría los afectos –ante todo los positivos– y facultades innatas, y que, con el concurso de la razón, es base para la generación de la 2ª naturaleza o *virtud moral*: “... la natural virtud... ya, desde nuestro nacimiento, parece que tenemos una manera de justicia... y de los demás géneros de hábitos... naturales en los niños y aun en las fieras los hallamos, pero... sin entendimiento parecen perjudiciales... Pero si entendimiento alcanzare,... será entonces propiamente virtud” (VI, 13). Es más, la 1ª naturaleza posee inclinaciones que suelen torcer la vida ética: “... porque es insaciable el apetito del deleite... el ejercitarse en satisfacer al apetito... cierra la puerta... a la razón... así como el niño ha de vivir conforme al mandamiento de su ayo, de la misma manera en el hombre la parte apetitiva ha de regirse como le dicta la razón” (III, 12). Y esa tarea de trabajar con los apetitos es irrenunciable en la vida ética, dado que estos son tan nucleares al alma humana como la misma razón:

Lo que es... en el entendimiento la afirmación y negación... es en el apetito el seguir y el rehusar. De manera que, pues la virtud moral es hábito escogido voluntariamente, y la elección voluntaria es apetito [sobre el que se ha deliberado (III, 5)]... la razón ha de ser verdadera, y el apetito y deseo recto, si la elección ha de ser buena... Es, pues, la elección el principio del hecho... Pero el principio de la elección [su móvil anímico] es el apetito o deseo... [pero] nunca hay elección sin entendimiento... Y por esto se dice que o el *entendimiento apetitivo* o el *apetito que se entiende* es la *elección*. Y tal principio... es el mismo hombre (VI, 2).

He aquí una nueva definición del ser humano, que se añade a las dos más conocidas de nuestro filósofo: *animal racional* y *animal político*. Desde el punto de vista ético, se lo define aquí como elección, mas la elección solo es posible si se unen el apetito de algo (la parte más orgánico-corporal del alma) con su conciencia intelectual (la parte más espiritual del alma) y esta unión es un resumen de lo humano.

### **1.4.3 La felicidad individual y colectiva, y el papel del Estado y la política.**

Una vez aclarada la base antropológica del universo moral, veamos que todo él gira en torno a la meta última del ser humano: la *felicidad* (*eudaimonía*).

El Libro inicial de la *Ética a Nicómaco* hace referencias cruciales a ella, concebida por Aristóteles como eje de todo actuar ético: "... aquello es perfecto que siempre por su propio respecto es escogido y nunca por razón y causa de otra cosa. Tal... parece que haya de ser la *felicidad*, porque esta siempre por su propio respecto la escogemos, y por respecto de otra cosa nunca... todos [los] géneros de virtudes, escogémoslos cierto por su propio respecto..., pero también... por causa de la felicidad" (I, 7). Además, "la felicidad es... digna de ser en precio tenida... por... ser ella el principio, pues por causa de esta todos hacemos todo lo demás, y el principio y causa [final] de todos los bienes presuponemos que es cosa digna de preciar y muy divina" (I, 12).

Mas, de acuerdo a la concepción metafísica y antropológica del estagirita, ya que hay varias clases de felicidad, será la más elevada la que sea más divina de todas, la que se consiga mediante la actividad de la parte humana que se parezca al ser más excelso, el Primer Motor inmóvil, el pensamiento del pensamiento:

Si la felicidad es una actividad conforme a... la virtud de lo mejor..., su actividad... será la felicidad perfecta... esta actividad es... la más excelente (pues también lo es el entendimiento dentro de nosotros...)....; además es la actividad más constante: en efecto, podemos dedicarnos con más continuidad a la contemplación que a cualquier otra cosa... el placer debe ir asociado a la felicidad y hay acuerdo general en que la más placentera de las actividades conformes a la virtud es el ejercicio de la sabiduría...

Si, en suma,... la actividad del entendimiento, que es contemplativo,... no aspira a ningún fin aparte de ella, además de llevar consigo su propio placer... y si la autosuficiencia, el ocio y la ausencia de fatiga posibles en el ser humano... se dan evidentemente en esta actividad, entonces ella constituirá la felicidad completa del ser humano, si ocupa la totalidad de su vida. [...]

... ninguno de los demás seres vivos posee la felicidad, pues no participa en modo alguno de la actividad contemplativa. (X, 7 y 8).

Esta postura final de la *Ética*, que privilegia la *contemplación intelectual* por sobre cualquier otra actividad, tiene una marcada impronta platónica.

También tiene este sello el discurso sobre la felicidad colectiva: "... la felicidad es... común a muchos, pues la pueden alcanzar todos cuantos en los ejercicios de la virtud no se mostraren flojos... Y si mejor es desta manera alcanzar la felicidad que no por la fortuna... [la *política*]... pone mucha diligencia en que los ciudadanos... se ejerciten en todos [los] hechos de virtud

(I, 9). El fundamento de este papel del Estado viene dado antes en el mismo libro:

Pero si el fin de los hechos... es... lo más perfecto,... Parece, pues, que [él] toca a la más... más principal de todas [disciplinas: la política], pues esta ordena que ciencias conviene que haya en las ciudades... el fin desta comprenderá... los fines de las otras, y así será este *el bien humano*. Porque aunque lo que es bien para un particular es asimismo bien para una república,... más perfecto parece ser para procurarlo... el bien de una república. Porque bien es de amar el bien de uno, pero más ilustre y más divina cosa es hacer bien a una nación y a muchos pueblos (I, 2).

En la *Gran Moral a Eudemo*, el Estagirita ya había indicado que “... *la facultad social y política es la facultad mejor en el hombre, y por consiguiente su fin es el bien por excelente*” (Libro I). Y aquí se habla del *bien*, “... no... entendido de una manera absoluta, sino del bien que se aplica especialmente a nosotros” (Ibíd.). Dos párrafos más adelante precisa: “Por consiguiente, la *política* debe tratar del bien más grande... con relación a nosotros”. Y al final del mismo capítulo reafirma que la política: “... no discute ni habla del *bien que sólo se refiere a la idea*”. Esta insistencia deja claro que la política es la ciencia práctica de una sociedad concreta y que tiene como fin el bien de la colectividad que sea factible.

Por otro lado, la importancia que tiene *el Estado* en la búsqueda de *la felicidad* tiene un fundamento ontológico organicista que Aristóteles expresa en la *Política*: “... el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es... superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes... la mano separada del cuerpo no es ya una mano real” (*Política*: Parte I, fin de cap. 1). Y, en la misma obra, remacha el valor que, para deliberar sobre los asuntos públicos del Estado (lo que hoy sería un Congreso o Asamblea), tiene esa suma de potencias individuales que es la democracia, cuando dice:

Puede... admitirse que la mayoría, cuyos miembros tomados separadamente no son hombres notables, está, sin embargo, por cima de los hombres superiores... en masa... En esta *multitud*, cada individuo tiene su parte de virtud y de ilustración, y todos reunidos forman, por decirlo así, un solo hombre..., un carácter moral y una inteligencia en proporción.

[...] A... la *masa de los ciudadanos*... constituida por todos los hombres de una fortuna y un mérito ordinarios... puede dejárseles el derecho de deliberar sobre los negocios públicos y el derecho de juzgar. Cuando están reunidos, la masa percibe siempre las cosas con suficiente inteligencia... Pero los individuos tomados aisladamente son incapaces de formar verdaderos juicios.

[...] Los individuos aislados no juzgarán con tanto acierto como los sabios...; pero reunidos todos, o valen más, o no valen menos” (Ibíd. III, 6: párrs. 4.º a antepenúlt.).

El Estado tiene un papel crucial en el ámbito de la *Ética*, sobre todo mediante la educación y las leyes, dada la falta de virtud que suele primar en el vulgo, que constituye la mayoría de los ciudadanos:

... los argumentos... parecen... estimular a los jóvenes generosos y... hacer entusiasta de la virtud al carácter... amante de la bondad, pero... *la mayoría*... no tiende espontáneamente a obedecer por pudor... ni *se abstiene de las malas acciones* por vergüenza, sino *por miedo al castigo*; pues, al vivir sometidos a la pasión, persiguen sus placeres propios... y rehúyen las molestias de signo opuesto, pero de lo noble y lo verdaderamente agradable no tienen siquiera noción, por no haberlo saboreado nunca... Pues no es... fácil extirpar con la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter...

[...]... en cuanto al razonamiento y la instrucción,... hace falta que el alma del discípulo haya sido previamente trabajada en las buenas costumbres para apreciar y aborrecer lo que corresponde en cada caso... El que vive sometido a la pasión no escuchará ni comprenderá las razones que tratan de disuadirle... En general, la pasión no parece ceder a la razón, sino a la coacción. Es necesario, pues, disponer de antemano de un carácter predispuesto... a la virtud...

[...] Pero es difícil recibir, desde la juventud, una recta educación que incite a la virtud si uno no ha sido criado bajo tales leyes, pues vivir sobriamente y en condiciones duras no es del agrado de la mayoría, y menos aún de los jóvenes. Por eso es preciso que la educación y las ocupaciones estén reguladas por las leyes, pues una vez se hayan hecho habituales no resultarán penosas.

[...] ...no basta haber recibido... una educación y... cuidados correctos, sino que... es preciso practicar lo aprendido y convertirlo en costumbre, para lo cual también necesitamos leyes... Por eso,... los legisladores deben [a] exhortar a... la virtud por amor del bien, partiendo... de que serán escuchados por los adelantados en los buenos hábitos,... [b] imponer sanciones... a los desobedientes y menos dotados de buena inclinación natural y [c] desterrar... a los incorregibles; pues... [a] el bueno, que vive orientado al bien, obedecerá a la razón, mientras que [b] los malos, deseosos de placer, han de ser castigados con penas... lo más opuestas posible a los placeres amados por ellos.

[...] ...vivir... dedicado a ocupaciones honradas... será posible solo para quienes vivan con arreglo al entendimiento y a un orden correcto dotado de fuerza; pues el mandato paterno no tiene fuerza; la ley, en cambio, tiene fuerza obligatoria, al ser el dictado de una cierta prudencia e inteligencia. Además, los hombres detestan a quienes contrarían sus impulsos...; la ley, en cambio, no se hace odiosa al prescribir lo que está bien.

[...]... educación y... ocupaciones de los ciudadanos... Lo mejor es... que el Estado se ocupe colectivamente de estas cosas con rectitud; pero si falta el cuidado colectivo,... corresponde a cada individuo... encaminar a sus hijos y amigos hacia la virtud... o, al menos, intentarlo. (X, 9)<sup>6</sup>

En el antepenúltimo párrafo de la *Ética* indica que “la política... la ejerce... los gobernantes... en virtud de una cierta capacidad y experiencia más que en virtud de la reflexión” (X, 9).

---

<sup>6</sup> A falta de *fuerza de carácter* o voluntad firme, *fuerza externa* o *coacción*.

Para impulsar las vías que llevan a la felicidad comunitaria, el Estado debe tomar medidas respecto a quienes carecen de medios de subsistencia y aunque sin duda “la educación privada... apunta más al detalle al individualizarse las atenciones: en efecto, cada uno encuentra mejor lo que le conviene”, con todo, “Lo mejor es... que el Estado se ocupe colectivamente de estas cosas con rectitud...” (Ibíd.).

#### **1.4.4 Las maneras de buscar la felicidad y el papel placer**

Tomando como punto de partida los conceptos y rasgos antropológicos antes señalados, Aristóteles identifica varios tipos de caracteres éticos, y prácticamente todos ellos se relacionan con las varias maneras de buscar la felicidad y el placer.

Al inicio de la *Ética* establece una tipología basada en *qué objeto persiguen los varios grupos de ciudadanos* en su búsqueda de la felicidad:

... *el vulgo* y gente común por la suma felicidad tienen *el regalo* [o placer]... y *pasatiempo*... Pero *los ilustres* y para el tratar las cosas aptos, *la honra* tienen por su felicidad; porque este casi es el fin de la vida del gobierno de república. Pero... este fin... más parece que está en mano de los que hacen la honra, que no en la del que la recibe, y el sumo bien pareceme que ha de ser propio... La tercera *vida* es la *contemplativa*... el que se da a adquirir dineros, es persona perjudicial; y es cosa clara que el *dinero* no es aquel sumo bien que aquí buscamos, porque es cosa útil y que por respecto de otra se desea. (I, 5).

Queda aquí muy clara la jerarquía aristotélica que poseen los fines que son objeto duradero del deseo de los varios grupos de personas y, de acuerdo a ellos, su estatus ético. El objeto más elevado que se puede pretender es la contemplación, que, como ya vimos más arriba, es propia de la vida virtuosa del sabio, quien es el paradigma del ser humano éticamente bueno. El 2.º en la escala sería la honra, en cuya consecución se esfuerzan los ciudadanos ilustres. El 3.º, el placer y la diversión cotidiana, sería el objeto que persiguen las personas ordinarias. Por fin, el apetito de acumular dinero por su valor intrínseco constituiría el objeto más deleznable del deseo de felicidad. Esta última opinión parece tener como trasfondo el rechazo que sentían los griegos ante al comercio, por ser visto como actividad poco apropiada para hombres libres y, por supuesto, por el desprecio que en muy diferentes pueblos ha

existido y existe por la usura, ese mal necesario de muchas de las personas que viven en la miseria y de otras cuya vida económica está dominada por la imprevisión, el derroche o la apuesta riesgosa:

Siendo doble la adquisición de los bienes..., comercial y doméstica, ésta necesaria y con razón estimada, y aquélla con no menos motivo despreciada, por no ser natural y sí sólo resultado del tráfico, hay fundado motivo para execrar la usura, porque es un modo de adquisición nacido del dinero mismo, al cual no se da el destino para que fue creado. El dinero sólo debía servir para el cambio, y el interés que de él se saca, le multiplica... El interés es dinero producido por el dinero mismo; y de todas las adquisiciones es esta la más contraria a la naturaleza (Política: I, 3, párr. final).

Aristóteles reflexiona sobre el sentido que tiene el pasatiempo o diversión. En cuanto a "... las diversiones agradables,... de ellas recibe uno más daño que provecho, al descuidar su cuerpo y sus propiedades" (X, 6). Y las prácticas en este asunto suelen estar regidas por lo que hoy llamaríamos las modas impuestas por los potentados: "La mayoría de las personas consideradas felices se refugia en semejantes pasatiempos... Esos juegos parecen contribuir a la felicidad, puesto que los que detentan el poder entretienen con ellos su ocio, pero... ni la virtud ni la inteligencia, de las que brotan las actuaciones honestas, estriban en detentar el poder...". Con todo, "... divertirse para luego trabajar... está bien, pues la diversión es algo parecido al descanso y, al no poder trabajar sin interrupción, uno tiene necesidad de descanso. El descanso, por consiguiente, no es un fin: ... se hace con vistas a la actividad". En fin, "... la vida feliz es... conforme a la virtud;... se desarrolla con esfuerzo serio, no en medio de la diversión... las cosas serias son superiores a las bromas y las diversiones, y la actividad más seria es... la de la parte superior del hombre y la del hombre superior... (Ibíd.).

El estagirita profundiza también en las vivencias del *placer*, así como en las varias actitudes humanas frente a él, que es el objeto más frecuentemente buscado para colmar las ansias de felicidad y, por lo tanto, uno de los rasgos más importantes de las vivencias éticas:

... por el regalo [o placer] hacemos cosas malas, y por la tristeza nos abstenemos de las buenas... si las virtudes consisten en las acciones y afectos, y en toda acción y afecto se sigue contento o tristeza, colígese... que la virtud consiste en contentos y tristezas... Tres cosas hay que nos mueven a elegir una cosa: lo *honesto*, lo *útil*, lo *suave*..., y sus tres contrarios a aborrecerla... [El placer]

es común a todos los animales, y a todo lo que elección de cosas hace... Porque lo honesto y lo útil también parece suave y apacible... Todos también, cuál más, cuál menos, reglamos nuestras obras con el contento y la tristeza... (II, 3)

Como aquí se expresa, las personas eligen realizar un determinado curso de acción por tres grandes motivos o causas que, obviamente serán los principios de la acción elegida. El más excelso, éticamente hablando es la honestidad, lo cual es propio de quien es virtuoso. Uno muy frecuente es la utilidad. Pero el más común de todos, que además va asociado tanto a la utilidad como a la honestidad, es el placer. Mas el mero placer puede hacernos caer en el error o en el vicio, de ahí que: “por el placer hacemos cosas malas”; que “los “placeres” más censurables... no son placeres (no porque a los que tienen predisposiciones viciosas les resulten agradables ciertas cosas... son agradables sin más,... excepto para ellos, así como tampoco consideramos sanas, dulces o amargas las cosas que lo son para los que están enfermos...)” (X, 3) y que “... los placeres son deseables, pero no cuando provienen de determinadas causas [injustas], como, por ej., es deseable enriquecerse, pero no gracias a la traición...” (Ibíd.). Es más, al placer van asociadas limitaciones psicológicas, como, por ej., “... placeres derivados de unas actividades son obstáculo para otras...” (X, 5) y “... cuando uno actúa dedicándose simultáneamente a dos cosas... la más agradable expulsa a la otra, y cuanto más diferencia de placer hay entre ellas, más.... Por eso cuando disfrutamos intensamente de una cosa... no hay forma de que hagamos otra y hacemos otras cuando solo nos divierten moderadamente las primeras...” (Ibíd.). Otra limitación es que “... algunas cosas nos agradan cuando son recientes, pero luego ya no nos agradan igual...; en efecto, al principio la mente se halla excitada y despliega una actividad sostenida sobre aquellas cosas,... pero después la actividad... es... más descuidada: por eso el placer se apaga” (X, 4). De todas maneras, “... sin actividad no hay placer y... el placer culmina toda actividad” (Ibíd.); es más, “... el placer intensifica la actividad a la que corresponde. Pues juzgan mejor y con mayor precisión cada cosa los que obran a gusto;... y todos... se consagran a su tarea propia disfrutando con ella...” (X, 5). En fin, “... los placeres que acompañan nuestras actividades les están más íntimamente unidos que nuestros deseos: en efecto, éstos están

separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que aquellos... son... inseparables de ellas...” (Ibíd.).

Por otro lado, la tristeza que invade a la persona que se pone a pensar en lo duro o esforzado que será conseguir algo bueno o valioso a veces nos paraliza e impide que lo pongamos por obra, de ahí la frase de que “por la tristeza nos abstenemos de las [cosas] buenas”. En conclusión, la vía ética de la virtud “consiste en contentos y tristezas” y, por supuesto, en dirigirlos mediante la razón.

### 1.4.5 Introducción a la virtud

Para poder analizar los caracteres propiamente éticos tenemos que definir primero qué es la virtud y qué los vicios y cómo se los constituye. Por lo pronto ya vimos que son hábitos, es decir: predisposiciones del ánimo, procederes estandarizados que se van fijando en la mente luego de realizar miles de veces acciones de cierto tipo. Un gran número de personas confía en la buena suerte o *fortuna*, que también significa los bienes (por ej. dinero) que se puede lograr por una casualidad feliz –de ahí que tantos salen de su tierra a “buscar fortuna”, juegan a la lotería, consultan al oráculo o leen los horóscopos–; mas,

... si seguimos las cosas de fortuna, a uno mismo unas veces le diremos dichoso y otras desdichado... Porque no está en ellas el bien o el mal, sino que tiene de ellas necesidad la vida humana... Pero lo que es propio de la felicidad son los actos y *ejercicios virtuosos*, y de lo contrario los contrarios... Porque en ninguna cosa humana tanta seguridad y firmeza hay como en los ejercicios de virtud,... más durables que las ciencias..., porque en éstos viven y se emplean más a la continua los dichosos...” (I, 10).

Así pues, la *virtud*, esa costumbre que se va logrando a base de esfuerzos sostenidos, es una adquisición duradera y la más segura y firme en la vida humana: “... aquellos que se ejercitan bien, alcanzan las cosas buenas... Y la vida de estos... es... muy suave, porque... a cada uno le es suave aquello a que es aficionado..., ni la vida de ellos tiene necesidad de que se le añada contento..., sino que ella misma en sí... lo tiene... así, por sí mismos serán aplacibles [= placenteros] los hechos virtuosos” (I, 8). La palabra “suave”

aparece en la Ética unas 40 veces, aplicada a la vida virtuosa o a las virtudes. Una analogía que puede aclarar el sentido que da Aristóteles a esta suavidad es la de la carreta. Un arriero busca un atajo o chaquiñán que piensa le ahorrará tiempo pues, con él, evitará las muchas curvas que sigue la senda tradicional. Las primeras decenas de veces que sigue la nueva vía gasta mucho tiempo en quitar las piedras más gruesas y el vehículo traquetea mucho al pasar sobre las variadas irregularidades del terreno. Mas con tanto pasar y pasar por la misma huella, por el trabajo del arriero y por el peso de la carga – dado que las ruedas van aplanando el terreno–, la trayectoria de los dos carriles que se van marcando se vuelve suave y la carreta se irá deslizando casi sin vaivén. Así suele ser la vía de la virtud. Al inicio exige mucho empeño de quien la sigue pero, a medida que se forma el hábito, las acciones correspondientes se van realizando cada vez con mayor facilidad y alegría; por tal motivo, ella es la mejor inversión de tiempo y esfuerzo para la propia vida. Y otro tanto puede decirse acerca de actividades tales como tocar un instrumento musical, resolver problemas de matemáticas y, prácticamente, acerca de cualquier actividad humana constructiva<sup>7</sup>.

#### **1.4.6 Adquisición de la virtud: la deliberación y el justo medio**

Y ¿cuál es la vía por el cual se lleva a cabo el *acto virtuoso*, que constituye el elemento nuclear en el logro de la virtud y que evita caer en errores o vicios? La realización de cada acción moral acostumbra a ser dificultosa; ya que, para atinar de modo que un acto virtuoso sea tal, vale decir lo más correcto posible, hay que tomar en cuenta muchas circunstancias de acuerdo a la situación de que se trate, entre otras: el lugar (dónde), tiempo (cuándo), finalidad (para qué), destinatario (para quién), medios (con qué o con quién), método o procedimiento (cómo) y resultados (consecuencias) de la actuación; y todo ello considerando las dos o tres vías de acción (alternativas) que estén en nuestra mano (más factibles). ¿Con qué recurso mental se sigue este camino analítico? Con esa potencia o virtud de la razón basada en la experiencia que se llama

---

<sup>7</sup> Así sucede, en general, con cualquier logro vital de cada persona.

*prudencia* y que, a diferencia de esa otra virtud intelectual que es la ciencia, la cual es exacta porque sus juicios son verdades necesarias y por lo tanto indudables, tiene que adaptarse a las eventualidades tan variables y complejas de la vida. Ya estudiaremos más adelante en detalle estas dos y las demás virtudes intelectuales. El principal constitutivo analítico de la prudencia es la *buena deliberación* o *consulta* (*proairesis*), la cual...

No es... ciencia, porque ninguno consulta lo que sabe... tampoco es *conjetura*,... que sin proponer razones se hace... y repentinamente; pero la consulta requiere largo tiempo... la ciencia no ha menester reformation, pues no yerra... Pero el que consulta... inquiere algo y lo colige por razón... tampoco será buena consulta, [aquella] en la cual uno alcanza lo que se debe hacer, pero no la razón por qué es bien que se haga... es, pues,... la buena consulta... la reformation... de *lo que conviene*, y *como conviene*, y *cuando conviene* (VI, 9).

La última fórmula de este pasaje, alusiva a ese sopesar racional de las circunstancias, la repite el Estagirita en innumerables variantes al describir buena parte de las virtudes. Veamos otro ejemplo similar: "... el liberal dará conforme a razón y por causa de lo honesto, porque dará *a quien debe* y *lo que debe* y *cuanto debe*, y con las *demás condiciones* que son anexas al bien dar. Y esto alegremente, o a lo menos no con triste rostro, porque lo que conforme a virtud se hace, ha de ser aplacible, o a lo menos no pesado..." (IV, 1).

La deliberación en asuntos particulares o concretos busca el hallazgo del *justo medio*, ese modo de acción equilibrado que se adapta al máximo a la situación, de modo que la acción moral ni se quede corta ni exceda el punto debido o correcto. Siempre está influida por afectos y deseos, en otras palabras, por la búsqueda de lo que uno tiene por placentero y agradable:

... el *medio* en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual no es uno, ni el mismo en todas las cosas... Hablo de... el regocijarse y el entristecerse, en todo lo cual puede haber más y menos, y ninguno dellos ser bien. Pero el hacerlo *cuando conviene* y *en lo que conviene* y *con los que conviene* y *por lo que conviene* y *como conviene*, es el medio y lo mejor, lo cual es propio de la virtud... el errar una cosa, de varias maneras puede acaecer... y para acertar las cosas no hay más de una manera. Por donde el errar las cosas es cosa muy fácil, y el acertarlas muy dificultosa... Y por esto el exceso y el defecto son propios del vicio, y de la virtud la medianía: *Porque para la virtud solo un camino / se halla; y los del vicio son sin tino* [dos líneas versificadas] (II, 6).

En el párrafo siguiente consta la *regla de la buena deliberación en pos del justo medio*, que por tratarse del ámbito irregular de la existencia no tiene

recetas universales hechas, sino procederes que nos muestran los maestros de la vida virtuosa, las personas prudentes:

“Es, pues, la virtud hábito voluntario que... consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia... Pero no todo hecho ni todo afecto es capaz de medio, porque algunos... los contamos entre los vicios, como [en los afectos] el gozarse de los males ajenos, la desvergüenza, la envidia; y, en los hechos, el adulterio, el hurto, el homicidio... cosas... malas de suyo, y no por consistir en exceso ni en defecto... generalmente hablando, ningún exceso ni defecto tiene medio, ni ningún medio exceso ni defecto.” (Ibíd.)

Y, aunque –a diferencia de lo que ocurre en la ciencia– frente a la acción moral no hay esa seguridad definitiva que suele ir asociada al razonamiento deductivo, el Estagirita presenta una serie de indicadores pragmáticos que ayudan a hallar el justo medio y que provienen de la generalización inductiva:

... al que al medio se quiere allegar, conviénele... huir del extremo más contrario... Porque de los extremos, uno es mayor yerro y otro no tan grave... [ya que] unos somos [naturalmente] inclinados a uno, y otros a otro, y esto entenderlo hemos fácilmente del contento o tristeza que en nosotros se causare. Hemos, pues, de... remar hacia la parte contraria, porque apartándonos lejos de lo que es errar, iremos al medio... Sobre todo... habemos de guardarnos del cebo del regalo [= placer]. Porque no juzgamos dél como jueces libres (II, 9).

Aristóteles subraya aquí que cada persona es diferente a las demás, según sea su naturaleza: sus afectos, deseos y el placer que siente en esto o aquello. Por esta configuración personalizada de los actos morales, las visiones de cada quien son relativas, de acuerdo por una parte a su carácter y, por otra, a la virtud de que se trate. Por ej., “... el cobarde llama atrevido al valeroso, y el atrevido dícele cobarde... las cosas que entre sí mayor distancia tengan, más contrarias serán. Pero con el medio, en unos tiene mayor contrariedad el defecto, y en otros el exceso; como a la fortaleza no le es tan contrario el atrevimiento... como la cobardía, que es defecto...” (II, 8).

#### **1.4.7 Condiciones de la acción ética: libertad versus coacción y conocimiento versus ignorancia.**

Aún nos falta considerar un ingrediente fundamental para poder definir los tipos morales aristotélicos. Se trata del *papel que, en la acción moral, tiene la libertad* o libre albedrío, papel que depende de en qué medida esa acción es

voluntaria. Según sea la acción más querida que forzada, o lo contrario, así será el grado de libertad que posea su autor y, consecuentemente, la responsabilidad que le atribuyamos. Este tema ya lo toca el Estagirita en su Gran Moral a Eudemo, cap. 13 del Libro I, poniendo un marco amplio que relaciona la libertad con la violencia externa a la conciencia del agente moral: "... siempre que fuera de los seres existe una causa que los obliga a ejecutar lo que contraría su naturaleza o su voluntad,... hacen por fuerza lo que hacen... hay *violencia* siempre que la causa que obliga... es exterior a ellos; y no hay violencia [si] la causa es interior y... está en los seres mismos que obran". Si no se aclara con buen fundamento esta autoría del acto moral, se brinda la oportunidad a las excusas que pretenden quitarse de encima la responsabilidad: "... el hombre desarreglado que no se domina reclamará y sostendrá que no es responsable de su vicio, porque pretenderá que si comete la falta es porque se ve forzado a ello por la pasión y el deseo (Ibíd.).

El mismo tópico se convierte en nuclear, al interior del Libro III de la *Ética*. En la parte inicial de su capítulo 1.<sup>o</sup> define que una acción es *forzosa* cuando a uno le obligan físicamente a realizarla o cuando uno la realiza sin saber que es dañina: "Parecen... ser *forzosas* aquellas cosas que por violencia se hacen o por ignorancia... (III, 1; y V, 8). Y ya pasada la mitad del capítulo precisa: "[Respecto a] la ignorancia... que acontece en una cosa particular... el que lo hace más es digno de misericordia y de perdón, pues el que tal cosa ignora, la hace contra su voluntad y [por tanto] forzosamente" (Ibíd.).

Y, un poco antes en el mismo capítulo, alude a los casos en los cuales lo que se decide es *mixto*, o sea, a la vez semi voluntario y semi forzoso:

... las cosas que se hacen por temor de... males mayores... en las cuales acontece lo mismo que en las tormentas... de la mar,... Porque... ninguno de su voluntad echa al hondo su hacienda, pero hácenlo todos los que buen seso tienen, por salvar su vida... Son... hechos semejantes *mezclados*, aunque más parecen voluntarios,... pues... están en el mismo que lo hace... el hacerlo o [el] dejarlo de hacer... [mas también]... son forzosas, pues ninguno por sí mismo aceptaría el hacer ninguna cosa como aquellas (Ibíd.)

Ya en la 2ª mitad del capítulo se distinguen varios *grados de ignorancia* de acuerdo a la reacción ante la maldad del hecho una vez que se lo ha realizado. Si le da pena al agente el haberlo llevado a efecto, se trata de un acto forzoso,

mas cuando no se siente mal por ello, el acto ya no es forzoso sino simplemente no-voluntario: “Pero de las cosas que por ignorancia se hacen... aquellas en que el haberlas hecho da tristeza y causa arrepentimiento, son *forzosas*... mas el que no se arrepintió... es *no-voluntario*... Porque el borracho o el colérico no parece que por ignorancia hacen lo que hacen... pero tampoco lo hacen a sabiendas, sino “*ignorantemente*” (Ibíd.)

En el libro V, al hablar sobre la justicia en las contrataciones entre los ciudadanos, Aristóteles alude a tres tipos de daños in-voluntarios o semi-voluntarios:

Cuando el daño... es fuera de razón [= sin querer], dicese *desgracia*, pero cuando es no fuera de razón, pero sin malicia, dicese *hierro*...; mas cuando lo entiende y no lo hace sobre consulta dicese *injuria* o *agravio*, como lo que por enojo se hace, o por otras alteraciones que o la necesidad o la naturaleza a los hombres acarrea. Porque los que en semejantes cosas perjudican y hierran no son aún del todo injustos ni perversos, porque aquel tal daño no procede de maldad... Porque no comienza el hecho el que hace algo con enojo, sino el que le hace que se enoje... Porque las cosas que los hombres hierran... por ignorancia, dignas cierto son de misericordia. Pero las que se hacen... *ignorantemente* por alguna alteración ni natural ni humana, no son dignas de misericordia (V, 8).

Aquí se alude de nuevo a la gran diferencia en responsabilidad que existe entre quien hace un daño a otros por algún estado de alteración natural, por ej. una ira furibunda que se apodera de la persona de manera que prácticamente no puede contenerse –y por lo tanto constituye un agravio involuntario–, y quien podía haber evitado una semi inconsciencia voluntariamente provocada, como es el caso de la ingesta excesiva de drogas similares al alcohol.

Nuestro pensador precisa este punto en el Libro III, al dejar en claro que un análisis complejo de la responsabilidad no se limita a la acción viciosa, sino que observa todo el proceso personal que la ha desencadenado, y solo en ese marco amplio se puede hacer un juicio moral más justo y adecuado. En efecto, tal vez el acto que ahora alguien realiza sea casi inconsciente y, por lo tanto, el mal se haga por ignorancia. No obstante, si su autor ha ido cayendo en un vicio que ahonda paulatinamente un cierto estado de inconsciencia, entonces es lícito imputarle la culpabilidad de todo el proceso, incluyendo la misma acción inconsciente. Adicionalmente, todo ciudadano está obligado a conocer la ley. Si

la incumple y alega que es por ignorancia de ella, esa ignorancia es culpable y deberá ser sancionado. Veamos el pasaje al que nos estamos refiriendo:

Está en nuestra mano la virtud y también el vicio. Porque en las cosas donde en nuestra mano está el hacerlas, está también el dejarlas de hacer... también estará en nuestra mano ser buenos o malos... los legisladores... castigan... a los que hacen las cosas ruines, si... no las hacen por fuerza o por ignorancia...; y a los que se ejercitan en buenas obras, hónranlos...

... Y aun la misma ignorancia es castigada, si el... ignorante es causa della; como en los borrachos... Porque el principio dello está en su mano, pues [en el tiempo en el que están adquiriendo el vicio] pueden abstenerse del vino y borrachez, la cual les es causa de su ignorancia. Castigan asimismo a los que, de las leyes que están obligados a saber, ignoran algo, si ya no es muy dificultoso de saber, y lo mismo es en todas las otras cosas que parece que por descuido y negligencia se dejan de saber, pues está en su mano no ignorarlas... y poner en saberlo diligencia... [/] el que una vez ya es injusto, aunque quiera, no se podrá abstener de hacer agravio [= daño] y ser justo; de la misma manera que el que ha caído enfermo, aunque quiera, no puede estar sano, aunque sea verdad que de su voluntad haya caído enfermo viviendo disolutamente y no dejándose regir por el consejo de los médicos. Porque al principio estuvo en su mano el no enfermar, mas después que fue negligente en conservar su salud, ya no está en su mano... de las obras, desde el principio hasta el fin, somos señores...; mas de los hábitos no, sino al principio (III, 5).

En el capítulo inicial del mismo Libro III se hace referencia a las personas que son totalmente reprochables: “Los *malos*... “ignoran” lo que hacer deben y de lo que les conviene guardarse, y por semejante error se hacen injustos y perversos. No se debe, pues, decir forzoso, si uno no entiende lo que le conviene, porque [en ese caso] la ignorancia en la elección o aceptación no es causa de lo que es forzoso, sino de la perversidad...”.

#### 1.4.8 Pasos del proceso que encierra la acción moral

En suma, el proceso vital que desemboca en una acción moral incluye los siguientes pasos.

1. El agente moral **quiere** y se propone, con su voluntad, **una finalidad particular**, pues “... en materia de hechos y negocios [tratos interpersonales],... lo que se trata en particular tiene la verdad más manifiesta. Porque los hechos en las cosas particulares acaecen” (II, 7).

2. Analiza los medios o vías alternativas que están en su mano para la obtención de aquel objetivo, y lo hace mediante la **deliberación** o “consulta”

sobre las circunstancias en que se va a realizar la acción y las secuelas de esta en la una y la otra vía; puesto que...

Consultamos... o deliberamos de aquellas cosas que toca a nosotros el haberlas de hacer... Porque *la naturaleza, y la necesidad, y la fortuna*, y también *el entendimiento, parecen tener ser de causas*,... y tanto más consultamos del arte de navegar que del arte de luchar, cuanto menos cierta es aquélla que esta... Y en las artes consultamos más que... en las ciencias; porque más dudamos en ellas... y *el consultar acaece en las cosas que... son... en alguna manera inciertas*... Consultamos, pues, no de los fines, sino de las cosas que para ellos se requieren. Porque... el médico... el gobernador... consultan de qué manera y por qué medios alcanzarán [su objetivo]... no toda cuestión es consulta..., y lo que es lo último en la resolución es lo primero en la ejecución. Y si en la consulta topan con alguna cosa imposible, no pasa adelante la consulta... Mas si pareciere posible... pónelo por obra; llamo *posible* lo que podemos hacer nosotros, porque, lo que con favor de amigos hacemos, en cierta manera, nosotros mismos lo hacemos (III, 3).

En este párrafo queda claro que a mayor *incertidumbre* en la acción y su entorno mayor exigencia hay de reflexionar sobre las cadenas de causas del negocio de que se trate, pues habrá menor seguridad de que las cosas vayan como debieran. En prácticamente todos los acontecimientos existen una serie de causas, pero, en la medida en que los seres humanos no las conocemos, hay una escala de incertidumbre creciente que arranca en la ciencia, la cual, por contener conocimientos necesarios carece de toda duda; pasa por muchas de las artes, que cuentan con procedimientos bien establecidos, los cuales reducen mucho la incertidumbre, y culmina en los asuntos que atañen a la fortuna, en los cuales el componente de azar –y por lo tanto de riesgo– es el mayor de todos y, por consiguiente, exigen de nosotros una deliberación mucho más cuidadosa y detallada.

3. Una vez que, vía reflexión, el agente cuenta con un diagnóstico del éxito altamente probable en una de las alternativas de acción, tomamos la decisión o **elección** más sabia y honesta, con la cual ejerce su libre albedrío o libertad. La decisión es mucho más puntual que la *voluntad*, pues uno puede *querer* alcanzar fines imposibles; se refiere a vías de acción posibles, accesibles en el aquí y ahora, que, por lo tanto, ofrecen una mayor o menor probabilidad de logro efectivo, acerca de las cuales ya se ha reflexionado, y no propiamente a lo necesario, frente a cuya obligatoriedad inevitable no queda más que la mera aceptación digna:

... lo voluntario es cosa más general. Porque los niños y los demás animales participan de las acciones voluntarias, pero no de la elección. Y las cosas que repentinamente hacemos y sin deliberación... son voluntarias, mas no... proceden de elección... Pero la voluntad bien puede desear cosas imposibles, como... ser inmortal. Asimismo... se puede emplear en las cosas que el mismo hombre [por naturaleza] no... hace, como [tener alas y volar]... Finalmente, la voluntad enderézase al fin..., pero la elección consiste en las cosas que pertenecen para el fin. Como el tener salud queremoslo, más las cosas con que conservemos la salud, escogémoslas... [/] generalmente hablando, la elección... consiste en las cosas que están en nuestra mano.

... También la elección consiste en escoger una cosa o huir della..., es alabada por ser hecha en lo que más conviene,... pero no toda cosa voluntaria es eligible, sino aquella que está primero consultada (III, 2)<sup>8</sup>.

Si se tiene en cuenta que la *voluntad* es una potencia del alma (*thelema*), diferente del acto mismo de querer (*bulesin*), "... no es [propiamente] querido lo que quiere el que buena elección no ha hecho... y en realidad de verdad, aquello es de amar, que es de su naturaleza bueno, pero [efectivamente]... cada uno ama lo que le parece bien..." (III, 4).

4. Por fin, el agente da el **último paso: efectúa la acción** –sobre la que ya ha deliberado y decidido– con valentía y firmeza, lo cual incluye honestidad y apasionamiento: "Los valerosos... hacen las cosas por causa de lo honesto... [/] aquella fortaleza que, juntamente con la cólera, hace elección, y considera el fin porque lo hace... parece ser la más natural de todas" (III, 8). Así pues, en todo el proceso de la acción ética hay una especie de alianza entre el entendimiento y el afecto, la pasión, que corresponde a la 3.<sup>a</sup> definición de ser humano que ya mencionamos y que se halla en el núcleo más íntimo de la Ética.

### 1.4.9 Los tipos o caracteres morales

Ahora que contamos ya con ese arsenal teórico que incluye, en general, la antropología aristotélica y, más en particular, las definiciones y/o descripciones de la virtud y el vicio, la libertad y los grados de imputabilidad personal de las

---

<sup>8</sup> De acuerdo a Espinosa, se trata de la aceptación voluntaria del determinismo necesario que se nos impone. Un buen ejemplo de ello es la actitud bíblica de Job ante las desgracias que le sobrevienen.

acciones realizadas, así como del proceso que desemboca en la acción moral, podemos detenernos en detalle sobre los *tipos morales* más habituales; es decir, los personajes o caracteres éticos. Estos tienen que ver con la bondad o maldad objetiva de las cosas que uno lleva a cabo, tras conocerlas y elegir las con mayor o menor conciencia, lo cual se resume en las siguientes citas:

...el *bueno* ama lo que es de veras bueno, y el *malo* lo que le da gusto (III, 4).

El *disoluto*... todas las cosas deleitosas apetece, o, a lo menos, las que más deleitosas [le] son; y de tal manera es esclavo de sus propios deseos, que precia y escoge aquéllos más que todo el resto de las otras cosas; y por esto, como las desea, entristécese si no las alcanza... más quiere sus deleites que toda la honra; mas el templado... es... como la buena razón le enseña que ha de ser (III, 11).

En cuanto respecta a su relación con los demás,

... el *malo* hace todas las cosas por su propio respecto, y tanto más... cuanto peor es, y todos se quejan de él como de hombre que no hace cosa sino las que particularmente a él le tocan. Pero el *buen* varón hace las cosas por razón de la virtud... y por causa del amigo [...] conviene que el bueno sea amigo de sí mismo, porque..., haciendo cosas buenas, ganará él para sí y a los demás hará provecho. Pero el *malo* no..., porque perjudicaría a sí mismo y a los que cerca le estuviesen siguiendo sus malos afectos (IX, 8).

En el malo, pues, discrepan las cosas que se deberían hacer y las que él hace, pero el *bueno*, lo que debería hacer, aquello hace, porque todo *buen entendimiento* escoge lo que para él es lo mejor, y el buen varón subjétase a su entendimiento... hace muchas cosas por amor de sus amigos y... de su patria, aunque por ello se ofrezca recibir la muerte..., y escogerá antes un muy gran deleite, aunque le dure poco, que un deleite largo y debilitado, y preciará más vivir un año honestamente, que muchos como quiera, y más estimará un hecho ilustre y grande, que muchos y pequeños (Ibíd.).

En el Libro VII, Aristóteles *compara* dos caracteres viciosos. El uno es *el disoluto* que, como hemos visto, es el peor carácter de la *Ética* por elegir el mal a sabiendas. El otro es *el incontinente*; el cual, habiendo elegido el bien, no es lo suficientemente firme y, por debilidad del ánimo, cae en la vía del vicio. He aquí algunos textos acerca de ambos:

El disoluto... no es capaz de arrepentimiento, porque persevera en su deliberación. Pero el incontinente... lo es. Por esto... es fácil de remediar y curar, pero el disoluto no tiene remedio... (VII, 8).

... peor es herir a uno no estando airado, que herirlo estando encendido en cólera... Y por esto, es peor el disoluto que no el incontinente (VII, 7).

... el disoluto déjase vencer de los pasatiempos voluntariamente, pareciéndole que es cosa que conviene siempre gozar de la presente dulzura; pero el incontinente no le parece que es bien hacerlo, y con todo eso lo hace (VII, 3).

... el disoluto y el incontinente... siguen los deleites corporales, pero el disoluto... persuadido que conviene seguirlos, mas el incontinente no persuadido (VII, 9).

... el incontinente y el disoluto se emplean en un mismo género de cosas... Pero... los disolutos de su propia elección y voluntad, y los incontinentes sin

elección. Por esto decimos ser más disoluto aquel que, sin incitarle sus deseos... mucho, busca los extremos deleites... que no el que lo hace acosado de sus deseos reciamente (VII, 4).

En *la gente* el placer es causa del error, pues no siendo bien le parece serlo..." (III, 4).

Aquí tenemos los tres grandes caracteres habituales de la ética: el bueno, el malo y la mayoría de la gente. Esta no es ni buena ni mala sino incontinente, pues, como ya hemos visto más arriba, el vulgo se deja llevar sin mayor reflexión por los placeres y pasatiempos cotidianos: aunque por lo general sí sabe lo que es bueno y lo que le conviene, a la hora de actuar su debilidad de carácter le conduce a ir por el camino más fácil, le vence el placer concreto de la vida cotidiana. Por su parte, "... *el disoluto* déjase vencer de los pasatiempos voluntariamente, pareciéndole que es cosa que conviene siempre gozar de la presente dulzura; pero *el incontinente* no le parece que es bien hacerlo, y con todo eso lo hace" (VII, 3). Así pues, "... el incontinente y el disoluto se emplean en un mismo género de cosas... los disolutos de su propia elección y voluntad, y los incontinentes sin elección. Por esto decimos ser más disoluto aquel que, sin incitarle sus deseos... mucho, busca los extremos deleites..., que no el que lo hace acosado de sus deseos reciamente (VII, 4). Como aquí consta, el malo o disoluto está tan apegado a sus deseos, que a plena a plena conciencia quiere y elige lo que le da placer aquí y ahora, por mucho que sepa que, a la larga eso le hará daño e incluso mermará su honra o prestigio ante los demás.

En suma, los caracteres éticos son básicamente los siguientes. 1) El *sabio*, que en todo es bueno, justo o templado. 2) El *incontinente*, que reflexiona y elige bien, pero que, por tener una voluntad débil minada por hábitos viciosos, se deja arrastrar por la vía más fácil, que es la del placer coyuntural del aquí y ahora. 3) El malo o *disoluto* quien, a conciencia de que la acción que va a emprender es injusta o dañina para sí o para los demás, la realiza sin reparos ni arrepentimiento. 4) A estas tres figuras se añade, como un apéndice de la escala ética, el *bárbaro*, visto como un cuasi ser humano, con una naturaleza cercana a la de las bestias. Esta clasificación se resume en la frase: "... de las cosas de que en lo que toca a las costumbres habemos de huir, hay tres...: maldad, disolución, bestialidad o brutalidad, y... a la maldad es contraria la virtud, y a la disolución lo que llamamos continencia" (VII, 1).

Veamos ahora, más en detalle, los principales rasgos de los **tres caracteres éticos principales**.

a. En su propia vida, ... aquel que de veras fuere **bueno** y prudente... con... buen semblante sufrirá todas las fortunas, y conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor;... no será variable ni caerá de su firmeza fácilmente, porque de su prosperidad no le derribarán... con cualesquiera desventuras, sino con muy muchas y muy grandes. Y... no se hará dichoso... sino si por algún largo tiempo viniere a alcanzar en sí mismo cosas grandes y ilustres. (I, 10).

Por otro lado, “Ni aun la vida del bueno sería suave y deleitosa, si no lo fuesen también sus ejercicios” (VII, 13); adicionalmente, “... el bueno... cuadra consigo mismo, y en todas las partes de su alma tiene unos mismos apetitos, y para sí mismo quiere y procura lo bueno y lo que le parece serlo... apetece aquello con que se hace prudente” (IX, 4).

Y, en lo referente a su relación con las demás personas, “... los buenos son absolutamente... provechosos los unos a los otros, y... dulces y aplacibles” (VIII, 3). “Porque si... es propio del bueno y de la virtud el hacer a otros buenas obras,... el bueno necesidad... tendrá de amigos a quienes haya de hacer bien” (IX, 9); y, al no estar sujetos al vaivén de los caprichos sino a los dictámenes más constantes de la razón, “... concuerdan consigo mismos y con los demás que son del mismo parecer. Porque las consultas de éstos tales permanecen, y no van y vienen como corrientes de agua, porque quieren lo que es justo y útil, y esto comúnmente lo apetece para todos...” (IX, 6). Por otro lado, “... sola la amistad de los buenos está libre de chismeras, porque ninguno fácilmente creará lo que otro le diga de aquel que por largo tiempo lo tiene experimentado. Y más que en estos tales se halla el fiarse y el jamás hacerse agravio...” (VIII, 4).

b. Consideremos ahora la figura del **incontinente**.

Aristóteles lo define respecto del insulso que no sabe vivir: “Y, pues, hay alguno de tal condición que se huelga menos de lo que conviene con las cosas corporales..., el continente será medio entre este tal y el incontinente (VII, 9).

“Pero el que es pronto en entender las cosas, bien puede ser incontinente, y por esto parece algunas veces que algunos son prudentes y incontinentes... (VII, 10).

También jerarquiza los varios **tipos** de incontinentes de acuerdo a sus actitudes. A grandes rasgos, según un primer criterio, “... el que por *persuasión* de otro hace y procura las cosas de deleite... será mejor que no el que no las hace por *discurso de razón*, sino por incontinencia. Porque aquel... más fácilmente se puede remediar, si hay quien lo persuada lo contrario” (VII, 2). Según un segundo criterio, “... los incontinentes... posponen *las cosas que juzgan ser buenas* para ellos, *por las cosas aplacibles* que les son *perjudiciales*. Otros, de cobardía y *flojedad* dejan de hacer las cosas, que entienden ser muy convenientes para ellos” (IX, 4). De manera general, “... en el **vulgo** parece que el contento es causa del error, porque..., no siendo bien, lo parece ser. De suerte que eligen el contento o regalo como cosa buena, y huyen de la pesadumbre y fatiga como de cosa mala” (III, 4).

Pasando a especies más perfiladas de incontinentes, “Los... arrimados a su propio parecer, o porfiados... no dejan su parecer por razón ninguna... y muchos dellos se dejan vencer de los deleites. Son... arrimados o porfiados los que siguen su propio parecer, y los que son faltos de doctrina, y los hombres rústicos” (VII, 9). “Pero los que más incontinentes son de desenfrenada incontinencia, son los repentinos y los melancólicos. Porque aquéllos por su presteza y estotros por la fortaleza del afecto, no escuchan razón, por ser muy prontos en seguir sus imaginaciones” (VII, 7). Y más adelante menciona la razón de este enjuiciamiento:

Porque de los incontinentes uno no persevera en lo que deliberó, y el otro, que es el melancólico, ni aun se puso a deliberar en alguna manera. Parece, pues, el incontinente a una ciudad que determina bien las cosas que conviene, y tiene buenas leyes, pero de ninguna dellas se sirve... De las especies, pues, que hay de incontinencia, más fácil es de curar la de los melancólicos que no la de los que deliberaron bien, pero no perseveran en ello; y más fáciles son de remediar los que son incontinentes de costumbre, que los que de su natural condición, porque más fácilmente se muda la costumbre que la naturaleza (VII, 10).

Sacando la consecuencia de todo lo anteriormente dicho,

... de los incontinentes, mejores son los que sin consideración se mueven, que los que alcanzando razón no perseveran en ella... la incontinencia no es, absolutamente hablando, vicio... porque... es fuera de elección, pero el vicio es por elección; pero, en cuanto a las obras... los incontinentes no son, cierto, injustos, pero hacen sinjusticias... porque la verdad [= la acción sin elección] conserva el principio, y el vicio lo destruye... el incontinente... no... es absolutamente malo porque se conserva en él lo mejor, que es el principio (VII, 8).

c. El tercer y último carácter que se perfila la *Ética aristotélica* es el que representa su figura más negativa y rechazable, pues “En el malo... discrepan

las cosas que se debrían hacer y las que él hace... (IX, 8). Y, aludido con otra denominación, "... el que en las cosas deleitables *busca los extremos... de su propia voluntad y deliberación, y por causa dellos mismos...* es el **disoluto**. Porque... *no se ha de arrepentir dellos, y por esto no tiene remedio...*" (VII, 7). "Porque el disoluto y el malo, lo que propone saber, por discurso de razón lo sacará; de manera que *consultará bien, pero... con discurso falso de razón, y...* no acertará el por qué, sino [que] *errará el medio*" (VI, 8). En un sentido más estrecho, "... son disolutos... solo los que actúan por deleites [corporales] deshonestos" (VII, 9). De ahí que "... el malo es semejante a la ciudad que se rige por leyes, pero malas y injustas" (VII, 10). Una consecuencia grave de ello es que "... el malo ni aun consigo mismo no tiene amistad, por no tener en sí cosa que de amar sea" (IX, 4E).

Y todavía se presentan secuelas mucho más graves a causa de una vida comprometida con el mal:

Otros, que han hecho muchas y muy grandes maldades, por su propia perversidad aborrecen y huyen de la vida y se matan a sí mismos; los malos, pues, buscan con quién conversar, y huyen de sí mismos, porque se... acuerda de muchas y muy graves maldades, cuando consigo mismos conversan,... pero conversando con otros olvídanse de cosas semejantes. Como no tienen... en sí cosa que de amar sea, por eso ningún amor se tienen a sí mismos, de manera que... está... [caótica] y discorde el alma destes... (IX, 4).

Como aquí se denota, al malo se le entiende como a alguien poseído por la mala conciencia, tal vez por haber incumplido las normas sociales.

En cuanto a sus relaciones grupales, el malo es visto como egoísta, ya que "... los malos no pueden concordar sino... por algún poco de tiempo, así como ni... ser amigos, pues apetecen el tener más en las cosas útiles, y en los trabajos y servicios el hacer lo menos, y como cada uno dellos quiere esto para sí,... suceden entrellos disensiones, forzando los unos a los otros que hagan las cosas justas que ellos no quieren hacer" (IX, 6). Por lo hasta aquí señalado, "... los malos, deseosos de placer, han de ser castigados con penas, como un animal de yugo... lo más opuestas posible a los placeres amados por ellos" (X, 9). Y esta manera de castigo ha sido mil veces repetida en ese género de

educación basado en el escarmiento ejemplar, tan propia de varias de las culturas y religiones occidentales a lo largo de muchos siglos.

d. Al margen de los tres caracteres éticos de Aristóteles, menciona él otra figura caracteriológica que pudiéramos denominar pre-ética, en el caso de los animales o los bebés humanos: "... los fieros animales no se llaman incontinentes, porque no tienen opinión universal, sino representación y memoria de las cosas singulares" (VII, 3). También pudiéramos llamarla para-ética, cuando el Estagirita hace mención de griegos mentalmente perturbados o grupos humanos que, en la época, eran vistos por los griegos como muy toscos, culturalmente hablando; pues, "... bestiales condiciones, y señaladamente se halla entre los bárbaros. Algunas cosas destas acaecen también entre los hombres, o por enfermedades, o por golpes desastrados [en la cabeza]" (VII, 1). Y poco después precisa con detalles esta idea:

... cosas hay que... por tener el seso lisiado, o por... malas costumbres, o por ser de mala naturaleza de condición, las tienen algunos por suaves, en cada una de estas se puede hallar... hábitos y condiciones bestiales, como... que... unos comen las carnes... humanas... Otros hábitos malos hay que proceden de enfermedades o de mala costumbre, como el arrancarse los cabellos o comerse las uñas, o comer carbones o tierra; asimismo el ajuntamiento de machos con machos... toda **terribles de condición**, o *procede de brutalidad, o de mal temperamento de cuerpo*... los que de su natural condición son ajenos de toda buena razón, y que solo se rigen por el sentido, son brutales, como algunas naciones de aquellos bárbaros que vienen lejos de nosotros, pero los que son tales por algunas enfermedades, como son la epilepsia o mal de corazón, o la furia, son enfermizos... vicio absolutamente dicho se entiende de aquel que no excede los límites humanos, y cualquier otro se dice... *vicio bestial o de enfermedad, ... incontinencia brutal o de enfermedad* (IX, 5)<sup>9</sup>.

#### 1.4.10 Las dos clases de virtudes

Al final del Libro I, Aristóteles señala por vez primera un criterio de división entre las virtudes:

... lo que consiste en razón tendrá dos partes: la una que en sí misma tiene la razón, y propiamente se dice *tener uso de razón*, y la otra que es como el que *escucha los consejos* de su padre. Conforme a esta división y diferencia se divide

---

<sup>9</sup> Esta visión del extranjero como *bárbaro* o brutal ha sido una postura bastante generalizada en diversas culturas agrícolas, y sobre todo en la mayoría de las pre-agrícolas. Muchas de estas últimas llaman a todos los integrantes de su comunidad "los hombres".

asimismo la virtud, porque unas dellas decimos que consisten en el entendimiento, y otras en las costumbres. Porque la sabiduría y el conocimiento y la prudencia llámanse *virtudes del entendimiento*, pero la liberalidad y la templanza *virtudes de costumbres* (I, 13).

Aquí se aclara que habría dos géneros de virtud, que dependen de la división plato-aristotélicas entre conocimiento o teoría y acción o praxis: la 1ª se haría directamente mediante la razón, las virtudes del entendimiento o *intelectuales*, las que ejerce la persona más autónoma o éticamente madura que, para guiar sus acciones o iluminar las ajenas, utiliza directamente el análisis teórico-racional (*theoría*) de ellas —es, por ej., la labor que se espera realice un chamán, sacerdote o filósofo—; la 2ª sería un comportamiento que sigue las huellas trazadas por la razón relacional o grupalmente vivida: serían las virtudes social e históricamente construidas en la forma de buenos hábitos o costumbres (en lat. *mores*), es decir, las virtudes *morales*, que puede vivir cualquier miembro “normal” de cualquier sociedad en su acción (*praxis*) cotidiana.

Enseguida, añade que la virtud del entendimiento “... nace... y crece con la doctrina, por lo cual tiene necesidad de tiempo y experiencia... (II, 1); en otras palabras: las virtudes intelectuales se adquieren vía aprendizaje cognoscitivo. Y mucho más adelante afirma que

...para entender cosas de género diverso... es menester que haya partes de ánimo que sean de género diverso, y... conforme a lo que se ha de entender, pues han de alcanzar el conocimiento de las cosas conforme a cierta semejanza y propiedad que con ellas tengan. Llámese, pues, la una destas [cogno-]scible [ciencia] y la otra *disputable* [prudencia]... Ninguno... consulta lo que *no puede ser de otra manera*... (VI, 1).

Por lo que ya hemos visto, lo cognoscible como verdad indudable y necesaria sería objeto de esa virtud intelectual que es la *ciencia*, y lo disputable o discutible se refiere al comportamiento moral propio de la vida cotidiana, que puede suceder de muy diversas maneras, dadas las circunstancias de la vida, tan cambiantes; a ello se enfrenta el alma con otra virtud intelectual: la *prudencia*.

El Estagirita dedica tres libros de la *Ética* –del III al V– a discutir las virtudes morales, y el grueso del libro VI al estudio de las virtudes del entendimiento. Veamos primero estas últimas.

#### 1.4.11 Las virtudes intelectuales, asociadas al alma

El capítulo 3.º del libro VI de la *Ética* enumera las virtudes del entendimiento humano: “... tratemos de estos hábitos del entendimiento. Cinco son, pues, las cosas en las cuales, o afirmando o negando, dice nuestro ánimo verdad: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, entendimiento. Porque en las cosas que consisten en parecer y opinión, puede acaecer decir mentira” (VI, 3). Como se ve, Aristóteles las opone a la opinión o creencia individual, que carece de generalidad. Esas **cinco** virtudes, en ese orden y referidas de manera más explícita y actual son: el saber hacer, el conocimiento científico, el saber práctico que ayuda a enfrentar exitosamente los avatares de la vida, la razón intuitiva y el saber filosófico contemplativo de la realidad entera. Ahora, veámoslos uno por uno en ese orden.

**Artes** son, por ej., el de navegar, el luchar (III, 3) o el de adivinar (IV, 7), la medicina o la labranza (V, 5), o el de tocar instrumentos como la flauta (X, 8). Y, hablando en general, “... es una misma cosa arte y hábito que conforme a verdadera razón hace. Toda arte, pues, se emplea, en hacer de nuevo alguna cosa, y en poner por orden... y considerar cómo se ha de hacer alguna cosa de las que no acaecen de necesidad...” (VI, 4). Y líneas después añade: “... la ignorancia de arte... es un hábito que, en las cosas que pueden suceder de otra manera, hace conforme a razón falsa (Ibíd.). Estos dos pasajes encierran ideas cruciales. En el primero, el filósofo manifiesta que el arte (*tejné*) es una virtud ejercida por la razón para hacer algo que no existía (nuevo): es una *creación* del espíritu humano que sigue cierto orden o *procedimiento*: un concepto amplio que abarca lo que hoy llamamos técnicas y artes. En el segundo se dice que el arte espurio, si bien tiene en común con el arte auténtico que ambos se refieren a cosas contingentes, se lo realiza en forma irracional o, al menos escasamente racional: la producción de un objeto de arte

o de la técnica exige cierto plan y cierto proceso que incluye varios pasos que, normalmente, han sido pensados, ya sea por un inventor, un creador, o a través de toda una larga tradición social. Otra forma de decir que este hábito productivo es racional es que “el arte ha de ser de lo que se hace y no de lo que se obra” (Ibíd.). Pues el *hacer* es propio de las tareas que realiza el entendimiento, mientras que el *obrar* se predica de la naturaleza, en la que los acontecimientos se van sucediendo en forma necesaria: “Porque el arte no se ejercita en las cosas que necesariamente se hacen o suceden de necesidad, ni tampoco en las que por naturaleza, porque todas estas en sí mismas tienen su principio” (Ibíd); y justamente todos estos fenómenos necesarios, es decir sujetos a leyes que se cumplen de modo inexorable, son los que estudia la ciencia. Por otro lado, “... los expertos en cada uno de sus aspectos... juzgan correctamente las obras y entienden... cómo se componen, y qué elementos armonizan con cuáles; en cambio, los inexpertos han de conformarse con que no les pase inadvertido si la obra está bien o mal compuesta...” (X, 9)<sup>10</sup>.

En cuanto a esa virtud cognoscitiva que es la **sciencia** (*episteme*), radica en “... aquello que sabemos no puede ser de otra manera... es cosa que necesariamente sucede, y por la misma razón es cosa perpetua... apta para enseñar, y todo lo que se puede saber se puede aprender.” (VI, 3). En esto consiste precisamente el contraste con el arte y con la prudencia: en que, a diferencia de esas dos virtudes intelectuales, la ciencia se ocupa de eventos y situaciones que acaecen por necesidad. Esta necesidad hace que los comportamientos que estudia la ciencia tengan una vigencia perpetua: sean leyes universales. De ahí que su conocimiento sea el objeto más útil de enseñanza-aprendizaje, pues nos permite alcanzar un rasgo de eternidad. Y el discurso propio de la ciencia supone dos métodos:

Porque unas cosas se saben por inducción, y otras por discurso de razón [la deducción]. Lo que *se sabe por inducción* son *los primeros principios*, y las cosas muy comunes y universales [afirmaciones asociadas a esos conceptos que son los géneros supremos de Platón]. Pero *el discurso de razón* procede de la universal [al menos una de las dos premisas del silogismo categórico debe ser universal]. Aquellas proposiciones, pues, de donde procede el discurso de razón *o silogismo*,

---

<sup>10</sup> De aquí viene la diferencia entre un *hacedor* o creador (ya sea un artesano humano o el supremo artesano, que sería la divinidad) y un *operario*, que en su acción seguirá casi al pie de la letra los pasos tecno científicos trazados previamente por el ingeniero que ideó el procedimiento técnico de que se trate.

son los principios, los cuales no se pueden probar por discurso de razón, sino solo por enumeración de cosas singulares, que llaman inducción. De manera que la ciencia es un hábito demostrativo... (Ibíd).

Aunque, en general, “toda cosa de que se tiene ciencia es demostrable” (VI, 6), aquí el Estagirita expone la idea de que, para no caer en círculos viciosos, es imposible que toda afirmación sea demostrable. Es decir, por mucho que una ciencia se componga básicamente de cadenas deductivas, sus postulados o afirmaciones primeras (los primeros principios o premisas) no pueden ser conclusiones de una deducción sino puntos de partida relativamente frágiles, logrados por generalización inductiva basada en nuestro conocimiento empírico más general acerca de la realidad: ese sería el talón de Aquiles de la ciencia.

Pero, en cuanto saber virtuoso, la ciencia puede resultar auténtica, cuando se conoce el sentido de las premisas de una conclusión (ontológicamente las causas de un fenómeno: conocimiento de causa), o solo un puro remedo, una apariencia más que un logro firme del alma: “Cuando uno... cree una cosa, cuyos principios le fueren declarados, entonces se dice que la sabe. Porque si no entiende los principios, más de veras se dirá que sabe accidentalmente la conclusión” (Ibíd.).

Por otro lado, habría dos modos de dominar la ciencia, una teórica y una práctica: “... saber una cosa se dice de dos maneras, porque el que entiende la ciencia, aunque no use de ella, se dice que la sabe, y también el que se sirve de ella ...” (VII, 3).

Hoy bien sabemos que Aristóteles fue el fundador de la ciencia occidental, que se basa explícitamente en la lógica cuyas leyes él puso de manifiesto. Aunque sin duda, antes de él ya existían, en la misma Grecia y en otros pueblos, elementos firmes de las matemáticas, la medicina, la jurisprudencia y de otras disciplinas.

La más compleja de todas las virtudes intelectuales y aquella a la que Aristóteles dedica mayor número de reflexiones en la *Ética* es la **prudencia** (*phrónesis*): “un hábito verdadero y práctico que conforme a razón trata los bienes y males de los hombres” (VI, 5). Si la comparamos con el arte: “... en el

arte, el que voluntariamente hierra, más perfecto es que el que por ignorancia, lo cual es al revés en la prudencia... el hábito conforme a razón [= el arte] puede admitir olvido, pero la prudencia no puede..." (VI, 5). Como aquí consta, el romper las reglas del quehacer artístico puede seguir siendo virtuoso, como sucede en quienes, mediante una ruptura, abren una brecha histórica y crean un nuevo estilo de hacer arte. Sin embargo, errar voluntariamente en asuntos que tocan a la prudencia es jugar con la vida propia o la ajena, y dicho proceder es irresponsable y anti ético.

En el panorama general de la Ética, la prudencia, unida a la virtud, juega un papel nuclear, "... porque no se puede hacer buena elección sin prudencia, ni menos sin virtud, porque la virtud propone el fin, y la prudencia pone por obra los medios que para alcanzarlo se requieren" (VI, 13). Dada esta articulación entre prudencia y virtud, "... es imposible ser uno prudente sin ser bueno" (VI, 12), y la virtud moral "... no se alcanza sin prudencia... (VI, 13), tal como pensaba Sócrates; y, por el contrario, "... ninguno habrá que diga ser de hombre prudente hacer voluntariamente las cosas que son malas. A más desto... la prudencia es virtud activa, porque el prudente consiste en las cosas últimas, y estando ya de todas las demás virtudes adornado" (VII, 2). Y es que "... el que es prudente es, juntamente, virtuoso en las costumbres. Asimismo, no se dice uno prudente solo por entender las cosas, sino también por ponerlas por obra" (VII, 10). Es más, "... los deleites son estorbo de la prudencia, y cuanto mayor deleite dan mayor impedimento son, como el deleite de la carnal concupiscencia, en el cual el que está cebado, no puede entender cosa ninguna" (VII, 11). Por este motivo, "... el prudente procura el carecer de la molestia de estos deleites que andan acompañados de deseos y pesadumbres, y son deleites corporales..." (VII, 12)<sup>11</sup>.

Según el Estagirita, es difícil adquirir la prudencia a edades tempranas, a diferencia del conocimiento científico, sino que ella surge en el alma a través de un largo proceso de enfrentarse a los problemas que trae la vida: "... los hombres mozos se hacen geómetras y matemáticos, y sabios en cosas

---

<sup>11</sup> Aquí se ve como Aristóteles rechaza el placer corporal de tipo sexual, no tanto por ser malo en sí sino porque frecuentemente obstaculiza el cultivo de numerosas virtudes, debido a los fuertes deseos o pesares que suelen ir asociados a él, que obnubilan la razón y quitan tiempo y energías para el desarrollo de logros superiores.

semejantes, pero ninguno parece que por sciencia se haga prudente. Lo cual procede de que la prudencia consiste en negocios particulares, y éstos se entienden por la experiencia, y el hombre mozo no está experimentado, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia” (VI, 8). “Y así conviene dar crédito a los experimentados y más ancianos, y a los prudentes, en las proposiciones que no se pueden demostrar, no menos que a las mismas demostraciones, porque como tienen ojos de experiencia, ven bien los principios” (VI, 11).

Y hablando de quien practica la prudencia, “... aquel que de veras fuere bueno y prudente, entendemos que con mucha modestia y buen semblante sufrirá todas las fortunas, y conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor...” (I, 10). Y “el propio oficio del prudente es poder bien consultar de las cosas buenas y útiles para sí... en qué... importan para vivir prósperamente” (Ibíd.). Por ej., “... a Pericles y a sus semejantes los juzgamos por prudentes, porque son personas suficientes para considerar lo que a sí mismos y a los demás hombres conviene. Tales como éstos... rigen bien sus casas y la república...” (Ibíd.). En un sentido parecido y a modo de extrapolación, “... de algunas fieras se dice bien que son prudentes, como de aquéllas que parece que tienen facultad de pronosticar lo que para la conservación de su propia vida les conviene (VI, 7).

Por otra parte: “Ni considera la prudencia las cosas generales solo, sino que ha de entender también las particulares, pues es virtud de bien obrar, y las obras consisten en las cosas particulares. De aquí sucede que algunos que no entienden sciencia son más suficientes para tratar negocios que algunos que la saben, y en cualquier cosa los que tienen más experiencia” (Ibíd.). Aquí se ve que la prudencia se ejerce en los enjuiciamientos referidos a acciones concretas de la vida (los negocios) y que para ser prudente en un ámbito de la cotidianeidad no es necesario ser un científico experto en ese terreno; aunque el prudente que tiene responsabilidades grupales, no ejerce esta virtud solo en los asuntos particulares, sino también en aspectos generales referentes a una familia o a un grupo humano más amplio.

En este último respecto, entre las diversas aplicaciones de la prudencia, "... una se llama sciencia de bien gobernar una familia, otra de hacer leyes, otra de regir bien una república, y... los que son aptos para gobierno de república, son los que están curtidos en negocios" (VI, 8). Pero dado que las personas somos seres sociales o políticos, esa prudencia más simple aplicada a los negocios, es decir el bien particular y egoísta de cada quien, "... no se puede... alcanzar sin el bien de la familia, ni aun sin el de toda la república (Ibíd.).

Aunque todas las virtudes intelectuales se realizan mediante la actividad del entendimiento, hay una de ellas que llama, con un sentido más restringido **entendimiento**, la razón intuitiva: "... el conocimiento de los principios no puede ser de ninguno de estos tres (...la prudencia, la sciencia, la sabiduría), resta que haya de ser entendimiento" (VII, 6); o también, "... el entendimiento considera los principios, para los cuales no hay dar razón, y la prudencia considera las cosas singulares y últimas, las cuales no se comprenden por sciencia, sino por el sentido..." (VI, 10). Así pues, esta virtud capta los principios, tanto de la ciencia como de la filosofía y, por lo tanto, es condición de posibilidad de las demás virtudes y se halla a la base de todas ellas, pues el razonamiento ético parte, ya sea deductiva o inductivamente, de los principios, que son las afirmaciones primeras de cualquier razonamiento:

... las *cosas buenas moderadas* son comunes a todo género de bienes, en cuanto a *otrie* [= a los demás, al Otro] se refieren; y las cosas que se tratan en negocios son cosas particulares y extremas..., y en estas mismas consiste el buen juicio y parecer... Y el entendimiento a ambos extremos pertenece, pues... se perciben con el hábito que llamamos entendimiento, y no por discurso de razón. Y aquella primera manera de entendimiento es propia de los principios de las demostraciones, que se hacen en las cosas que no pueden mudarse y son primeras, pero estotra [manera de entendimiento] consiste en los negocios y en las cosas últimas y contingentes, y también en una de las proposiciones [del silogismo categórico], porque las cosas particulares son el principio de las proposiciones, por cuya causa la conclusión es verdadera, pues lo universal de las cosas particulares se colige, las cuales se han de percibir por el *sentido*, y este sentido es el entendimiento (VI, 11)<sup>12</sup>.

Aristóteles amplía aquí la idea al indicar que, tanto las acciones que tienen *cariz general* y atañen a relaciones personales o asuntos comunitarios como las involucradas en *temas particulares* asociados al impulso de los intereses

---

<sup>12</sup> Por su definición, las "cosas buenas moderadas" bien pudieran asemejarse a las nociones comunes de Espinosa.

individuales se escrutan con el entendimiento, concebido como un hábito positivo de comprensión profunda de las cosas, en oposición a ese mecanismo mental que se llama demostración y que permite pasar con certeza de unas afirmaciones que se saben verdaderas (premisas) a otras cuya verdad se sigue lógicamente de ellas. Y el entendimiento es hábil para captar la verdad, no solo de las premisas primeras generales que incluyen primeros principios, sino también de las premisas particulares, es decir, las referidas a las situaciones puntuales de la vida.

En suma, la virtud denominada entendimiento permite a la mente humana conectarse, con agudeza, con las cuestiones altamente teóricas y generales, los principios, así como con la esencia de las situaciones concretas de la vida. Y, como ya vimos al revisar la comparación entre virtud natural o innata (la que poseen los animales y los humanos recién nacidos) y virtud moral o auténtica, esta se diferencia de la natural en que posee entendimiento, se vive y realiza con él, va asociada a él; luego el entendimiento y la conciencia que nace en y con él es el distintivo principal entre virtud y no virtud.

La última y más excelsa de las virtudes intelectuales, la meta del comportamiento humano y, por lo tanto de toda vida ética es aquella en todas las culturas es buscada como aspiración máxima de la espiritualidad: la **sabiduría** (*sophía*).

Aristóteles hace una primera aproximación a esta virtud, refiriéndose a un par de ejemplos: “En las artes... atribuimos la sabiduría a los que en ellas son más acabados, y así decimos que Fidias es un sculptor sabio y Policleto un sabio entallador, en lo cual no entendemos otra cosa por la sabiduría, sino la virtud y excelencia que tuvo cada uno dellos en su arte” (VI, 7). De aquí concluye “que la más perfecta sciencia de todas es la sabiduría. Conviene, pues, que el sabio... los mismos principios los tenga muy bien entendidos, y la verdad que tienen. De manera que el entendimiento y la sciencia juntos harán la sabiduría, y la sciencia de las más preciosas cosas será como cabeza de la sabiduría” (Ibíd.). Así la sabiduría constituye la ciencia más excelsa, pues une en sí dos virtudes intelectuales: el conocimiento de las leyes eternas (la ciencia), pero unido a la captación clara de sus principios (el entendimiento).

“Colígese, pues,... que la sabiduría es ciencia y entendimiento de las cosas, cuya naturaleza es del mayor precio y quilate” (Ibíd.). Y, al tratar de las partes de la prudencia, el Estagirita precisa esta idea al decir que, mientras que un niño puede aprender elementos de las ciencias, “... los principios de la sabiduría y ciencia natural proceden de la experiencia... y la prudencia considera las cosas singulares y últimas, las cuales no se comprenden por ciencia, sino por el sentido... con que en las artes matemáticas juzgamos que esta última figura es triángulo” (VI, 8). Según este aserto, la prudencia también forma parte de la sabiduría, de manera que, en resumen, esta sería el resultado del ejercicio combinado del resto de las virtudes intelectuales: arte, ciencia, entendimiento y prudencia. Así, ella constituiría el máximo logro o perfección posible del trabajo de la mente humana que, por lo tanto, solo se adquiriría con la experiencia que acostumbra a presentarse con una edad rica en años.

Por otro lado, “... el placer debe ir asociado a la felicidad y hay acuerdo general en que la más placentera de las actividades conformes a la virtud es el ejercicio de la sabiduría: parece... que la filosofía encierra placeres maravillosos, tanto por su pureza como por su solidez... ” (X, 7). Además, “... en tanto que el sabio puede también dedicarse a la contemplación encerrado en sí mismo, tanto más cuanto más sabio es.... lo hará todavía de una manera superior si puede asociar a otras personas a su contemplación... (Ibíd.).

Por lo tanto, la *filo-sofía*, entendida como amor a la sabiduría –y más aún si la vivimos comunitariamente, como se verá al tratar de la amistad–, es la virtud que nos depara el placer más auténtico y, así, nos conduce a la más alta felicidad a que puede aspirar el espíritu humano. En suma, la sabiduría, “... siendo parte de la general virtud, con su posesión y obrar hace dichoso al que la alcanza. Asimismo, la obra se perfecciona conforme a la prudencia y a la virtud moral, porque la virtud moral propone el fin perfecto, y la prudencia los medios que para alcanzarlo se requieren (VI, 12). Aquí queda claro que la prudencia, siendo una virtud intelectual, hace de puente entre el conjunto de las virtudes intelectuales que hemos revisado y el segundo grupo de virtudes, las morales -cuyo análisis vamos a iniciar a continuación-, pues ella, como una especie de intuición moral práctica, nos permite dilucidar los medios que nos

conducen a elegir con éxito la acción moral virtuosa. "... la *prudencia* va ligada a la *virtud del carácter* [= la virtud moral], y... Estas [dos] virtudes, al estar unidas entre sí y con los sentimientos, conciernen al conjunto [del ser humano]..." (X, 8).

#### **1.4.12 Las virtudes morales, asociadas al cuerpo**

Pasando a la **virtud moral**, esta "... procede de la costumbre..., porque obrando en las contrataciones que tenemos con los hombres, nos hacemos unos justos y otros injustos; y obrando en las cosas peligrosas, y avezándose a temer o a osar, unos salen valerosos, y cobardes otros" (II, 1). Por lo común, "... la actividad de las virtudes prácticas [o morales] se ejerce en la política o en la guerra..." (X, 7), y en el trato interpersonal. Por otra parte, quien se ejercita en la virtud intelectual lleva un tipo de vida que "... tiene poca necesidad de los recursos exteriores, o menos que la virtud moral..." (X, 8); por ej., "... la persona generosa necesita riquezas para practicar su generosidad, y el justo, para corresponder a los beneficios recibidos..." (Ibíd.). Además, tal género de virtud práctica "... se ejerce en la política o en la guerra y las acciones correspondientes no son... formas de ocio... la actividad del político..., al margen de su propio ejercicio, proporciona poderes y honores, o incluso la felicidad para él y para los ciudadanos..." (X, 7)

Por otra parte, a diferencia del enfoque centrado en el sabio y la sabiduría que debe primar en el terreno de la virtud intelectual, en el mundo de la praxis, que se vivirá sobre todo según la óptica de las virtudes morales, debe primar una actitud pragmático-empirista: "... las opiniones de los sabios... Merecen... crédito, si bien, en los asuntos prácticos, se juzga lo que es verdadero a partir de los hechos y de la vida, pues son lo que cuenta en estos asuntos. Conviene, por tanto,... lo dicho anteriormente... aceptarlo si concuerda con los hechos y considerarlo mera palabrería si está en discrepancia con ellos" (Ibíd).

Hagamos ahora una revisión puntual de los tipos principales de virtudes morales que constan en los caps. 6 a 9 del Libro III.

Trata primero de una de las cuatro virtudes cardinales tradicionales: la fortaleza de ánimo (*andreía*, que viene de *andros*, varón) o valentía y sus dos extremos o vicios: por defecto (la cobardía) y por exceso (la temeridad). Se trata de lo que Platón había denominado la esfera irascible del alma humana.

Como introducción hace un análisis fenomenológico-descriptivo de ese afecto que es el *temor*, "... que es una aprensión del mal venidero. De manera que todas las cosas malas nos ponen temor: como son la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte." (III, 6). Y enseguida añade: "Mas la pobreza ni la enfermedad no son cosas tanto de temer ni, generalmente hablando, todas aquellas cosas que, ni proceden de vicio, ni están en nuestra mano" (Ibíd.). Ya en el cap. 19 del Libro I de la Gran moral a Eudemo, el Estagirita había expuesto esta idea:

...si uno se manifiesta firme cuando le ocurre una pérdida de dinero... o... en una enfermedad... El valor no consiste en estas dos clases de miedo y de serenidad. Tampoco... en despreciar el rayo y los truenos, y todos los demás fenómenos terribles que están fuera del alcance humano. Despreciarlos... es ser un loco. Y así, el verdadero valor se manifiesta sólo cuando recae sobre cosas... que la mayor parte o todos los hombres temen.

Así pues, es natural –y por lo tanto no es ni virtud ni vicio– temer a las vivencias perjudiciales que nos sobrevienen, debido a la mala fortuna interna (corporal) o externa (los eventos naturales o sociales) y, frente a ellas solo se las puede tratar de anticipar mediante la ciencia y adoptar medidas prudentes y adecuadas para tratar de combatirlas. De ahí que no se pueda decir a uno "... cobarde por temer no le hagan alguna injuria y fuerza en hijos o en mujer, o que no le tengan envidia, y cosas desta manera" (Ibíd.). Como consecuencia de ese hábito de enfrentar adversidades, "el hombre valeroso, así en la mar como en las enfermedades, no mostrará cobardía" (Ibíd.).

Luego pasa a definir el valor o valerosidad y los dos hábitos negativos correspondientes. "Aquel... que teme lo que conviene, y por lo que conviene, y como conviene, y... osa cuando conviene... se dice hombre *valeroso*" (III, 7); "el que excede en no temer...puédese decir hombre loco y *sin sentido*, y *tonto*, el que ninguna cosa teme... Mas el que... excede en el osar, dicese *atrevido* [, *temerario*]... Y el que en el temer excede llámase *cobarde*" (Ibíd.). Y termina el capítulo condenando el suicidio: "Pero el matarse uno a sí mismo, por salir de

necesidad y pobreza, o por amores, o por otra cualquier cosa triste,... es [un] hecho de hombre... cobarde. Porque es gran flaqueza de ánimo el huir las cosas de trabajo y muerte...” (Ibíd.).

En el siguiente capítulo precisa algunos casos y grados de valentía. Por ej., “Los valerosos... hacen las cosas por causa de lo honesto, y en el hacerlas acompañales la cólera; pero las fieras... lo hacen o porque las han herido, o porque temen... las hieran.” (III, 8). Aquí se ve el contraste entre la virtud del valor y el desafío del peligro que practica un animal; pues mientras en este la ira acompaña al enfrentamiento, en la práctica de toda virtud ética, la intención honesta es la que mueve a la persona virtuosa a ese enfrentamiento riesgoso. Por esa razón no se portan virtuosamente valientes quienes se arriesgan “... como les incita la pasión... [y] Casi lo mismo... los que por alguna esperanza son valientes... [o] por presumir que son más poderosos...Lo cual también acaece a los borrachos (Ibíd.). Y, al final, hace una disquisición que subraya una de las ventajas más conspicuas de toda virtud moral:

... más valeroso hecho parece mostrarse uno animoso y quieto en los peligros que *repentinamente se ofrecen*, que no en los que ya estaban entendidos, porque tanto más aquello procede de hábito, cuanto menos en ellos estaba apercibido. Porque las cosas manifiestas puede escogerlas uno por la consideración y uso de razón; mas las repentinas por el hábito\* (Ibíd.)<sup>13</sup>.

También estas ideas se habían profundizado en la *Gran moral a Eudemo*, a continuación de la cita que hemos dispuesto cuatro párrafos más arriba:

Hay hombres valientes por hábito, como lo son los soldados, porque saben por experiencia que en tal lugar, en tal momento y en tal situación no se va absolutamente a correr ningún peligro. El hombre que cuenta con todas estas seguridades y que por este motivo espera los enemigos a pie firme, no por esto es valiente, porque si no se reunieran todas las condiciones que en tales casos se requieren, no sería capaz de esperar al enemigo... Puede uno... estar al abrigo del temor, a causa de su inexperiencia; y, ciertamente, tampoco puede tenerse por valientes a los de esta clase. Hay otros que parecen valientes por la pasión que los anima: por ejemplo los amantes, los entusiastas, etc. Tampoco son estos hombres de valor, porque si se les arranca la pasión de que están dominados, cesan en el acto de ser valientes. El hombre de verdadero valor debe ser siempre valiente. Ésta es la razón porque no se atribuye valor a los animales... el hombre valiente es el que... lo es... porque es de suyo siempre valiente, ya le observé alguno, ya nadie le vea. *Esto no quiere decir que el valor aparezca absolutamente sin pasión y sin*

---

<sup>13</sup> Esta norma ética que aprecia el hábito convertido casi en un reflejo automático es valorada y cultivada también por quienes, en las culturas de Oriente, han practicado durante siglos las artes marciales, como sucede entre los samuráis del Japón.

*motivo, sino que es preciso que el impulso nazca de la razón, y que el móvil sea el bien y el deber...* No es ser valiente el no temer absolutamente nada, porque si tal cosa pudiera admitirse, vendríamos a parar en que las piedras y las cosas inanimadas son valientes. Para tener verdaderamente valor, es preciso saber temer el peligro y saber arrostrarle, porque si se arrostra sin temerlo, ya no se es valiente.

Los capítulos 10 y 11 del mismo Libro III de la *Ética* están dedicados a otra virtud cardinal: la **templanza** (*sophrosyne*) y al vicio asociado a ella, el libertinaje o disolución; lo que Platón había definido como el ámbito de la concupiscencia: “Consiste... la templanza, y asimismo la disolución, en aquellos deleites de que son también participantes los otros animales. Por lo cual parecen cosas serviles y bestiales; estas son el tacto... el gusto..., así en las viandas como en las bebidas, y también en lo que toca a los deleites de la carne (III, 10). Y a continuación precisa: “los más ahidalgados deleites del tacto, como... la lucha y... los baños, no entran en esta cuenta. Porque el deleite y tacto del disoluto no consiste en todo, el cuerpo, sino en ciertas partes dél.” (Ibíd.). Como se ve, esta virtud y su vicio tienen que ver con el dominio o esclavitud del alma con respecto a la gula y, sobre todo, a la lascivia o lujuria, entendida como apetito carnal-sexual. Por eso, “la disolución es exceso en las cosas del deleite, y...se dice uno disoluto por entristecerse más de lo que debería por no alcanzar lo que apetece...; y templado se dice por no entristecerse por carecer y abstenerse del deleite. El disoluto... es esclavo de sus propios deseos...” (III, 11).

En el otro extremo, “... si alguno hay que ninguna cosa le sea deleitosa, ni de unas cosas a otras haga diferencia, parece que... está lejos de ser hombre”; y, poco después se precisa: “Pero el templado... apetece las cosas que importan para la salud y para conservar el buen hábito del cuerpo, si son... deleitosas, y esto moderadamente..., y las demás cosas aplacibles que no sean perjudiciales..., ni... estraguen la honestidad ni la hacienda” (Ibíd.). Así, mientras el vicio opuesto a la disolución sería una especie de insensibilidad quasi inhumana, la templanza consiste en gozar de todo placer, pero con medida, limitándolo con la razón para que no cause daños ni al organismo de quien lo experimenta, ni a su vida económica ni a su prestigio social.

El Estagirita discute la mayoría de las virtudes morales en el Libro IV; y comienza analizando la **liberalidad** (*eleuthería*): “... una medianía en lo que

toca a... todo lo que puede ser apreciado con dinero” (IV, 1). Luego asevera que “... de todos los virtuosos, los liberales son los más amados, porque son útiles... el *liberal* dará conforme a razón y por causa de lo honesto, porque dará a quien debe y lo que debe y cuanto debe... Y esto alegremente...” (Ibíd.). Por otro lado, “... *perdido* [o *pródigo*] quiere decir hombre que tiene en sí algún vicio, con que destruye su propia hacienda... y... la perdición de la hacienda es una perdición del mismo, pues de la hacienda depende la vida” (Ibíd.): este es el vicio por demasía –la *prodigalidad*–, que “... excede en el dar y no recibir... ”; mientras que quien incurre en el vicio por defecto –la *avaricia*– “... falta en el dar y excede en el recibir... vicio incurable. Porque la vejez, y todo género de debilitación, parece que hace avarientos a los hombres... ” (Ibíd.). Es más, “... los que juegan dados, los ladrones y salteadores, entre los avarientos se han de contar, pues se dan a ganancias afrentosas... la avaricia... es mayor mal que la prodigalidad...” (Ibíd.).

Y esa virtud llamada, “... **magnificencia**... es un gasto conveniente en la grandeza o cantidad... De todos los gastos,... los más dignos... se dedican para el culto divino... También...en el bien y provecho de la comunidad, como... unas muy solemnes fiestas...” (IV, 2). Además, “... el varón magnífico no es tan amigo de gastar en lo que particularmente toca a él, cuanto en lo que es común a todos“. Y, en cuanto a los vicios correspondientes, “el que... es *vano*...gasta largo en cosas que quieren poco gasto...por mostrar sus riquezas y pretendiendo que por ellas le han de preciar mucho... Pero el hombre *apocado* y de poco ánimo en toda cosa es corto” (Ibíd.). Como se ve, en Grecia –y muy probablemente en muchas otras culturas– existía el priostazgo como un elevado valor ético-social.

Una virtud moral que Aristóteles analiza con mayor detalle es la **magnanimidad** (*megalopsychía*). Y, en una sociedad sana, a ella le suele corresponder el prestigio: “Es... la dignidad [que los demás nos confieren] uno de los bienes... que a los mismos dioses... atribuimos,... es la *honra*,... el mayor bien de todos los externos” (IV, 3). Por este motivo, “el varón *magnánimo*... de las ... honras... que mayores fueren y de hombres virtuosos procedieren, moderadamente se holgará ... y ni en la próspera fortuna se alegrará demasiadamente, ni en la adversa tampoco se entristecerá, pues...el

que aun la misma honra tiene en poco, también terná en poco todo lo demás” (Ibíd.). Así pues, quien posee un alma magna, grande, ve la vida desde un punto de vista muy elevado y no se deja impresionar por las bagatelas, por eso es capaz de acceder a la imperturbabilidad (*ataraxia*) propia del sabio. Este es el valor que cultivarán los estoicos, herederos de la ética aristotélica. Además, es propio del magnánimo “... para con otros que están puestos en dignidad y próspera fortuna mostrarse grande, y mediano para con los medianos. Porque... querer... ser señalado... entre los de baja suerte es cosa odiosa, como si uno quisiese mostrar sus fuerzas contra los flacos y dolientes”. Adicionalmente, “no es de hombre magnánimo acordarse... de los males, sino antes prevenirlos... tampoco es amigo de hablar mal ni aun de sus propios enemigos,... ni de ir rogando a nadie... Ha de ser también el meneo y voz del varón magnánimo sosegada y grave, y su hablar pausado” (Ibíd.). Sin duda, el logro de esta virtud es difícil, pues exige una alta autoestima, un fuerte dominio de sí mismo, saber tratar a cada quien según su modo de ser y mantener un hondo respeto por los ciudadanos virtuosos.

Y, en cuanto a los vicios que se oponen al complejo de virtudes que encierra la magnanimidad, “... el que en esto es falta es *de poco ánimo*, mas el que excede *soberbio y hinchado*. Tales... no... se han de llamar malos hombres, pues no hacen mal ninguno, sino hombres de erradas opiniones”. Y enseguida precisa el Estagirita: “Porque *el de poco ánimo*, siendo digno de bienes, se priva de lo que es merecedor..., por... que no conoce el valor que tiene... éstos no se han de llamar necios, sino cobardes... Porque..., reputándose por indignos, dejan de emprender los buenos hechos “. “Pero la *gente hinchada* son... necios,... Porque, como si fuesen los más dignos del mundo,... emprenden las cosas más honrosas, y después quedan corridos y confusos... Es, pues, la poquedad de ánimo más contraria a la magnanimidad que... la hinchazón. Porque acaece más veces...”\* (Ibíd.). Como se ve, Aristóteles prefiere al emprendedor creído que al apocado, cuya falta de autoestima le paraliza y le convierte en un ciudadano pasivo y estéril, por no aportar nada al acervo comunitario<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Un mal que es más frecuente, tal como el caso de enfermedades poco dañinas para el individuo como la gripe, por sus graves efectos acumulativos en la dinámica de la comunidad,

Hay una virtud opuesta a la irascibilidad y que también va dirigida al logro de la *ataraxia*. Es “La **mansedumbre**... una medianía en lo que toca a los enojos... Porque el hombre manso pretende vivir libre de alteraciones... no es hombre vengativo: antes es benigno y misericordioso” (IV, 5). Entre sus dos extremos viciosos, el defecto es la *flema* o actitud el flemático: “los que en lo que conviene no se enojan... parecen tontos... Porque el que de ninguna cosa se enoja, parece que ni siente, ni se entristece... Y dejarse uno afrentar, y sufrir que los suyos lo sean, parece cosa servil y de hombre bajo”. Por otro lado se halla el vicio peor de los dos: “Los... coléricos fácilmente se enojan,... y más de lo que debrían... ”; y en el extremo de este vicio están los terribles o despiadados, “... que no desisten de la saña sin venganza...” (Ibíd.).

Y “en las conversaciones..., hay algunos que... por dar contento alaban todas las cosas y en nada contradicen... Otros,... a todo quieren contradecir... ”. Quien practica la virtud entre estos dos extremos **admite o refuta llanamente** “lo que conviene y como conviene... y... Aunque de diferente manera, ha de conversar [igual] con los que están puestos en dignidad que con la vulgar gente... deseando el dar contento a todos... y guardándose todo lo posible de dar pena... ” (IV, 6). En este ámbito del trato comunicativo, “el que no tiene otro fin sino mostrarse dulce... llámase hombre aplacible [*complaciente*]; pero el que por haber... algún provecho..., llámase lisonjero [*adulador*]. Mas el que a todos contradice y con todos se enoja... es [un] terrible [*intratable*]...” (Ibíd.).

Luego se consideran otros dos vicios: “El arrogante... y fanfarrón [*jactancioso*]... quiere mostrar tener las cosas ilustres que no tiene, o... mayores [de lo] que... son. Pero el disimulado [*modesto, apocado*]... niega los bienes que tiene, o quiere dar a entender que son menores”. Ambos “... son dignos de reprensión, y más el arrogante” (IV, 7). Aunque, quien exagera, “si lo hace por... honra, como... el arrogante o fanfarrón no es tanto de reprender; mas si lo hace por codicia... es más ruin”. Mientras que “los disimulados... por no dar a nadie pesadumbre... fingen no haber en sí las cosas más ilustres”.

---

constituye un mayor flagelo grupal que otros males cualitativamente más negativos pero infrecuentes, como por ej. la lepra. Este criterio del Estagirita denota el mayor valor que adscribe él a la potencia comunitaria que a las de los ciudadanos singulares, al igual que Platón.

Pero quien practica la virtud de ser **fiel a la verdad**, "... llanamente confiesa lo que de sí siente, y no lo encarece, ni lo disminuye" (Ibíd.).

Por último, "Aquéllos... que en el decir gracias exceden, parecen truhanes [*bufones*]... insufribles... Pero los que ni... dicen gracias..., antes [bien] se desabren con los que las dicen, parecen hombres *tosc*os y groseros. Mas los que moderadamente... se huelgan, llámanse cortesanos [*ingeniosos*]" (IV, 8). Aunque el humor, la broma, "no tiene cierta y infalible determinación... Porque lo que a uno le es odioso, a otro le parece dulce y... Aquello... que uno de buena gana dice, también lo oirá de mejor gana\*... Pero con todo... conviniera... que se prohibiera el mofar[se] unos de otros" (IV, 8)<sup>15</sup>.

### 1.4.13 La virtud moral más elevada: la justicia.

En la *Gran moral a Eudemo* se dedica el cap. 31 del Libro I a la **justicia** como virtud: "... lo justo que estudiamos aquí es la *justicia política*... los ciudadanos son como asociados que deben mirarse como semejantes en el fondo por su naturaleza, y sólo diferentes por su manera de ser. Y dos párrafos adelante se precisa el objeto central del discurso sobre el tema:

...lo que subsiste justo en el mayor número de casos es... lo *justo natural*. La justicia que establecemos... en nuestras leyes es... *justicia legal*. Lo justo, según la naturaleza, es... superior a lo justo, según la ley que hacen los hombres. Pero lo justo que buscamos en este momento es la justicia política y civil, y la *justicia política* es la que está hecha por la ley, y no por la naturaleza.

Y, saltando un párrafo, aplica al tema la teoría del libre albedrío:

... un *acto* es *justo* cuando se hace con reflexiva intención y entera libertad... Cuando se tiene en cuenta a quién, en qué tiempo y por qué se hace lo que se hace, entonces se practica verdaderamente un acto justo... Cuando, sin saberlo y sin ninguna de estas condiciones se hace alguna cosa injusta, entonces no es el hombre verdaderamente injusto; es, simplemente un *desgraciado*.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Aquí Aristóteles reconoce la diferencia entre el sentir de los varios caracteres humanos generales y aquellos sentires que son tan personales (o de una cultura dada) como el humor.

<sup>16</sup> Esta tesis contradice aparentemente al contenido de la cita de la misma *Gran moral a Eudemo* que hemos hecho cerca del final del punto 3.7 (supra), cuando se dice que lo que vale no es la intención sino el acto. Se evita la contradicción cuando se distinguen estos dos planos: el de la conciencia individual, en la cual la intención es decisiva, y el ámbito del bienestar de la

Esta tesis contradice aparentemente al texto de la cita de esta misma obra que hemos hecho cerca del final del punto 3.7 (supra), cuando se dice que lo que vale no es la intención sino el acto. Se evita la contradicción cuando se distinguen los dos planos: el de la conciencia individual, en la cual la intención es decisiva, y el ámbito del bienestar de la comunidad, donde un gran mal social es tal, lo haya causado un niño poco responsable de sus actos o un adulto con un propósito malvado concebido y ejecutado con toda lucidez

Todo el libro V de la *Ética a Nicómaco* está dedicado a la *justicia*, pues, para el autor, esta es la principal de las virtudes morales, dado que concierne al núcleo de las relaciones interpersonales, que constituyen el meollo de la vida ciudadana, comunitaria. Revisemos las ideas clave referentes a ella.

¿En qué consiste lo justo y quién es justo, en forma general? - "... decimos ser *justas las cosas que causan y conservan la felicidad... en la civil comunidad* (V, 1); y "... aquél se dirá ser justo, que vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas... ". Así, "... la justicia... hace las cosas que son útiles a otro, o al que gobierna\*\*, o a la comunidad de la república.". Por el contrario, "... la sinjusticia [es] aquella costumbre que induce a los hombres a hacer agravios y a querer lo que no es justo"; y "... la desigualdad... es común de toda sinjusticia". Y tanto "... el que traspasa las leyes, como el que codicia demasiado, y también el que no guarda igualdad, se dice injusto... ". Por otro lado, "... todas las cosas legítimas serán en alguna manera justas. Porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas, y cada una dellas decimos ser cosa justa"; pero "... también manda la ley que se hagan las obras propias del hombre valeroso, como... no huir,... las... del varón templado, como... no hacer afrenta a nadie...las del varón manso, como no herir a nadie, no decirle injurias, y de la misma manera en los demás géneros de virtudes...". En resumen, "Esta manera... de justicia [**general**] es virtud perfecta..., pues... comprende todas las virtudes, y... el que la posee puede usar para con otro de virtud y no para consigo mismo solo... Por esto el mando y señorío... para el bien de otrie se encamina, y consiste ya en el bien común". Contrariamente, "... la **sinjusticia [general]** es... una suma de todo

---

comunidad, donde un gran mal social es tal, lo haya causado un niño poco responsable de sus actos o un adulto con un propósito malvado concebido y ejecutado con toda lucidez.

género de vicios”. En una palabra: “todo... en cuanto se dirige al bien de otro es justicia...” (Todo: Ibíd)<sup>17</sup>.

A un nivel más concreto y cotidiano, “... la particular sinjusticia es como parte de aquella sinjusticia general...”y “... la **justicia particular** refiérese o a alguna honra, o a intereses, o a evitar algún peligro...” (V, 2), es decir es la aplicación de los principios generales de justicia, que trata de adaptar la ley, a casos concretos de injusticia que se dan en la existencia comunitaria; por eso, “... lo injusto y la sinjusticia,... una será como la parte y otra como el todo”. Y en cada grupo humano, “... nacen las bregas y contiendas, cuando los que son iguales no tienen iguales cosas, o cuando los que no lo son las tienen y gozan” (V, 3). En general, “... el que ha recibido la buena obra tiene obligación de hacer otro tanto por el que la hizo [= reciprocidad], para que el tal comience de nuevo a hacerle otras buenas obras” (V, 5). Para precisar más, hay **dos tipos** de justicia particular: “Una... de las partes de la particular justicia y de lo justo que procede della, consiste en el repartir de las honras, o de los dineros, o de las demás cosas que a los que en una misma ciudad viven se reparten... Otra en el regir y ordenar las cosas que consisten en contrataciones” (V, 2). Así pues, Aristóteles distinguió bien la justicia **distributiva**, más propia de la gestión de un grupo humano -por ej. de la familia o de la *res pública*-, de la **contractual**, que se refiere a los intercambios entre ciudadanos y entre colectivos de todo tipo. La primera se administra en base a proporción geométrica (V, 3): “... lo justo en los repartimientos se ha de repartir conforme a la dignidad de cada uno; pero en qué consista esta dignidad, no conforman todos [además]...lo justo... consiste en proporción... a lo menos entre cuatro...: como sea la proporción de a con la de b, sea la de b con la de c...”; siendo a y b personas, pero c y d bienes a repartir. Mas, en cuanto a la justicia que rige los negocios o intercambios:

... lo justo, que consiste en los contratos, es cierta igualdad, y lo injusto desigualdad,... conforme a la proporción aritmética. Porque aquí...si... uno hizo daño y el otro lo recibió, el juez pretende tal cosa... desigual, reducirla a igualdad.

---

<sup>17</sup> Este aspecto de la responsabilidad ciudadana es más fácil de comprender si uno tiene conciencia de que la vida normal de los ciudadanos depende de la conducción de los asuntos comunes que lleva a cabo el gobernante; a quien todo miembro de la comunidad debería apoyar en los aspectos positivos de su gestión, aunque –juzgándola desde un enfoque psicológico– la personalidad del gobernante le resulte emocionalmente rechazable.

Porque cuando uno es herido y otro lo hiere...dícese ganancia en el que hiere y daño en el que lo padece... De manera que lo que corrige y emienda los contratos, es lo justo y el medio entre el perjuicio y la ganancia (V, 4).

En este ámbito de la justicia contractual, le toca al juez (*dicastes* o repartidor) "... entender lo que es justo: saber cuánta parte se ha de quitar al que tiene de más, y cuánta añadir al que tiene de menos" (Ibíd.). Para cualquier ciudadano, "no hay mucha dificultad en entender... las leyes... Pero las cosas justas... consisten... en cómo se han de hacer y distribuir..., lo cual es cosa de mayor dificultad... " (V, 9). De todos modos, es al juez a quien le toca adaptar la generalidad de la ley a las circunstancias particulares de cada caso de injusticia y, así, tratar de lograr la *equidad*, que es la acción suprema en la esfera de la administración de justicia:

... es una misma cosa lo justo y *lo bueno moderado*... que... no es lo justo legal, sino reformación dél. La causa es que la ley... habla generalmente, y de las cosas particulares no se puede... tratar perfectamente en general... pues cuando... en los negocios sucediere al revés de lo general, para que la ley esté como debe, aquella parte en que el legislador faltó y erró... ha de enmendarse... porque es imposible hacer ley de cada cosa, y así hay necesidad de particulares estatutos... (V, 10).

En el siguiente libro, el VI, se ahondará en esta idea: "... sentencia o parecer... es... un recto juicio de lo bueno moderado. Lo cual... no es otra cosa sino tener misericordia y perdonar en las particulares cosas. Y...aquel es recto juez, que juzga conforme a la verdad" (VI, 11).

Tanto en la justicia distributiva como en la contractual, "*la pena del talión*...cuando uno recibe lo mismo que hizo a otro... ni conforma con lo legítimo ni menos con lo público (... lo que a todos pertenece)... Porque si uno, administrando cargo público [por ej. un policía], hirió a uno, no por eso ha de recibir otra tal herida, y si uno hirió al que... regía la república... merece... todo grave castigo" (V, 5).

En el marco de la cosa pública, lo "... **justo civil**... es... una comunidad de vida, para que en la ciudad haya suficiencia de hombres libres y iguales... la ley hácese para el injusto"; en cuanto a los gobernantes, "no se permite que el

hombre mande, sino la razón, porque... el que rige ha de ser el guardián de lo que es justo"; y, respecto a los ciudadanos, "la civil equidad... está hecha conforme a ley, y en personas sobre quien puede hacerse ley, que son los que tienen iguales veces en el mandar y ser mandados". Pero esta equidad no se da en todos los campos de lo social, pues "... más... hay derecho sobre la mujer, que sobre los hijos o criados, porque esto es lo justo familiar... " (V, 6). En esta visión, lo justo familiar sería un capítulo especial de la justicia civil.

Y, en este terreno de la justicia existe una división: "De lo **justo** civil,... es **natural**... aquello... que donde quiera tiene la misma fuerza, y... **Justo legítimo** es lo que al principio no había diferencia de hacerlo de esta manera o de la otra, pero después de ordenado por ley ya la hay... ".Y los contenidos de lo justo legal dependen de las decisiones de cada sociedad y cultura: "Pero las cosas justas que son por aceptación y porque conviene hacerse así, son semejantes a las medidas. Porque ni las medidas del vino ni las del trigo son iguales en todas las tierras... " (V, 7).

Un axioma propio de la justicia natural es que nadie se autoagravia, es decir, se produce daño a sí mismo a plena conciencia, ni quiere sufrirlo por causa de la acción de los demás: "... agravio ninguno lo recibirá de su voluntad, porque ninguno lo ama, ni aun el disoluto, sino que obra contra su voluntad, porque ninguno quiere lo que no tiene por bueno... [así] pues,... el ser agraviado no es cosa voluntaria" (V, 9). Incluso "... el que de ira a sí mismo se mata voluntariamente...hace agravio... a la república, pero no a sí mismo, pues... ninguno hace agravio a sí mismo, porque... lo justo y lo injusto ha de suceder entre muchos... y ninguno comete adulterio con su propia mujer, ni... hurta sus propias cosas". Así pues, el suicidio no es un asunto que interesa a la justicia, pues esta es una virtud relacional, social, y no propiamente individual. Y al que se roba a sí mismo, a no ser que con ello pretenda obtener por otro lado una ganancia que sobrepase la pérdida que está simulando, le tildaríamos de loco. De todas maneras, dada la complejidad del espíritu humano, "... difiere la parte del alma que es capaz de razón de la que no lo es, con las cuales partes teniendo cuenta, parece que puede uno a sí mismo agraviarse, pues puede en ellas padecer algo contra los deseos dellas" (VI, 11). He aquí una

alusión manifiesta a la contradicción entre lo que es beneficio o daño, según se lo aprecie con la razón o con el afecto y deseo.

Por otro lado, quien toma la decisión injusta es plenamente responsable de la injusticia, y no tanto quien, por ser ejecutor de esa decisión, causa directamente el daño, o se constituye involuntariamente en beneficiario de esa acción injusta:

... hace el agravio, el que en el repartir da a uno más de lo que merece,... y no el que toma lo que es más [recibe más de lo que le corresponde sin saberlo]. Y...no hace agravio el que tiene lo injusto, sino el que tiene facultad de hacerlo de su voluntad... Asimismo... una cosa sin ánimo puede matar, y la mano y el siervo mandándose el señor, el cual no hace agravio, pero hace cosas injustas\* (V, 9)<sup>18</sup>.

#### **1.4.14 La relación culminante de la ética: la amistad como lazo de amor**

Tras haber agotado el examen de las virtudes, Aristóteles dedica nada menos que dos libros, el VIII y el IX, a analizar aquella relación interhumana positiva que multiplica el valor de la vida virtuosa: el amor y **la amistad**; dado que "... siendo los hombres amigos, no hay necesidad de la justicia; pero siendo los hombres justos, con todo eso tienen necesidad de la amistad... [pues, según Heráclito, ] de cosas diversas se hace una muy hermosa consonancia..." (VIII, 1). Mas solo los seres humanos pueden ser objeto de auténtica amistad, dado que de "... el amor de las cosas que carecen de alma no se dice bien la amistad, porque no hay en ellas amor correspondiente, ni voluntad del bien dellas...\*" (VIII, 2). Cuando nos referimos a interacciones que conciernen solo a seres humanos, no todo afecto positivo es amistad, "Porque muchos tienen *buena voluntad* a los que nunca han visto,... [en razón de que] los tienen en reputación de buenos o de útiles...". Entre amigos, "Conviene... que el uno al otro se tengan buena voluntad y se deseen todo bien, y que esto lo entienda el uno del otro" (Ibíd.); vale decir, la amistad debe ser consciente y,

---

<sup>18</sup> Aquí habría que discutir hasta qué punto es una excusa el pretexto de hacer algo injusto por causa de la obediencia debida, en el contexto de un aparato estatal que se halla en guerra o está regido por una dictadura sangrienta que eliminara a quien incumpliera órdenes de cariz antihumano, o a su familia.

como se vislumbra en las últimas afirmaciones, la buena voluntad sería el término genérico bajo cuya extensión se ordena o clasifica lógicamente y semánticamente la amistad. Y la generosidad es propia de toda relación entre amigos, pues “el ser amado es cosa de mayor valor que el ser honrado, y... la amistad más consiste en el amar que no en el ser amado, como se ve claro en las madres...” (VIII, 8)<sup>19</sup>.

En el cap. 12, el último del Libro IX, se dice que la amistad es compañía, en la cual cada uno conversa de lo que más le agrada. Pero, mientras que quienes se hallan en “... la amistad de los malos... comunican lo malo, y hacen de todo perversos,... la de los buenos es buena... porque con las buenas conversaciones crece... la virtud”. Y “... cuanto más se ejercitan y unos a... otros se corrigen, tanto mejores se hacen, porque reciben los unos de los otros las cosas que les dan contento”.

En cuanto al **origen** de la amistad, “... las cosas con que las amistades se definen, parecen haber procedido del amor que a sí mismo se tiene cada uno “; es decir, el amor a uno mismo, sería la base del amor entre amigos. Por esta razón, “... para con el amigo se ha de tratar como para consigo mismo, porque el amigo es un otro él...” (IX, 4)<sup>20</sup>.

Si se toma a la amistad como género, o concepto de mayor extensión, existen diversas **especies de amistades**: 1) las que son *por accidente*, por entablarse debido al beneficio que uno obtiene de ellas, son las basadas en el *interés* (amistades útiles, típicamente cultivadas más que nada por las personas de mucha edad) o debido al *placer* que reportan; y estas últimas son practicadas sobre todo por los adolescentes “porque éstos viven conforme a sus afectos y procuran mucho lo que les da gusto, y lo presente. Pero, como se va mudando la edad, también se van mudando los deleites,... y por esto los mancebos fácilmente toman amistades y fácilmente las dejan...” (VIII, 2); y 2) la única amistad verdadera es la llamada “perfecta”. Veamos sus diferentes características.

---

<sup>19</sup> Pero habría reciprocidad en el amor –e incluso cierta especie rústica de amistad– entre animales superiores que intercambian afectos positivos, o entre un ser humano y su mascota.

<sup>20</sup> El egoísmo legítimo tomado como paradigma de la amistad difiere de la actual idea de la *alteridad*: ver al otro como *Otro*: diferente al yo.

1) “Los que se aman... **por** alguna **utilidad**, no se aman por sí mismos..., sino en cuanto les procede algún bien y provecho de los unos a los otros. Y de la misma manera los que se aman **por** causa de **deleite**, porque no aman a los que son graciosos cortesanos en cuanto son tales..., sino en cuanto les es aplacible su conversación” (Ibíd.). En estas clases de amistad, cada uno no ama al otro por su virtud (por ej. el tener el hábito de hablar con gracia), o sea por su naturaleza o valor intrínseco, sino porque la persona a quien consideran amiga les reporta una que otra satisfacción material o sensual. Y el Estagirita, enseguida dice que son “... tales amistades de poca dura[ción] y fáciles de romper... Perdido, pues, aquello por lo cual eran amigos, también se deshace la amistad...” (VIII, 3). Y compara la intensidad relativa de estos dos grupos de amistades “... pues, más lo parece ser la que procede de cosas deleitosas, cuando... se huelgan el uno con el otro,... porque en estas resplandece la generosidad, que no en las que se fundan en utilidad, que son amistad de tenderos” (VIII, 6). Casos concretos son que “... las ligas de los pueblos... se hacen por la utilidad), y... por deleite... lo hacen los niños” (VIII, 4). Es más, “... por vía de utilidad y de deleite bien se puede aplacer a muchos, porque los que destas cosas se agradan son muchos, y estos tales servicios en poco tiempo se hacen” (VIII, 6). Sin embargo, hay una diferencia entre estas dos especies de amistad; pues “En... la amistad..., que se funda en el provecho, se hallan quejas... más... que en las otras,... porque con el que le ama y le hace bien ninguno hay que esté mal, antes, si agradecido es, procura de volverle el galardón”. Mientras que no “... se hallan muchas quejas en la amistad fundada en el deleite, porque el uno y el otro lo que deseaban alcanzan juntamente, si con su común conversación se huelgan...” (VIII, 13). La razón de esta diferencia reside en que, por lo general, la amistad útil “... se toma por el provecho, como es la que hay entre el pobre y el rico y entre el ignorante y el sabio,... entre el enamorado y la persona amada, y entre el hermoso y el feo” (VIII, 8). Además, “... los que reciben las buenas obras, siempre dicen que los otros hicieron por ellos cosas que les eran fáciles de hacer... Pero los que las hacen... dicen que han hecho... cosas muy grandes... “\*. Dados estos problemas de la amistad basada en la utilidad, cuando lo creamos conveniente, “Habemos, pues, de descoser la amistad con estos tales como con los que

tratamos y recibimos provechos en cosas determinadas.” (VIII, 13). Por último, en la amistad útil,

... el provecho del que recibe la buena obra, será la medida y regla della. Porque este era el que tenía la necesidad della..., y ha de galardonarle [a quien se la proporciona] tanto, cuanto bien halló en el tal servicio, y aun algo más, porque esto es cosa más ilustre. Pero en las **amistades fundadas en virtud**,... la elección del que hace la buena obra parece ser la medida y regla de ella, porque la potestad y señorío de la virtud... consiste en la elección (Ibíd.)<sup>21</sup>.

Justo esta amistad fundada en virtud es la vamos a analizar en forma inmediata.

2) La clase de amistad más valiosa es la que se busca por sí misma: “la **perfeta** amistad es la... de los que son semejantes en virtud, porque... se desean el bien los unos a los otros, y son buenos por sí mismos”; y son verdaderamente amigos “... aquellos... que a sus amigos les desean el bien por amor de ellos mismos... (VIII, 3). Y por estar en un mismo plano en cuanto a perfección ética, “... conviene que los que consisten en igualdad se igualen así en el amarse como en lo demás...” (VIII, 13). Aquí queda claro que quienes viven la amistad perfecta, propia de los virtuosos, sin buscarlas directamente, gozan también de las mejores cualidades propias de las amistades por accidente. Pero tales amistades son raras, pues “... tienen necesidad de tiempo y de comunicación, porque... no... pueden...darse por amigos, hasta que el uno al otro le parezca ser digno de amor y se fíe dél” (Ibíd.); por eso, “... sola la amistad de los buenos está libre de chismeras, porque ninguno fácilmente creerá lo que otro le diga de aquel que por largo tiempo lo tiene experimentado. Y más que en estos tales se halla el... jamás hacerse agravio” (VIII, 3). Adicionalmente, “no hay cosa que tanto confedere la amistad, como el vivir en compañía... y comunicarse unos con otros no es posible no siendo aplacibles ni holgándose con unas mismas cosas” (VIII, 5); de ahí que en “... conversarse... holgarse los unos con los otros... parece que consiste principalmente la amistad. [Y] No es posible, pues, que uno sea amigo de perfeta amistad de muchos...” (VIII, 6). Por último, “... es proprio oficio de

---

<sup>21</sup> Esta asimetría se halla condicionada por una emotividad egocéntrica que sobrevalora las vivencias propias y minusvalora las ajenas: ver la soberbia y los abusos del “contento de sí mismo” en Espinosa.

buenos ni errar ellos ni permitir que sus amigos den favor a cosas malas... ” (VIII, 8).

3) También hay otra especie de amistad, la que consiste “**en exceso**”, que se da “... generalmente... entre cualquiera que manda y el que le es sujeto”; porque no es la misma amistad “... la que tiene el padre con el hijo que la que el hijo con el padre, ni la que el marido con la mujer que la que la mujer con el marido, porque la virtud y oficio de cada uno éstos es diverso, y también lo son las cosas por las cuales se quieren bien los unos a los otros...” (VIII, 7). Por lo tanto, a diferencia de los otros dos tipos de lazo amistosos ya analizados, se tratan de amistades asimétricas, dado que: “No procede... lo mismo del uno para el otro que del otro para el uno, ni tampoco se requiere que proceda...”. Fuera de la relación padres-hijos, en las demás amistades asimétricas, el amor debe ser proporcional a la dignidad, de aquí que el superior debe ser el más amado; pues “... es principalmente justo, [lo] que consiste en cantidad\*, y tras desto lo que consiste en dignidad, por lo cual... si del uno al otro hay gran distancia en virtud, o en el vicio..., o en alguna otra cosa... de allí adelante ni son amigos [verdaderos], ni se precian de serlo...” (Ibíd.). En cuanto a “... la amistad de los hermanos es como la de compañeros, porque son iguales...” (VIII, 11)<sup>22</sup>.

En el marco de las amistades en exceso, sus actores “... hanse de tratar conforme a la proporción del exceso y ventaja que se hacen” (VIII, 13). Pero, según se dice en el cap. 14, “... cada uno... pretende... tener más de lo que tiene, y cuando esto acontece, rómpese la amistad... “. Por este motivo, a fin de hacer lo que es más justo, “... al superior le ha de proceder mayor parte de la honra, y al necesitado del provecho, porque el premio de la virtud y de la beneficencia es la honra, pero el socorro de la necesidad es la ganancia... así al que en su dinero recibe perjuicio, dásele la honra, y al que no es benigno en el dar dánsele dineros... ”.El principio del que deriva la justicia de este

---

<sup>22</sup> Lo “que consiste en cantidad”, por el contexto, parece referirse a la cantidad de virtud.

comportamiento asimétrico consiste en que "... la amistad no requiere lo que cada uno merece, sino que se contenta con lo que cada uno puede"\* (Ibíd.)<sup>23</sup>.

Así, la amistad en exceso prescribe, a la persona de mayor jerarquía, la solidaridad con las personas cercanas que son relativamente inferiores a él. Por ej., el hijo "... por mucho que haga nunca satisface a lo que debe, y así siempre le es deudor al padre; pero aquellos a quien se debe, poder tienen para desechar, y así lo tiene el padre... que renuncia su propio hijo... cuando este es extremadamente malo, porque... los hombres deben... no dar favor a uno perverso..." (Ibíd.)<sup>24</sup>.

En la parte final del cap. 10 del libro que nos ocupa, Aristóteles hace un paréntesis en el tema de la amistad y compara profusamente los tipos de república con las varias relaciones de **poder** que se dan **en la familia**:

... la contratación que el padre tiene con los hijos, tiene manera... de reino, porque el padre tiene cuidado de los hijos... Es... tiránico gobierno el del señor con los esclavos, porque en él no se busca ni hace sino el provecho del señor... la contratación del marido y la mujer representa la aristocracia, porque el marido... manda en las cosas que a su gobierno tocan, pero las cosas que cuadran... a la mujer, a ella las remite. Pero si el marido se requiere entremeter en todo y regirlo todo, inclínase a la oligarquía... Otras veces mandan las mujeres, por ser... herederas... ricas; de manera que no va el regimiento de la casa conforme a virtud, sino por riquezas y poder, como en las oligarquías... la contratación de los hermanos parece a la timocracia, porque... difieren en la edad, son iguales en lo demás... Pero la democracia... se muestra en las casas donde... todos viven a lo igual, y también en las que el señor es hombre de poco valor y cada uno tiene libertad de hacer lo que quisiere.

Y, en el remate del cap. 11, trata de los tipos de **amistad en varias formas de gobierno**:

...en los viciosos gobiernos de república, así como se guarda poca justicia, así también hay poca amistad, y menos en la peor... la tiranía..., porque donde no hay comunicación entre el que manda y el que es mandado, tampoco puede haber entre ellos amistad,... sino... como el artífice y el instrumento,... o como el señor y el esclavo..., porque el siervo es un instrumento animado, y el instrumento un siervo sin alma. Pues con el siervo, en cuanto es siervo, no hay amistad, sino en cuanto es hombre,... amistad se halla, pero en las democracias... mucha, porque los que son iguales, muchas cosas tienen iguales.

Aquí consta que sí puede haber amistad entre amo y esclavo; no en cuanto a este se le considera esclavo, pero sí en cuanto es un ser humano que tiene alma.

---

<sup>23</sup> Esta máxima será generalizada por Carlos Marx, cuando afirma: "... de cada quién según su capacidad, a cada quién según su necesidad" (Marx, *Crítica al Programa de Gotha*).

<sup>24</sup> Desde el punto de vista de la justicia, al *deber ser* hay que hacerle prevalecer por sobre los afectos.

La amistad **entre conciudadanos** constituye un lazo más débil que las que se dan en la familia. Por tal razón, "... más grave crimen es defraudar en el dinero al amigo, que no al ciudadano, y peor es no socorrer al hermano que al extranjero... [y] compañías... que se juntan por algún deleite, como... danzas o convites,... debajo de la **compañía civil** se comprenden." (VIII, 9). Asimismo, "... Las amistades que consisten en... ir en una misma nave... más manera de compañía tienen,... también... la... que hay entre los huéspedes"; sin embargo, **dentro de la familia**, "... los padres aman a los hijos como a... parte de su sustancia,... porque lo que procede es lo propio a aquello de donde procede,... porque los padres desde luego [= desde el comienzo] aman a sus hijos, pero los hijos a los padres,... cuando vienen a alcanzar juicio..." (VIII, 12). A continuación añade: "... los hermanos quiérense..., porque la unión que tienen con los padres les hace que entre sí sean también unos. Y por... el haberse criado juntos, y el ser casi de una edad, porque el igual se huelga con su igual... Pero... los demás parientes... se ajuntan... por ser de una misma cepa descendientes". Análogicamente, "todo lo bueno que hay en la amistad de los muy familiares lo hay también..., universalmente hablando, en la de los que son semejantes en condición... ". Por último,

... **entre el varón y la mujer** parece que consiste **naturalmente** la **amistad**, porque... es primero la casa que la ciudad, en cuanto es más necesaria, y el engendrar hijos es cosa común a todos los animales..., pero los hombres... se ajuntan... también para proveer los demás menesteres de la vida,... y así el varón como la mujer... Haciendo... cada uno... su... oficio, se valen el uno al otro, en lo que a los dos toca comúnmente. Y por esto..., en esta... amistad, parece haber utilidad juntamente con dulzura; y si... son personas de virtud,... el uno y el otro recibirán contento. Aunque el sello y nudo desta son los hijos, y por esto, los que hijos no tienen, más fácilmente se apartan, porque los hijos son bienes comunes de los dos... " (Ibíd.).

En el Libro IX, Aristóteles discute detalles importantes en las relaciones de amistad, así como las relaciones entre la amistad y el egoísmo.

Ya hemos visto que, en la amistad perfecta, o fundada en la virtud, el que sirve a otro lo ha de hacer con plena libertad: "... Hase de dar... el premio conforme a la libre voluntad de cada uno..." (IX, 1), y al que recibe el don, ha de bastarle que se le haga lo que se pueda. No obstante, "... antes se ha de pagar al que se debe que darlo a ninguno otro. Aunque... si la tal paga excede los límites de la bondad o de la necesidad, hase de reglar por estas... ". Con

todo, todos los seres humanos han de regirse por una jerarquía de prioridades, pues, "... a los padres..., como a personas... de quien tienen el ser,... es más justo que los mantengan a ellos que a sí mismos"; y, "Entre los que son de un mismo linaje,... fácil cosa es juzgar lo que se ha de hacer por cada uno, pero entre los que son de diversos hay mayor dificultad. Pero no por eso habemos de desistir dello, sino distinguirlo de la mejor manera que pudiéremos."\* (IX, 2)<sup>25</sup>.

Hay un caso en que la amistad no es recomendable: "No... conviene amar al malo\*,... pero a los que son capaces de corrección, más que en lo que toca a la hacienda, se les ha de dar favor en lo que toca a las costumbres, cuanto las costumbres son mejores que esta y más anexas a la amistad" (IX, 3). Por otro lado,

... en las amistades trabadas dende la niñez... si el uno se queda mochacho en cuanto al entendimiento, y el otro sale varón de mucha suerte, ¿cómo podrán estos tales perseverar en su amistad, pues... ni recibirán contento ni pena con unas mismas cosas, ni el uno al otro se darán contento? Y donde esto no hay, no es posible ser amigos, porque no pueden entre sí tratar conversación. Pero... a los que fueron nuestros amigos... se les ha de conceder alguna cosa,... [a no ser] cuando por algún exceso de maldad vino a romperse la amistad" (Ibíd.)<sup>26</sup>.

En la vida colectiva existen formas de afecto positivo **afines a la amistad**. La primera es la **buena voluntad**, que "... puédese tener a los que no son conocidos, y puede ser sin que se entienda\*, pero la amistad no"; además, ella "... ni tiene porfía ni apetito, pero en la afición ambas... cosas se hallan" (IX, 5). Es decir, la buena voluntad, a diferencia de la amistad, no encierra deseos relativos al ser amado, ni una especie de competencia con él por ver quién ama más. Además, ella "... es principio de la amistad, de la misma manera que de los amores lo es el deleite de la vista... ". Para precisar más, "... ningunos pueden ser amigos, si no se tienen buena voluntad, pero los que se [la] tienen... no por eso... son amigos, porque...es una amistad... tibia, la cual, si

---

<sup>25</sup> En la concepción del Estagirita, que era macedonio, se debe hacer el bien a los extraños. Pero él es muy consciente de que esta actitud es difícil de mantener, en vista de que –como diríamos hoy– suele haber afectos poco hondos hacia quienes entienden la vida de manera tremendamente ajena a la cosmovisión reinante en nuestra comunidad. Hoy se trata de hacer el bien a los *extraños morales*: a quienes son ajenos a nuestra cultura.

<sup>26</sup> He aquí una radical diferencia entre la actitud aristotélica y la cristiana, que prescribe el amor universal, incluso al pecador.

persevera y viene a confirmarse con la conversación, se convierte en amistad, pero no de... utilidad o deleite, porque en estos tales no hay buena voluntad” (Ibíd.)<sup>27</sup>.

Un segundo fenómeno similar a la amistad es la cordialidad o **concordia**: “... concordar... no es entender el uno y el otro una misma cosa,... sino... [decidirse por] lo mismo,... Porque desta manera cada uno sale con lo que desea. Parece, pues,... una amistad civil,... porque consiste en las cosas útiles... para la conservación de nuestra vida.” (IX, 6). Por ej., “... cuando los pueblos... en lo que toca a su utilidad son de un mismo parecer, y... comúnmente... lo ponen por la obra, entonces... están concordes... en las cosas que se han de hacer [de importancia] y... que pueden convenir... a todos...” (Ibíd.).

La última forma de afecto amistoso es la **beneficencia** (IX, 7): “... cada artífice... los poetas... los bienhechores,... todos... aman el ser, porque el ser de todos consiste en ejercicio, pues el vivir y el obrar es lo que conserva nuestro ser. El que hace, pues, la obra... ama la... como su propio ser..., porque lo que uno es en la facultad, la obra... que hace lo muestra realmente”. Por otro lado, “... el que recibe la buena obra, no tiene... sino la utilidad, la cual es menos suave y menos digna de amor, porque de presente es aplacible el acto, en lo porvenir la esperanza, y en lo pasado la memoria, y... el ejercicio... es lo más amable, pues al que hizo la buena obra, quédale..., porque lo bien hecho dura mucho tiempo, pero al que la recibió pásasele la utilidad”. Por último, “... todos aman más las cosas que se hacen con trabajo,... el dinero lo ama más el que lo gana que el que lo hereda, y el recibir buenas obras parece cosa de poco trabajo, pero el hacerlas cuesta mucho... por esto las madres tienen más afición a los hijos que los padres, porque les cuesta más trabajo el nacimiento dellos”.

En el cap. 9 del Libro IX se pondera el **valor de la amistad**.- El tener amigos “... parece ser el mayor bien de los exteriores. Porque si... es propio del bueno y de la virtud el hacer a otros buenas obras,... el bueno necesidad...

---

<sup>27</sup> La *buena voluntad* se puede ejercer con efectividad en muchas situaciones; y, con frecuencia, nos surge tan espontáneamente que uno la vive sin reflexionar.

terná de amigos a quien haya de hacer bien... el que está... en adversidad... de amigos que le hagan bien, y los puestos en próspera fortuna han menester... amigos a quien hagan buenas obras”. Además, Ya que “... la felicidad... consiste en el hacer, y... el ejercicio de lo bueno es... aplacible por sí mismo... y más fácilmente podemos considerar a nuestros amigos... y los hechos dellos... que los nuestros..., colígese... que el próspero... terná necesidad de amigos semejantes, pues le aplace el considerar los... buenos hechos... del bueno... amigo”. Por otra parte, debido a que “... el vivir,... en los animales consiste en la facultad del sentido, pero en los hombres en la del sentido o del entendimiento.... propriamente hablando, el vivir será sentir o entender”. Es más, que “... el vivir... será aplacible,... se echa de ver en esto: que todos apetecen el vivir, y más los buenos y bien afortunados... Y el que ve siente que ve... el que anda siente... que anda,... y así sentimos que sentimos y entendemos que entendemos,... que... es sentir que somos... Y así, el vivir es cosa de escoger,... señaladamente para los buenos...”. Adicionalmente, “Conviene... también del amigo sentir que es, lo cual consiste en... comunicarse..., porque esto... es... vivir en compañía, y no como en los ganados el pacer juntos en un pasto”.

El cap. siguiente, el 10.º, se refiere al **número de amigos** que se tienen en los diferentes tipos de amistad.- Los únicos que pueden tener copiosos amigos son los “hombres de buen trato”, aquellos “... que se ofrecen a muchos por amigos y conversan con todos...”. Pues, “Conforme... a las leyes de *amistad civil*, bien puede uno ser amigo de muchos, siendo... hombre de bien...\* Pero, conforme a las leyes de *amistad fundada en virtud*... que los hombres tienen por sí mismos,... deben tenerse los hombres por dichosos de hallar... algunos pocos...”. Las razones son que, por un lado, “... no es posible vivir en compañía de muchos y usar con todos de unos mismos cumplimientos”; por otro lado, “*conversar*... entre muchos es dificultoso, porque con dificultad puede uno alegrarse con muchos, y entristecerse o dolerse como en cosa propia, porque puede acaecer que con uno se haya de regocijar, y con otro entristecer”. En fin, el ser “*entrañablemente amigo*”, es decir, “el amar muy tiernamente y de corazón parece ser el extremo [= el sumun] de amistad, y esto ha de ser para con uno\*\*y el amar mucho para con pocos...”. También suelen

ser pocos los *amigos útiles*, dado que “... favorecer... a muchos es cosa trabajosa, ni hay hacienda que baste para ello. Cuando son... más... de los que pueden sufrir... la hacienda... y hacen estorbo para... pasar la vida bien y con contento”. Por último, “De los *amigos* que se procuran *por deleite*, también bastan pocos, como en la comida las salsas”<sup>2829</sup>.

Pero, **¿cuándo se necesitan los amigos?** (XI, 11): “En la adversidad.... es cosa más necesaria el tener amigos... útiles, pero [1] en la prosperidad es más honesta cosa.... tener amigos buenos. Porque... los afligidos... quedan aliviados cuando se duelen juntamente los amigos de su pena... Pero [b] las mujercitas y los hombres de afeminadas condiciones, huélganse con los que lloran...”\*. Por otra parte, “... conviene que a las cosas prósperas llamemos prontamente a los amigos..., pero [2] a los trabajos y adversidades recatadamente; porque lo menos que posible fuere habemos de dar a nadie parte de los males...”. Sin embargo, “... a los que están puestos en trabajos se ha de ir sin ser llamado y prontamente (porque *el oficio del amigo es hacer bien*, y particularmente al que lo ha menester...); pero en las prosperidades, para... servir en algo, hase de ir prontamente..., pero para recibir bien hase de ir perezosamente...”, es decir, sin prisa y solo de vez en cuando<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Este es el caso de fenómenos de la comunicación electrónica como *facebook* y otros, que consisten en compartir alegrías más bien extrínsecas: fotos, cumpleaños y, en general, gozos que siempre se han compartido en sociedad, antes presencialmente, y también mediante el correo.

<sup>29</sup> De aquí que la pareja de convivientes sea la asociación familiar más común que, con el tiempo, ha venido proliferando en una amplia mayoría de culturas.

<sup>30</sup> Afirmaciones de este jaez testimonian el prejuicio que muchos griegos tenían frente a la mujer en general, y a los varones parecidos a ella en ser hondamente sensibles; en oposición al varón, cuyo hábito de valentía le hace enfrentar con fuerza tanto a los peligros naturales como a los enemigos.

## **CAPÍTULO II. BENITO ESPINOSA Y SU PENSAMIENTO ÉTICO**

### **2.1 VIDA Y ANTECEDENTES<sup>31</sup>**

Baruch de Espinosa nació en Amsterdam en 1632, de judíos marranos sefardíes de Portugal –muy probablemente de una familia salida de España el siglo XVI–, que habían emigrado a los Países Bajos a inicios del s. XVII, donde reinaba la máxima tolerancia política y religiosa de toda Europa. Su padre era un prestigioso comerciante de especias. Él mismo vivió bien en base a su arte de elaborar lentes ópticos finos, una novedad tecnológica de la época, cuyo cliente más egregio fue el experto en óptica Christian Huygens, amigo suyo. Por la excelencia de su inteligencia, la sinagoga de Ámsterdam –en la que había sefarditas, pero dominaban los judíos ashkenazis, venidos del centro de Europa y mucho más tradicionalistas y rigoristas–, le formó con esmero en el Antiguo Testamento y otros escritos hebraicos ortodoxos, y esperaba con ansia que él hiciera carrera de rabino, pero su mente se encaminó por otros rumbos. Su lenguaje de familia era el portugués, con lo que manejaba muy bien el español. Por eso se defendió por escrito en idioma castellano cuando, en el año 1656, fue excomulgado de la comunidad judía, debido tanto a las críticas que hizo a la cerrada ortodoxia en ella reinante, como por la idea de un panteísmo cósmico, tan lejano de la creencia secular en un Dios personal. Su furiosa expulsión de la comunidad judía se produjo cuando, luego de morir el padre, por respeto al cual no había hecho públicas la mencionada y otras de sus originales pero escandalosas ideas, se sintió libre para expresarlas.

Por unos años había estudiado en la escuela del ex jesuita librepensador Francis van den Enden, quien, tenido por ateo y agitador político, será luego

---

<sup>31</sup>Los datos biográficos del autor los he tomado de muy diversas fuentes, entre ellas de: Copleston, Deleuze, Wikipaedia, introducciones a las obras de Espinosa, y Cartas del autor; todas ellas citadas en la bibliografía final.

ejecutado en Francia. A través suyo conoció a fondo la *lingua franca* de la academia –el latín–, así como la filosofía clásica, la Escolástica, la obra de Descartes y la física de la época. Otra fuente en la conformación de su espíritu fue su relación asidua, durante la mayor parte de su vida adulta, con cristianos liberales, inspirados por cierto panteísmo y un comunitarismo pacifista, los denominados *colegiantes*: Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries, etc, con algunos de los cuales mantuvo un vivo intercambio epistolar. Igualmente influyeron en su pensamiento Uriel da Costa y Juan de Prado, judíos heterodoxos hispano-portugueses, también perseguidos por sus ideas.

Entre los autores cuyas obras estudió se cuentan Séneca, Maquiavelo, Hobbes y Giordano Bruno. La gran misión de su vida y de la mayor parte de sus escritos fue defender ante todo la libertad humana, empezando por su propia libertad de pensamiento. Esta actitud fue sin duda alimentada por su profundo intercambio teórico y estrecha amistad con los colegiantes. Sus ideas le condenaron a un relativo aislamiento, pues, a más de los judíos, también protestantes y católicos vieron sus ideas como sumamente peligrosas.

Debido a este ambiente de amenaza contra sus ideas, publicó en vida tan solo dos libros: *Principios de la filosofía cartesiana* y *Cognita metaphysica*, a partir de 1660 en Rijnsburg, cerca de Leyden. Allí inició su *Tratado de la reforma del entendimiento*, y su obra magna, la *Ética*, que finalizó en 1665, luego de haber trasladado su residencia a Voorburg, pueblo cercano a La Haya, ciudad en la que murió de tuberculosis en febrero de 1677, con escasos 44 años de edad. La *Wikipaedia* indica que un año antes de su muerte fue visitado por Leibniz, pero que este negó luego tal encuentro<sup>32</sup>.

Su segunda obra principal, el *Tratado teológico político*, que lanzó con un pseudónimo apoyado por el gobernante holandés, amigo suyo Jan de Witt, levantó una ola de ataques, por su defensa decidida de la libertad de expresión, tan amenazada en aquel siglo por una alianza típica para toda Europa entre el poder civil y el religioso. Por este motivo, todos sus demás escritos solo los sometía a la crítica y los debatía al interior del ya aludido círculo de pensadores amigos suyos, presencialmente y sobre todo mediante

---

<sup>32</sup>Este dato se ha tomado de [http://es.wikipedia.org/wiki/Baruch\\_Spinoza](http://es.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza).

una rica colección de cartas, al fin de las cuales siempre estampaba la divisa “caute”: cuidado. Esta cautela en el manejo de ideas diferentes en una época llena de fanatismos e intolerancia ejercida por los varios grupos religiosos y políticos que aún mantenían instituciones mutuamente represivas de tipo inquisitorial, formaba parte de una necesaria actitud de prudencia de quienes habían visto rodar tantas cabezas en Europa por motivos de luchas ideológicas al servicio de los varios poderes en pugna.

El episodio vital que al parecer marcó más hondamente el espíritu de nuestro pensador fue el bárbaro asesinato del ya aludido regente holandés protector suyo, Jan De Witt, que fue obra de una turba azuzada por su enemigo Guillermo de Orange, políticamente cercano al ultracalvinismo, quien en esta ocasión se hizo con el poder mediante un golpe de estado. Solo salvó a Spinoza de una muerte segura la perspicacia del dueño de casa, que le encerró con llave cuando quería salir en defensa del regente mientras este era arrastrado en la calle por la chusma.

Una decisión relevante suya fue el rechazó de una cátedra de filosofía que le fue ofrecida en la Academia de Heidelberg, mediante una comunicación que expresa claramente sus prudentes motivos a quien le había escrito en nombre del Elector del Palatinado:

“Desconozco en qué límites debería mantenerse mi *libertad filosófica* para que yo no pareciera querer *perturbar la religión oficialmente establecida*... el cisma proviene... de pasiones diversas o del amor a la contradicción, que tergiversa el sentido de las palabras y las condena, incluso cuando no son sino expresión de un pensamiento recto. Ya lo he experimentado en mi vida solitaria de simple particular, y sería mucho más de temer si me elevara a este grado de dignidad... lo que me disuade [de aceptar el cargo]... es el amor a mi tranquilidad, que creo poder preservar, de alguna manera, absteniéndome de impartir lecciones públicas” (Ca. 48, al Dr. Louis Fabritius, 30-III-1673).

Al morir, dejó inacabado su último escrito, el *Tratado político*. Nueve meses después de su muerte, salió una edición completa de sus libros que llevaba el título de *Obra póstuma*. Y en los años siguientes varios grupos religiosos pusieron tal obra en el índice de libros prohibidos.

Para expresar en pocas palabras el espíritu fundamental que dirigió la vida y los afanes teóricos de Baruch de Espinosa, me permito citar un fragmento de la Introducción que hace Charles Appuhn a su traducción del *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>33</sup>:

... el hombre puede llegar a la libertad por la sola reflexión, con tal que sepa que nada en él ni fuera de él es ininteligible; y con esta misma condición es posible determinar dialécticamente las instituciones que convienen a la ciudad.

... Spinoza... debía escribir el Tratado teológico-político y probar, contra todas las iglesias, contra todas las sectas... que el Estado puede y debe ser enteramente laico, dejar al individuo la entera libertad de sus pensamientos filosóficos y religiosos y no permitir a ninguna autoridad religiosa imponerse por la fuerza... Ante todo, tenía que redactar la *Ética*... establecer por... vía metafísica, la única que pudo seguir, que el valor y la generosidad tienen por sí mismos un precio infinito, y que la moralidad no necesita recompensa, puesto que es idéntica al ser.

Spinoza enseñó a los hombres...de todos los tiempos, cuánto les importa tratarse unos a otros como seres razonables. Mostró... que, en un alma clara, el apetito se confunde con el amor a Dios; que la vida verdadera, así como no es una vida de placeres, tampoco es una vida de penas y de privaciones; que es expansión gozosa, comprensión y dominio de sí.

## 2.2 OBRAS E IDEAS ANTERIORES A LA ÉTICA

Como hemos mencionado implícitamente en la biografía de nuestro pensador, a lo largo de sus primeras obras aún continúa muy atado al pensamiento de Descartes. En el *Breve Tratado*, que terminó en 1660, desarrolla el análisis que este había hecho de las pasiones y, con él sigue pensando que el alma es un espíritu que, por ser básicamente independiente del cuerpo, es inmortal. También hereda de la obra cartesiana un determinismo mecanicista que incluye elementos de los atomistas griegos, pero muy mejorados con el aporte de Galileo sobre las leyes universales de la física.

El acento principal de los afanes teóricos de Espinosa residía en hacer posible la elaboración de una ciencia o conocimiento de la realidad bien establecida. Frente a esta tarea axial, era secundario el esfuerzo por hallar los medios que permitieran llevarla a cabo. Por esta razón abandonó su inicial

---

<sup>33</sup>Ibíd. tomado de [http://es.wikipedia.org/wiki/Baruch\\_Spinoza](http://es.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza).

empeño epistemológico, plasmado en la obra temprana, también de impronta cartesiana, *Tratado de la reforma del entendimiento*, que, como resultado de los nuevos intereses, quedó inconclusa para siempre. En ella dejó esbozados los grados de conocimiento que también están presentes en el *Breve Tratado*, cuyo rasgo más notorio, que es el sello principal del pensamiento espinosiano, es la importancia fundamental que atribuye a la conexión del ser humano con Dios, con la Naturaleza, mediante la alianza entre el entendimiento o razón y los afectos positivos, sobre todo el principal de todos ellos: el amor.

De hecho esta alianza será el gozne en torno al cual gire la *Ética* y la que salva el enorme problema en que se mete Espinosa al defender, en esta su obra magna, el estricto paralelismo cuerpo-alma. Descartes, al postular que ambos eran dos substancias diferentes que se añadían a la originaria, Dios, salva la libertad del alma, aunque con una serie de artificios que son dura y atinadamente criticados por nuestro pensador en los párrafos 3.º y 4.º del Prefacio con se inicia la Parte V de la *Ética*. Pero Espinosa, por su paralelismo total deja al alma tan totalmente sometida a las leyes del universo como el cuerpo. Este determinismo anula toda posibilidad de libertad o libre albedrío real. El único camino que le queda al sabio, al ser humano que es el modelo ético es la solución véterotestamentaria que consta en la figura de Job.

## 2.3 ANOTACIONES PREVIAS

La *Ethica ordine geometrico demonstrata* incluye dos redacciones paralelas combinadas. 1) Una de ellas, la más conspicua, adopta el cariz teórico de la primera modernidad. Así, haciendo honor al nombre de la obra, paga tributo al estilo filosófico-científico de la época, la demostración canónica rigurosa y lógicamente articulada de temas altamente especulativos, que incluye: definición de conceptos clave, axiomas, proposiciones y corolarios. 2) La segunda redacción, al romper el orden de la lógica estándar, va hilvanando un discurso interrumpido y espontáneo, dispuesto en la forma de comentarios que defienden posturas prácticas y heterodoxas en defensa de la libertad – mezcladas con ataques a tesis tradicionales–, los cuales frecuentemente

corrigen y adaptan, a la vida y cultura reales, alguna idea de aquel primer discurso; tal como hacen los grandes físicos teóricos cuando añaden condiciones reales que van complicando el modelo teórico general que postulan. Se trata de los *escolios*, que, a más de ser propios del talante del artesano que pule sus lentes para darles un acabado perfecto, probablemente eran la táctica de Espinosa para intentar ocultar aquellas de sus tesis más heterodoxas que previsiblemente pudieran ser objeto de ataque por defensores de posturas teóricas asociadas a los poderes establecidos, pocas décadas después de la condena de Galileo, y de la tortura y ejecución de pensadores tildados de herejes enemigos del sistema. Se trataría de una 2ª Ética subterránea que suele dilucidar hondos puntos nodales de la complejidad de lo humano, sobre todo pertenecientes al mundo inconsciente de las emociones (G. Deleuze, *Filosofía práctica*, último párr. de la parte 2).

### 2.3.1

**Abreviaturas** utilizadas en esta tesis:

Definición	<b>Def.</b>
Demostración	<b>Dem.</b>
Corolario	<b>Cor.</b>
Escolio (o Nota)	<b>Esc.</b>

**Obras de Espinosa analizadas y sus SIGLAS para esta tesis (seguidas de la numeración estándar, excepto para la *Ética*):**

<i>Breve Tratado</i> (1660)	<b>BT</b>
<i>Tratado de la Reforma del Entendimiento</i> (1661)	<b>TRE</b>
<i>Tratado Teológico Político</i> (1665)	<b>TTP</b>
<i>Ethica Ordine Geometrico Demonstrata</i> (1670)	<b>(sin sigla)</b>
<i>Tratado Político</i> (1677) (inacabada, pues le llegó la muerte)	<b>TP</b>
<i>Cartas de/a Espinosa</i>	<b>Ca (+ n.º de párrafo)</b>

## 2.4 MARCO ONTO-ANTROPO-LÓGICO DE LA ÉTICA (PARTE I)

### 2.4.1 El árbol espinosiano del ser y sus tres niveles

La Parte I de la Ética de Espinosa está dedicada a sentar el marco ontológico en que se desenvuelve la vida humana y, por consiguiente, el comportamiento correcto o incorrecto. Se trata de una ontología regida por la divinidad, por Dios. De hecho, el pensamiento entero del autor se encuadra en la línea del panteísmo.

No hay sino una sola sustancia y ella es la totalidad de la Naturaleza, es DIOS, causa de sí mismo (*causa sui*) y de todos sus modos de manifestarse. La sustancia es eterna en el tiempo, espacialmente infinita y su apelativo nuclear es la fórmula latina *NATURA NATURANS*, es decir, la naturaleza originaria y originadora que se expresa literalmente en todas las formas posibles: ya que Dios es pura potencia en acto, toda posibilidad ontológica –es decir, todo lo que no sea un absurdo– tiene que darse necesariamente en algún lugar o momento y de una manera determinada: el sistema espinosiano sigue un determinismo absoluto. Esa variedad infinita de manifestaciones del ser constituye el universo de los *modos* causados por la divinidad: la *natura naturata*<sup>34</sup>, manifestaciones o maneras que tiene la única sustancia de presentarse (I: 29).

En la esfera del *ser en sí*, no hay trascendencia, pues toda *causalidad*, que en realidad no es sino expansión o manifestación de Dios, es *inmanente*. Él “puede realizar todo tan perfectamente como está comprendido en su idea. Y... todas las cosas no pueden ser producidas por él más perfectamente. [...]”

---

<sup>34</sup>La distinción *natura naturans* – *natura naturata* ya había sido usada por Giordano Bruno (F. Copleston. [Ibíd, p. 159] *Historia de la Filosofía*, Spinoza. Vol. 4. Ed. Ariel. 2004, p. 159) y, antes, por Ockam, Eckhart. etc. En su origen, se remontaría a los comentarios que Averroes hace a Aristóteles en latín. En este punto inicial de nuestro análisis de la ontología espinosiana, que a pesar de su elaborado aparato teórico consiste en un inmanentismo naturalista, vamos a echar una ligera ojeada a una muestra de la compleja nomenclatura filosófica que maneja nuestro autor, un universo teórico que, por sobrepasar el alcance de nuestro trabajo, no podremos analizar en detalle.

concluimos que Dios no ha podido dejar de hacer aquello que ha hecho..., porque... sería una imperfección el poder omitir lo que hace” (BT. I: 4, 2): esta fue sin duda un aporte fundamental a la tesis del mejor de los mundos posibles que defiende Leibniz, quien, siendo poco más de una década menor que Espinosa, estuvo muy interesado en sus ideas, e incluso fue a visitarle para conversar con él.

Por otro lado, en vista de “que parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solo entes de razón,... en la naturaleza no existen ni todo ni partes” (BT. I: 2, 19.1) sino una *totalidad orgánica* internamente solidaria e inseparable. “el todo es... un ente de razón y no se diferencia del universal sino en que este universal está hecho de varios indivisibles no unidos [una clase de individuos disjuntos], mientras que el todo lo está de varios indivisibles unidos [pensados con y en sus interrelaciones mutuas]. Y también en esto: que el universal solo incluye partes del mismo género, mientras que el todo las incluye del mismo y de distinto género” (BT: 2.º diálogo: 9, al final de la Parte II). De aquí se vislumbra que la noción «todo» es ontológica y concreta, mientras que «universal» es una categoría más lógica y abstracta.].

En el plano de la *Natura naturans*, el núcleo de lo divino, de esa sustancia única que es la potencia infinita y eterna de Dios, se expresa o despliega en una infinita variedad de ATRIBUTOS que conforman su esencia: “atributo de una sustancia es lo que el entendimiento percibe como un constitutivo de su esencia (*quiddidad*)” (Ét. I: Def. IV). Tratemos ahora de desglosar lo que abarca la *NATURA NATURATA*, el único ámbito del todo al que los seres humanos tenemos acceso, sobre todo a nivel cognoscitivo.

De cada atributo de Dios se sigue necesaria y directamente un MODO INFINITO INMEDIATO de la divinidad que expresa, cualitativa o formalmente, una parte de dicha esencia y que consta de las relaciones y leyes de composición propias del rasgo infinito de la realidad que representa el atributo que sea. Los *modos infinitos inmediatos* conforman el *género 1.º* del ÁRBOL ESPINOSIANO DEL SER. Entre los modos producidos en forma inmediata por Dios están, en cuanto al atributo «extensión», *el Movimiento y el Reposo* –las leyes físicas universales de la mecánica– y en cuanto al atributo

«pensamiento», el *Entendimiento Absolutamente Infinito* (*intellectus absolute infinitus*. Ca. 64, a Schuller: 5, 29-jul-1675).<sup>35</sup>

Hay que precisar que el Entendimiento Absolutamente Infinito, lejos de ser la facultad intelectual de un Dios autoconsciente, consiste en el orden y conexión universal e impersonal de las esencias racionales o ideas-en-Dios (la racionalidad de la realidad), que se corresponde exactamente con el orden y conexión de las cosas (el de las causas); y este paralelismo hecho-idea es el fundamento ontológico de la verdad: “todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza [esencia, *forma* o potencia] de Dios, se sigue en él objetivamente [en la correspondencia *objetiva* sujeto pensante – objeto conocido], a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión” (II: 7, Cor.).

En el nivel inmediatamente inferior de la cadena ontológica se halla el 2.º género del árbol *del ser*, consistente en los MODOS INFINITOS MEDIATOS, es decir, las cosas que se producen por una modificación infinita de Dios que, en el marco del atributo «extensión», se trata de la faz del universo entero (*facies totius univers*), que es el sistema fáctico de la realidad extensa en un momento dado de su existencia, conformado por la totalidad de cuerpos extensos, cuyo comportamiento obedece a las leyes del movimiento y el reposo. Vista desde la perspectiva de la eternidad, la faz del universo permanece siempre igual a sí misma, a pesar de cambiar de infinitas maneras en cada instante de la duración.<sup>36</sup> Y “... toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (II: Esc. del Lema 7, antes de P14).

Espinosa nunca habló del *modo infinito mediato del pensamiento* que, según la interpretación de Vidal Peña, traductor al castellano de la *Ética* (nota 18 de la Parte I), correspondería a la totalidad fáctica del pensamiento *intellectus infinitus actu* el cual, en cuanto atañe al ser humano, sería la *civitas*,

---

<sup>35</sup>Estamos utilizando la versión en idioma francés de las cartas de Espinosa y todas las citas tomadas de esa fuente que constan en esta tesis han sido traducidas al castellano por su autor, Emilio Cerezo.

<sup>36</sup>Hasta aquí, el contenido de este párrafo ha sido tomado del párrafo penúltimo (5.º) de la carta LXIV: en que Spinoza responde las cuestiones planteadas por Schuller sobre los modos del ser.

el Estado: el lugar actual del pensamiento racional y a la vez pasional, que funciona en términos análogos a la noción hegeliana de «Espíritu objetivo». Y, para apuntalar esta lectura, alude a diversas partes del Tratado Teológico Político y a otras del Tratado Político espinosiano, tal como: “... la ciudad, fundada en la razón y dirigida por ella, es la más poderosa y depende en mayor grado de sí misma. El derecho de la ciudad está definido por la potencia de la multitud manejada de algún modo por el mismo pensamiento, unión de almas que no se podría concebir... si la ciudad no tendiera fundamentalmente al objetivo que la sana razón enseña a todos los hombres que les conviene alcanzar” (TP: III, 7). Otra interpretación que parece más plausible<sup>37</sup> podría hacerse tomando como base el texto de la antepenúltima proposición de la Ética: “nuestra alma, en cuanto conoce, es un modo eterno del pensar que está determinado por otro modo eterno del pensar, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el *entendimiento infinito y eterno de Dios*” (*infinitus intellectus Dei*. V: 40, Esc. El subrayado es nuestro). Según esta afirmación, la transmisión de conocimientos verdaderos de los seres humanos, es decir la conexión de las ideas claras y distintas, va formando la comunidad eterna de las mentes: una especie de individuo de nivel superior en cuanto al atributo «pensamiento», emparentada con el «espíritu objetivo» de Hegel.

La relación entre los géneros o niveles modales 1.º y 2.º del ser queda expresada en la proposición: “Todo modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto [en forma inmediata], o bien a partir de algún atributo [mediatamente] afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita” (I: 23).

A la vez, dada su absoluta potencia divina de realización, cada atributo divino se expresa en un abanico multiforme que son los MODOS FINITOS (I: 25: Cor. del Esc), los cuales van siendo *generados* –solo en cuanto a su existencia–, pero no creados de la nada, pues su esencia existe desde y para siempre en la *idea eterna de Dios* (BT. I: 2, 5 nota): se trata de las

---

<sup>37</sup>Véase Copleston, Historia de la Filosofía, “Spinoza”. Vol. 4. Ed. Ariel. 2004, p. 167).

manifestaciones de la divinidad que, debido a una *cadena causal necesaria*, van surgiendo y desapareciendo en series temporales de duraciones variadísimas. Y este es justamente el *género* o nivel modal 3.º del árbol *del ser*.<sup>38</sup>

Los parámetros en que se desarrolla la *duración* de cada uno de la multitud infinita de los modos finitos, no son tanto cuantitativos cuanto cualitativos: la duración transcurre de acuerdo a las leyes universales y eternas de la naturaleza o *leyes divinas*; y para cada atributo hay un conjunto de tales leyes, que rigen inexorablemente el comportamiento del conjunto total de modos en que él se manifiesta: lo que ya hemos denominado uno de los *modos infinitos inmediatos* de Dios.

Además, frente a las divisiones y nomenclaturas jerárquicas que habían dominado el grueso del pensamiento filosófico occidental anterior y en una especie de democracia ontológica, reina la *univocidad* de los atributos y esencias a lo largo de toda la escala del ser: los modos finitos exhiben las cualidades divinas en la misma forma y sentido con que se dan en Dios, puesto que todos los modos son manifestaciones suyas. Esta *visión inmanentista* es muy ajena, tanto a la concepción *emanatista equívoca* del neoplatonismo como a la *visión analógica proporcional* de Aristóteles y de la Escolástica, según las cuales un Dios *trascendente* posee las cualidades de las criaturas pero en una forma superior o eminente, vale decir, elevándolas al infinito. Tampoco hay ninguna superioridad o privilegio de la substancia con respecto a los atributos, ni de un atributo sobre otro. Espinosa denuncia reiteradamente que estas

---

<sup>38</sup>A diferencia de lo planteado en las tesis aristotélicas y escolásticas, *todos* los seres finitos *son necesarios*. Desde la *perspectiva divina* no existe la contingencia. Espinosa afirma: "Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera ni en ningún otro orden que como lo han sido" (I. P33). Y añade en el Esc. 1 que sigue: "una cosa se llama «contingente» solo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa -digo- nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible". En todo caso, esto es así desde la perspectiva finita.

posturas rivales a la suya constituyen sesgos antropológicos, y a veces antropomórficos, que proyectan en la divinidad propiedades humanas<sup>39</sup>.

Fuera de todas las *leyes* regionales propias del atributo que sea, hay una que es *transversal a todos los atributos* y que, por consiguiente, atraviesa todas sus respectivas directrices: la ley universal del desarrollo de la potencia, o norma universal del comportamiento de la realidad: el *conatus* que, en el mundo espinosiano, pudiera también llamarse ley de la Providencia (BT. I: 5, 1). Según este precepto general que rige toda actuación y toda relación, cada modo finito existente del ser tiene inscrito en su realidad el mandato de esforzarse por mantener su potencia, su esencia activa, su relación constitutiva interior y, en forma más clara y explícita para ciertos modos del ser tales como los seres vivos, de desarrollarla al máximo.<sup>40</sup>

Por otro lado, entre los *atributos* hay uno que también posee la propiedad de ser *transversal a todos los demás*: el pensamiento. Todos los modos del ser tendrían, fuera de las características del atributo al que genéricamente están adscritos, conocimiento o ideas, pero solo sobre ese atributo al que el pensamiento va unido y refleja; pues “Las cosas que no tienen nada en común entre sí, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una no implica el de la otra” (I: Axioma V)<sup>41</sup>. En consecuencia, entre el atributo del

---

<sup>39</sup>Para ampliar este tema, véase las entradas Atributo, Eminencia, Entendimiento y Propios en el “Índice de los principales conceptos de la Ética de Spinoza” en G. Deleuze, *Filosofía práctica*. Adicionalmente, en la carta LVI: en que nuestro filósofo responde a una comunicación de Hugo Boxel, hay un pasaje en el cual devela esa perspectiva relativa –que se convierte en falsa si, lejos de reconocerla como relativa, se la absolutiza–, la cual supone ver a Dios (a la Naturaleza) no desde el punto de vista global y por lo tanto real, sino desde una óptica parcial y unilateral sostenida por algún individuo perteneciente a un género de los modos finitos, y que, sin duda, constituye el ángulo de visión desde el que casi siempre se construyen los discursos humanos: “creo que el triángulo, si estuviera dotado de lenguaje diría... que Dios es eminentemente triangular, y el círculo que la naturaleza de Dios es eminentemente circular. Así mismo, no importa qué otro ser afirmase sus propios atributos, se declararía semejante a Dios y toda otra manera de ser le parecería horrible” (Ca. 56, sept. 1674, final del párr. 4).

<sup>40</sup>Es tan central esta idea original del *conatus*, que en la *Ética* hay más de 140 ocurrencias de las palabras «esfuerzo» o «esforzarse». En el lenguaje común solemos aludir a una parte de su significado cuando hablamos del «instinto de conservación» animal. Otros planos del *conatus* que son productos más complejos de una evolución vital posterior son: los apetitos asociados al afecto y aquellos que nacen de la razón.

<sup>41</sup>En la carta LXIII de Schuller a Spinoza, aquél afirma textualmente –sin que la carta de respuesta (LXIV) de Spinoza lo contradiga, como siempre hace enfáticamente frente a ideas falsas que se le imputan: “de vuestras demostraciones resulta que todo ser se compone solo de dos atributos, a saber, un cierto atributo de Dios y la idea de este atributo” (es decir, el pensamiento sobre este). Esta propiedad pudiera entenderse de manera analógica a la tesis en

mundo al que pertenece el género humano, la extensión, y cualquiera otro de los infinitos atributos de Dios no habría prácticamente relación alguna y, así, se trataría de esferas separadas que serían cognoscitivamente inconmensurables: los humanos no podríamos conocer ni hablar de ellas.

## 2.4.2 El ser (o *modo*) humano

En vista de que a cada modo finito del ser solo le es dado desenvolverse de acuerdo al atributo o aspecto esencial de la divinidad al que pertenece y que solo puede conocer esa dimensión del ser, vamos a ejemplificar todo este esquema ontológico tomando en consideración únicamente aquellos atributos que son connaturales al ser humano, en otros términos, los que conforman los parámetros del ser dentro de los cuales se mueve la humanidad. Se trata de los únicos que están al alcance de la comprensión humana desde ese mundo paralelo a todo atributo que se llama «pensamiento»: la extensión y el pensamiento, que al flexionarse se refiere a sí mismo.

La *humanidad* lleva su existencia de acuerdo a dos atributos: la extensión y, como ya indicamos, el pensamiento que va asociado a ella. Estos serían los dos *modos infinitos inmediatos* a través de los cuales vivimos en Dios, en cuyo ámbito somos modos suyos. De acuerdo al panorama ontológico antes señalado del *sistema modal del ser* espinosiano, el 3.º y último *género del ser*, conformado por *los modos finitos*, es el que corresponde a la experiencia humana habitual. Tales modos, en el atributo «extensión» son los cuerpos tridimensionales y, en el atributo «pensamiento», la enorme variedad de ideas vividas que constituyen el alma humana<sup>42</sup>: adecuadas e inadecuadas, afectos

---

que Teilhard de Chardin postula la posesión de cierto grado de conciencia en todos los seres vivos, inclusive ya en el mismo virus; solo que en Espinosa se extiende a todos los modos de la realidad. Este postulado de la transversalidad del pensamiento es un indicador inequívoco del privilegio supremo que en la filosofía espinosiana detenta esa correspondencia refleja respecto a cualquier realidad que tiene –o más bien en principio puede tener– el pensamiento, el conocimiento.

<sup>42</sup>Hoy pudiéramos discutir la conveniencia de ampliar el alcance del término «pensamiento» a los contenidos de conciencia de muchos de los animales, en especial de los mamíferos: percepciones, emociones o afectos... y esta idea sería coherente con una visión de conjunto propia de la concepción espinosiana del mundo.

como el amor, el odio o los deseos, imaginaciones, recuerdos... Ambos se comportarán siguiendo las leyes prescritas en el *modo infinito inmediato* del atributo correspondiente.

Analicemos ahora más a fondo ese *modo* o modificación de Dios que es el ser *humano*, al que está dedicada la mayor parte de la *Ética* de Espinosa. Hemos visto más arriba que el modo humano está esencialmente conectado con dos atributos, la extensión y el pensamiento, entre los cuales hay una correspondencia estricta. Esta se realiza día a día entre su *cuerpo extenso* y la *idea de este*, que es esa parte del Entendimiento infinito de Dios llamada «alma»<sup>43</sup> (*mens*: II: 11, Cor.). Tal *paralelismo* entre ambos aspectos de lo humano tiene dos consecuencias de primerísima importancia: el alma muere con el cuerpo (V: 34 y su Esc.) y “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (II: 7), que es el principio axial de toda la epistemología y la teoría de la verdad espinosiana.

Pero todo cuerpo extenso se identifica y distingue de los demás por una red dinámica de cuerpos de menor extensión constituidos, a su vez, por una la relación interna entre reposo y movimiento más o menos rápido (II: 13, axioma II y su lema) que lo conforma, según las leyes universales de la mecánica<sup>44</sup>. Además, hacia afuera, en la dinámica del universo de la extensión, todo cuerpo se halla en una continua interrelación mutua con otros, lo que Espinosa llama *occursus* (encuentro). Cada uno de los cuerpos –o modos finitos de la extensión– que participan en un encuentro experimenta *afecciones* o modificaciones de su esencia. Mas, dado que la esencia espinosiana de un modo del ser no es algo conceptual o abstracto sino su dinamismo concreto, es decir, su potencia o fuerza existencial (*vis existendi*), los resultados de las incesantes relaciones de un cuerpo con otros inevitablemente constituyen en él

---

<sup>43</sup>Habría al menos dos razones por las que Espinosa utiliza la palabra *mens*, y no el vocablo latino más usual: *ánima*. Como para él cuerpo y alma forman un único modo del ser y el alma no es inmortal ni tiene una existencia especial y separada del cuerpo, la que tradicionalmente se afirma de los espíritus, resulta mejor para él no emplear el vocablo *ánima*, debido a que la literatura filosófica, hasta Descartes inclusive, va asociado a todo ese acervo semántico espiritual, apartado del material. Por otro lado, el concepto *mens* es más cercano al cuerpo y a su funcionamiento, sin convertirse por ello en un ser nocional regido por la extensión.

<sup>44</sup>Ver supra el *modo infinito inmediato* de la extensión y el cariz organicista estructural, es decir sistémico, que es connatural a la visión espinosiana de la realidad.

un aumento o una baja de su potencia. Por esa razón, la *duración* en el tiempo de un modo dado consiste en un flujo constante de variaciones de su potencia existencial.

En vista de que el alma humana es la idea viva del cuerpo, esta se halla en constante cambio, de acuerdo a cómo va reproduciendo en su dimensión de pensamiento las sucesivas afecciones que sufre el cuerpo, y la idea de una modificación del propio cuerpo es, a la vez, una idea del cuerpo externo que la ha causado. De aquí que "... el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros" (II: 16, Cor. 1), y asimismo que "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (Ibíd, Cor. 2).

Pero la idea que es el alma es autorreflexiva, es la idea de sí misma: "... la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa, concebida bajo... [el] atributo... del Pensamiento... pues,... la idea del alma -esto es, la idea de la idea... es... la forma de la idea, en cuanto esta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto..., en cuanto alguien sabe algo, sabe sin más que lo sabe, y sabe a la vez que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito"<sup>45</sup> (II: 21, Esc.). Pero la *autoconciencia* humana es *implícita*, pues se da en la asociación inseparable del pensamiento con su contraparte corporal-extensiva: "El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (II: 23). Y en otra obra Espinosa dice que nuestro cuerpo está "constantemente sometido al cambio... surgido de otros cuerpos que actúan sobre nosotros, [el cual] no puede existir sin que el alma, que cambia continuamente con él, lo perciba. Y este cambio es propiamente lo que... llamamos *sensación*" (BT. II: Prefacio, Nota del n.º 5, puntos 12 y 13).<sup>46</sup>

En general, una idea puede corresponder a una experiencia actual, pero también el alma la siente vívidamente, en esa especie de eco de sus

---

<sup>45</sup>Esta es la base onto-antropológica de la apertura que caracteriza al conocimiento y al lenguaje: la posibilidad de inagotables niveles de metalenguaje.

<sup>46</sup>No puede concebirse un lenguaje simbólico complejo, como es el humano, sin la autoconciencia reflexiva que constantemente lo produce –en la creación de ideas sobre las afecciones internas y externas–, y lo reproduce –sobre todo en el recuerdo del pasado o en proyecto de futuro–.

afecciones corporales pasadas que es la *memoria*: las veces que nuestro cuerpo sigue siendo afectado tiempo después de que el cuerpo exterior terminó de influir en él en forma directa. Y esa modificación posterior que constituye el recuerdo es, tal como las ideas actuales, “cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano.” (II: 18, Esc.).

### **2.4.3 Dinámica de la potencia-libertad humana en el alma versus percepción de las causas**

El núcleo de las relaciones que se dan en el ámbito del pensamiento está en que, cuando en uno de nuestros encuentros con otros seres, o en nuestra experiencia interna (sea actual o ese eco del pasado que el recuerdo), el cuerpo aumenta su potencia de acción, el pensamiento paralelo del alma que capta esa vivencia corporal se ve, a su vez, afectado por una pasión de *alegría* (III: 11, *laetitia*: un *afecto alegre*). Y si el cuerpo experimenta lo contrario, la pasión anímica será de *tristeza* (Ibíd, *tristitia*: un *afecto triste*): “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese... cuerpo, y... las ideas de estas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión” (III: Def. 3). El sentido de esta aseveración se aclara en gran manera si añadimos las dos definiciones que en el texto de la *Ética* preceden a esta:

I.- Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Llamo *inadecuada* o *parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

II.- Digo que *obramos*, cuando, en nosotros o fuera de nosotros, ocurre algo de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera..., que puede *entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola*. Y... digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que *no somos sino causa parcial*. (Las cursivas son nuestras)

Es importante esclarecer con detalle cuál es el contexto teórico donde se enmarcan estas afirmaciones, pues ellas configuran buena parte del meollo conceptual de la *Ética* de Espinosa. La mayor parte de sus obras tiene como finalidad explícita la fundamentación teórica y la defensa acérrima de la libertad humana, y el escenario en que esta se desarrolla presenta dos actores principales que dominan la temática de las partes III: IV y V de la *Ética*: la razón, y el afecto.<sup>47</sup>

El contexto en el que nuestro filósofo concibe su ética se fundamenta en que en el alma humana hay básicamente dos grandes tipos de pensamiento: afectos e ideas. Acabamos de ver que los afectos son experiencias que forman parte sobre todo de la esfera del pensamiento y que resultan ser repercusiones de las afecciones del cuerpo. Son espontáneas y, en principio, no tenemos control sobre ellas, no las podemos planificar; por ej., nadie es capaz de ejecutar el propósito: “después de una hora voy a odiar a Pedro”. Los grandes pensadores humanistas de todos los tiempos y latitudes han constatado que los seres humanos somos hondamente afectivos; es más, tal como defiende Espinosa, que en su gran mayoría viven dominados por sus afectos.

Por estos motivos, la *Ética* espinosiana dispone este tema como uno de los ejes principales de su discurso. La Parte III lleva por título “Del origen y naturaleza de los afectos”, y termina con una exhaustiva definición de cada uno de ellos; y la Parte IV se titula: “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”. En suma, la connotación inequívoca que encierra el conjunto de títulos que Espinosa puso a las partes de su *Ética* es que, en la dinámica nodal de la esfera del comportamiento humano, el actor que debe predominar es la razón, pero aquél que en forma natural (inicial) domina es el afecto. Y, por desgracia, pocos son los humanos que habitualmente pueden abandonar esta actitud vital. La obra fundamental de una vida ética correcta reside justamente

---

<sup>47</sup>Como dato curioso, la importancia absoluta de estos dos temas en la *Ética* espinosiana se nota en el hecho de que la palabra «razón», en el sentido de aquella parte que debe guiar el dinamismo del alma humana, aparece 157 veces, la mayoría de ellas (127) en la parte IV: mientras que el término «afecto» consta en ella unas 480 veces (el triple de ocurrencias y, por tanto, indica que, de hecho, el afecto le preocupa al autor de manera más viva)]. Un signo claro de cuál es el principal empeño de la filosofía espinosiana se halla en el título de la Parte V y última de la *Ética*, que corona su filosófica, y que reza: “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”.

en el esfuerzo que presta el sentido más digno a la existencia humana: lograr que la razón tome el control del alma, de la mente, y que sepa combinar su potencia de autoconciencia ordenadora y planificadora con la potencia espontánea y de los afectos, a la que necesariamente estamos sometidos, de modo que la resultante final sea que la potencia humana se maximice. Y precisamente esta es la meta de la ética.

#### **2.4.4 La composición de potencias**

Aquí merece la pena recordar que la concepción espinosiana obedece al espíritu renacentista, época en que se toma, respecto al poder de los afectos, una conciencia mucho más clara y precisa que la reinante en la filosofía clásica greco-romana, tal como lo demuestran tanto la concepción política de Nicolás Maquiavelo como la antropológica que se expresa en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Adicionalmente, otro núcleo de ese *Zeitgeist* renacentista consiste en subrayar como nunca antes la relatividad de las cosas del mundo, y ello con un énfasis especial en el terreno de las ciencias naturales, tal como lo testimonia la visión de la nueva física moderna relativista iniciada por Galileo Galilei, de la cual será tributaria, tres siglos después, la teoría de la relatividad de Albert Einstein.

Espinosa enfrenta con éxito la tarea de *combinar*, en su sistema ético-ontológico, un *determinismo absoluto* de todos los procesos del universo, desde el punto de vista general del ser –el de *natura naturans* y en dependencia de la cadena infinita e inexorable de causas regidas por algún atributo, o modo infinito inmediato de Dios– y la *relatividad de intereses* que es propia de la potencia de cada uno de los modos del ser –los puntos de vista individuales de la *natura naturata*–, al nivel que sea. Tiene claro que todos los seres, en cuanto modos de esa única sustancia divina que es la Naturaleza, tienen el mismo derecho a desarrollar su potencia y que cada cuerpo extenso está constituido por otros que combinan sus respectivas potencias para formar una potencia mayor y más compleja. Esta *com-posición de potencias* causa la esencia o relación característica de movimiento y reposo que identifica y

diferencia al cuerpo resultante de todos los demás, así como la correspondiente relación característica de su alma: la configuración con que se estructuran sus pensamientos. Y, tal como vimos, las configuraciones corporal y anímica suelen cambiar día a día de acuerdo a los encuentros que aumentan, disminuyen o, más infrecuentemente, dejan igual la potencia. Además, en la dirección de una mayor extensión, todo cuerpo puede combinar su potencia o relación característica con la de otros que sean al menos parcialmente compatibles con él, de lo que resulta en cada caso cierto cuerpo de mayor potencia y que tenderá a mantener o, en lo posible, a acrecentar esa potencia, comportándose según la ley universal del *conatus*.

Desde la atalaya de esta cosmovisión espinosiana, no solo son cuerpos de mayor potencia colectivos una familia, una empresa, una nación o cualquier otra institución humana supra individual, sino también asociaciones muy provisionales y de corta duración, como un equipo de fútbol que en determinado partido funciona como un todo, o un grupo de jugadores de póker que, por ej., están concentrados en su juego, y se molestarán y reaccionarán corporativamente si algo o alguien se lo interrumpe.

Bajo el punto de vista general de Dios, “en la Naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte... por la que aquella puede ser destruida (IV: Axioma). Por ello, “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia [su *conatus*] es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (IV: 3). Consecuentemente, en el ámbito absoluto o total de la Naturaleza globalmente considerada no hay distinción entre *bien* y *mal*, pues todos los procesos y resultados de la acción de Dios y de sus modos (las cadenas de causas) nacen de su potencia y la explican, la manifiestan de infinitas maneras: desde este enfoque todo es bueno, todo es perfección, desarrollo de la potencia del ser.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup>A este nivel general de la realidad, de Dios, un tigre o un grupo de virus tienen derecho a destruir a un ser humano por obra de sus respectivas potencialidades y ese derecho deriva de su mayor potencia relativa que la del cuerpo al que están destruyendo; por la misma razón un individuo o colectivo humano tienen el derecho de recurrir a todos los medios posibles para defenderse de otros modos finitos que amenacen su potencia existente, sean estos humanos o no. Esta visión precede a la que, ya en el siglo XIX, desarrollarán Charles Darwin (frente a los seres no humanos) y Karl Marx (en el marco de las relaciones entre grupos humanos).

## 2.4.5 Valor de los conceptos en las dos esferas del ser: absoluta-necesaria (divina) y contingente (humana)

Ahora bien, al cruzar esta óptica general centrada en Dios con la perspectiva particular que preside la dinámica de la mente humana, obtenemos el enfoque desde el cual Espinosa dilucida la mayor parte de su *Ética* (Partes II a V), en el que constantemente transita de esa esfera general y absoluta del ser a esta otra, que no es sino relativa, pero que expresa los intereses específicamente humanos:

La belleza... no es tanto una cualidad del objeto considerado como un efecto que se produce en quien la considera... si la complexión de nuestro cuerpo fuera distinta, las cosas que nos parecen bellas nos parecerían horribosas... La mano más bella, vista al microscopio parecerá horrible. Ciertos objetos que vistos de lejos son hermosos, son horribos cuando se les ve de cerca, de suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en su relación con Dios no son ni bellas ni feas" (Ca. 54, a Hugo Boxel, sept. de 1674, párr. 4)

... la *perfección* y la *imperfeción* son solo... modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género... y encontramos que unos tienen más entidad o realidad, que otros, en esa medida decimos que unos son más perfectos que otros; y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación -como *término*, *límite*, *impotencia*, etc... los llamamos imperfectos, porque no afectan a nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos perfectos, pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la Naturaleza haya incurrido en culpa. En efecto: a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y... se produce necesariamente.

[...] *bien* y *mal* tampoco aluden a nada positivo en las cosas -consideradas estas en sí mismas-... son... nociones que formamos a partir de la *comparación* de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ej., la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza... en cambio, para un sordo no es buena ni mala... Pues... deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la Naturaleza humana, 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*,... 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... Para concluir: entenderé por *perfección en general*... la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración..., ya que la duración de las cosas no

puede ser determinada en virtud de su esencia. (IV: 2ª mitad del Prefacio. Las cursivas son nuestras)<sup>49</sup>

Tal cual se observa en el texto precedente, cuando se utilizan *categorías* que son *relativas* a los modos finitos, por ej., perfecto o imperfecto, bueno o malo, bello o feo, es crucial precisar a qué cuerpo colectivo nos estamos refiriendo, pues esos conceptos suelen denotar la forma en que va derivando la potencia del cuerpo del que se trate en su relación con los otros y, más explícitamente aún, el cambio de potencia de su alma vivido en la forma de afectos buenos y malos.

Grosso modo, esta cosmovisión, que incluye una dinámica compleja de cuerpos dentro de cuerpos constituidos por interacciones internas y con su entorno, configura una visión estructural organicista compleja del universo que puede articularse bien con las concepciones sistémicas de las últimas décadas. Así, como dice Vidal Peña, traductor al castellano de la *Ética*, superaría tanto el atomismo como el holismo, entendiendo este como “la pretensión de que es preciso conocer todo para conocer algo” (II: 24 Dem., nota 16). Esta estructuración de la cosmovisión espinosiana se hace explícita en una comunicación suya a uno de los admiradores de sus tesis, Henri Oldenburg (secretario de la Royal Society de Londres):

... considero las cosas como partes de un cierto todo... [pero] Cuando no se ajustan unas a otras, cada una forma en nuestro espíritu una idea distinta y, en consecuencia, debe ser considerada como un todo, no como una parte. Por ej., en tanto que... la linfa, el quilo, etc. se ajustan unas a otras de suerte... que forman... la sangre... serán consideradas como partes de la sangre. Mas, en tanto que concebimos las partículas de la linfa de manera tal que no se ajustan a las partículas del quilo, en cuanto a su morfología y su movimiento, entonces las consideramos [a cada una] como un todo y no como una parte (Ca. 32, 2; 20-XI-1665).

En esta frase se trasluce por un lado la estructura dinámica y relacional de la realidad formada de sistemas dentro de sistemas y, por otro, que el

---

<sup>49</sup>En este Prefacio de la Parte IV de la *ética*, Espinosa alude a un modelo ideal de perfección de la naturaleza humana y a su valor en el contexto del ser. Este tema constituye una conexión entre la ontología general y la antropología: en el contexto de la perspectiva absoluta y global del ser, el valor intrínseco de lo humano y de su ideal de perfección es *relativo*. Sin embargo, según esa ley que, como antes indicamos es transversal a todos los modos finitos del ser, los integrantes del género humano tienen el derecho de perseguir su *conatus*, no solo en el plano individual, sino también en el plano colectivo: como ese cuerpo de cuerpos que es la humanidad.

pensamiento puede enfocarse como un microscopio de manera tal que dé cuenta de cada uno de estas estructuras de mayor o menor escala espacial.

Por otro lado, mientras desde la óptica de la naturaleza global todo es necesario y no pueden darse ni concebirse cambios de planes o de decisiones, a este nivel no hay *teleología* ni *causas finales*. Aunque estos conceptos cobran pleno sentido en el mundo humano, donde hay ideales de perfección y se persiguen finalidades interpretadas como bienes asociados a semejantes ideales. "... no pocos prejuicios... dependen de... que los hombres suponen, comúnmente, que todas las cosas de la Naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin,... que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre" (II: Apéndice final, 2.º párr.). Y estos serían los errores más comunes del antropocentrismo que caracteriza a buena parte de la filosofía clásica.

Puede concederse a los seres humanos el goce de un mayor o menor grado de libertad, así sea solo relativa, cuando se esfuerzan por liberarse de la servidumbre de su alma, consistente en que ella es esclava de sus propios afectos o sometida a otros seres humanos. Sin embargo, desde la perspectiva del ser, no existe libertad ninguna más que la de Dios o la substancia: "... lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como... causa primera de alguna cosa..., porque... los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo" (IV: 4.º párr. del Prefacio). Aquí Espinosa indica cuán fácilmente los seres humanos confundimos el apetito con la libertad. De hecho, el apetito surge en nosotros en forma espontánea y, por lo tanto, no es voluntario sino, más bien provocado por causas que difícilmente llegamos a conocer. De este mecanismo de falsa conciencia de libertad se pueden deducir varias características que posee la mente humana en su comportamiento más habitual:

... los hombres... poseen el apetito de buscar lo que les es útil... De ahí se sigue, 1º, que... se imaginan ser libres, pues son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, 2º, que... actúan siempre con vistas a un fin... a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que... anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo... y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia. Además, como encuentran... medios que

cooperan... a la consecución de lo que les es útil, como, por ej., los ojos para ver,... las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar..., ello hace que consideren todas las cosas de la Naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido... no organizados por ellos,... creen... que hay... rectores de la Naturaleza, provistos de libertad humana, que... han hecho todas las cosas para que ellos las usen...; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la N entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia; y así este prejuicio se ha trocado en superstición... (Ibíd., párr. 3º).

Con estos y otros elementos, Espinosa concibe la antropología fundamental de la humanidad en contraste con el marco neutral de la realidad global, en el cual no hay preferencias, puesto que el ser en sí, Dios, carece de afectos, apetitos e imaginación y más bien tiene cierta analogía con la imparcialidad que reina en las leyes de la realidad que explora la ciencia y, de forma modélica, sobre todo la matemática. Este *análisis antropológico* espinosiano indica que los seres humanos, cuya vida y cuyas luchas por desarrollar su potencia se basan tanto en su entendimiento-razón como en su imaginación y sus afectos, constituyen un mundo lingüístico que nace del juego entre estas potencias y de la visión resultante, pero que no corresponde a lo que es el cariz propio del Universo, de Dios. Los diversos individuos y grupos humanos coinciden en ciertas estructuras corporales y relaciones con el ámbito circundante, por eso comparten visiones que les son comunes y, por otro lado, en correspondencia con sus muchas diferencias corporales y de interrelación con el mundo, también muestran toda una gama de concepciones diferentes. Observada desde la lejanía, esta constelación de coincidencias y diferencias lingüísticas o cosmovisionales, guarda cierto parentesco con la tesis que está a la base de la pirámide de Maslow. He aquí una expresión de esta visión espinosiana:

Una vez que los hombres se han persuadido de que todo... ocurre por causa de ellos, han debido formar nociones con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza y fealdad; y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como alabanza, vituperio, pecado y mérito... Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que solo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen... que en las cosas hay un orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y... recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son confusas. Y, puesto que las cosas que más nos

agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren... el orden a la confusión, como si, en la Naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación... (I: antepenúltimo párr. del Apéndice)

Por lo que toca a las otras nociones, tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas..., y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o... corrompida, según son afectados por ella. Por ej... cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o... toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar... que hayan surgido entre los hombres tantas controversias... y de ellas, por último, el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren... en muchas más; y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas... En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas... no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran... que los hombres... las cosas... más bien las imaginan que las entienden. Pues si las entendiesen -y de ello es testigo la Matemática-,... serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino solo la contextura de la imaginación; y... no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos con... tales nociones, pueden rechazarse fácilmente. ... la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la N humana...

Estos son los prejuicios que aquí he pretendido señalar. (Ibíd., últimos párrs.)

## 2.5 MARCO EPISTEMOLÓGICO: LOS TRES GÉNEROS DE CONOCIMIENTO (PARTE II)

### 2.5.1 Ideas adecuadas (verdad) e inadecuadas (falsedad)

La liberación de la ignorancia, la superstición, la unilateralidad individual o subjetiva, situaciones humanas lamentables cuya fuente principal reside en la servidumbre del alma que se halla sometida a los afectos, se puede entender a partir de dos líneas de análisis que van íntimamente unidas. Por un lado, por el conocimiento basado en ideas adecuadas. Por el otro, por el esfuerzo consistente en constituir un cuerpo social en el que las racionalidades individuales unilaterales se corrigen mutuamente, como condición de posibilidad para lograr la composición de potencias de la multitud y, así, los individuos constituidos en ciudadanos pueden acceder a estadios más elevados de racionalidad y libertad.

Por ahora examinaremos solo la primera de esas dos direcciones de análisis.

Para acceder al punto de vista universal, al saber absoluto, el único capaz de penetrar en la verdad de la Naturaleza, de Dios, hay que lograr hacer una reforma radical de nuestra capacidad de conocer. Este propósito es el que preside la obra *Tratado de la reforma del entendimiento* (1661). Un resumen sencillo del método que corresponde a este propósito consta en el último párrafo de la carta de Espinosa a Jean Bouwmeester (Ca. 37, de jun.-1666), en la que se nota la estricta inseparabilidad entre el logro de la verdad y una disciplina ética esforzada:

... el método... consiste... en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes. Para adquirirlo es necesario... distinguir entre la imaginación y el entendimiento, es decir, entre las ideas verdaderas y las... forjadas, falsas, dudosas, en una palabra, de todas aquellas que dependen solo de la memoria... para toda empresa de esta naturaleza son indispensables una meditación asidua y la más grande firmeza de decisión, y no se puede satisfacer estas condiciones sino instituyendo una cierta regla de vida y prescribiéndose uno a sí mismo un fin bien determinado.

Y las ideas verdaderas que constituyen la esencia del entendimiento son las llamadas *ideas adecuadas*:

No reconozco ninguna diferencia entre la idea verdadera y la idea adecuada, fuera de que la palabra 'verdadera' se refiere solamente al acuerdo de la idea con su objeto, mientras que la palabra 'adecuada' se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma... En cuanto a saber de qué idea de una cosa... pueden deducirse las propiedades de un objeto considerado, no observo más que una regla: hace falta que la idea, o la definición, haga conocer la causa eficiente de la cosa. (Ca. 60, à Tschirnhaus. 1675, párr. 1.º)<sup>50</sup>

Aquí se trasluce claramente que el afán del entendimiento consiste en buscar *ideas* verdaderas o *adecuadas*, y que estas son tales si indican las causas del objeto que se quiere conocer. Dicho de otra manera, el objeto de análisis del entendimiento puro son las definiciones genéticas, que indican cómo han llegado a ser las cosas en la esfera dinámica de las cadenas causales reales de la naturaleza; pues, dado que en la esencia de un objeto se halla lo que la potencia que la causa puso en él, la potencia del objeto considerado surge de la de su causa y, así, la *genealogía de causas* es una *genealogía de potencias*. Este *conocimiento de causa* es la vía principal que conduce a la salvación ética, pues coincide con la línea principal de reproducción del ser. Y, en general, el conocimiento verdadero se conecta con la perfección:

[6]... de aquí se ve, pues, la perfección de aquel que está en la verdad en oposición a aquel que no lo está. Pues, como el uno cambia fácilmente y el otro no,... el uno tiene más consistencia y esencia que el otro. Y, además, como los modos del pensamiento que concuerdan con la cosa han tenido más causas, también contienen en sí mismos más consistencia y esencia. Y... es imposible que puedan alguna vez ser afectados por la cosa de otra forma..., puesto que... la esencia de una cosa es invariable. Todo lo cual no tiene lugar en la falsedad (BT. II: 15, 6).

A fin de poner esta vía de conocimiento y construcción ética en la perspectiva correcta, Espinosa puntualiza que "... el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (... en

---

<sup>50</sup>Ahora se entiende mejor el sentido de la 4.ª definición que va al inicio de la Parte II de la Ética: "IV.- Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. Explicación: Digo «intrínsecas» para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella".

cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea” (II: 11, Cor.). Y esto es así, porque “Todas las *ideas*, en cuanto referidas a Dios, son *verdaderas*... En efecto,... son por completo conformes con lo ideado por ellas” (II: 32) y “Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea adecuada y perfecta, es verdadera” (II: 34); mientras que “La *falsedad* consiste en una privación de conocimiento, implícita en las *ideas inadecuadas*, o sea, *mutiladas y confusas*.” (II: 35).

Y el *conocimiento inadecuado* es falso, debido a que es *generado* en el alma por afecciones que el cuerpo recibe *extrínsecamente*, vale decir, por la influencia de otros cuerpos:

... el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino solo confuso y mutilado,... siempre que es determinada de un modo externo, a saber, *según la fortuita presentación de las cosas*, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada *de un modo interno*, a saber, en virtud de la *consideración de muchas cosas a la vez*- a entender *sus concordancias, diferencias y oposiciones*, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas *clara* y distintamente... (II: 29, Esc.).

Pero ¿qué seguridad tiene mi alma de haber alcanzado conocimientos adecuados o verdaderos? Espinosa piensa que la certeza concienical sobre las ideas adecuadas es absoluta, inequívoca: “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce [...] una idea es... un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender... la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas” (II: 43 y su Esc.).

La última frase de esta cita es la clave para entender que, desde la óptica de la Naturaleza total, de Dios, también el conocimiento inadecuado de los seres humanos forma parte de la realidad de los modos finitos del pensamiento. Por lo tanto, puede ser objeto de un análisis del entendimiento humano que, al dilucidar las causas del conocimiento inadecuado, genera sobre este un saber verdadero y adecuado. Se trata del carácter real del error, que puede ser descubierto por la ciencia: “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas...

Todas las ideas..., en cuanto referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas; y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien” (II: 36 y su Dem.).

## 2.5.2 Visión general de los tres géneros de conocimiento

Demos un paso más en el examen de las ideas humana y su valor epistemológico, y –como enseguida veremos– por lo tanto ético.

El alma humana puede recorrer *tres* estadios de desarrollo que Espinosa denomina *géneros de conocimiento* (II: 40, Esc. 2). El 1º (*cognitio primi generis*) es el afectivo-pasivo, que consiste en ideas inadecuadas confusas o meras conjeturas cuya expresión es la opinión (*opinio*), y que se halla dominado por las sensaciones o imaginación (*imaginatio*). De los otros dos estadios, que son racionales y asociados con las ideas adecuadas, el 2.º, por girar en torno a las nociones comunes y las causas, se entronca indirectamente con Dios; el 3.º, mediante la intuición se une íntima y directamente con el núcleo divino de la naturaleza y, así, accede a las ideas claras y distintas: “Cuanto más rico es cada cual en dicho género de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es” (V: 31, Esc.).<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup>Estos estadios o niveles de la conciencia humana los había analizado Espinosa antes de la *Ética*, en el *Breve tratado* (BT. II: caps. 1, 2, 4, 14, 16, 19 y 22) y en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE: 19-29), obra en que les llama “modos de percepción”. En el TRE, Espinosa ejemplifica los varios niveles de conocimiento:

(20) He aquí unos ejemplos para ilustrar estas distinciones. [1.º] Sé únicamente *de oídas* el día de mi nacimiento, que he tenido tales padres, y otras cosas similares de las que jamás he dudado; y *por experiencia vaga* sé que moriré... porque he visto morir a otros semejantes a mí..., y que el aceite es apto para alimentar la llama y el agua para apagarla, que el perro es un animal que ladra y el hombre un animal racional; y así he aprendido casi todos los usos de la vida.

(21) [2.º] ...Cuando *percibimos claramente* que sentimos este cuerpo y ningún otro, concluimos claramente que el alma está unida al cuerpo y que esta unión es *la causa* de esa sensación (Nota 8: Por esta unión no comprendemos nada fuera de la sensación misma, de cuyo efecto hemos inferido la causa, respecto a la cual nada sabemos.); pero en absoluto podemos saber por ello en qué consiste esta sensación o esta unión. Igualmente cuando conozco la naturaleza de la visión, y su propiedad de que un objeto visto a distancia parece más pequeño que de cerca, de ahí concluyo que el Sol es mayor de lo que me aparece y otras proposiciones semejantes.

(22) En fin [3.º], una cosa es percibida por su *soja esencia* cuando, por el hecho de que conozco sé qué es conocer o cuando, por mi conocimiento de la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo... así también sabemos que 2 y 3 son 5 y que dos líneas paralelas a

También en el Breve Tratado hay una referencia sumaria a estos tres grados de conocimiento, que nos parece relevante:

... una vez... explicado qué es la sensación [1.º], podemos ver... cómo llega a surgir de ahí una idea reflexiva o el conocimiento de sí mismo, la experiencia y el razonamiento [2.º]. Y de todo esto, así como... de que nuestra alma... es una parte de la idea infinita que surge inmediatamente de Dios, también se puede ver... el origen del conocimiento claro [3.º] (BT. II: Apéndice, 2, 17).

En la Parte II: cap. 16 del mismo Breve Tratado presenta otros datos sobre este tema de los grados de conciencia o conocimiento que, merece la pena referir, para comprender mejor la evolución del pensamiento espinosiano al respecto. También aquí, como en el TRE, distingue cuatro grados. El 3º de ellos corresponde al 2º de la Ética, y le denomina *fe verdadera*, donde *fe* significa convicción firme basada en razones de la razón bien fundadas. Al 4º le llama *conocimiento verdadero* o *directo* y equivale al que consta en la Ética como 3º o *intuitivo*:

[1] Dado que la razón (\*) no tiene poder para conducirnos a la felicidad, no nos queda sino investigar si podemos alcanzarla mediante la 4.ª y última forma de conocimiento... que no está en nosotros en virtud de la deducción de otra cosa, sino de la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente con él....

(\*)... las pasiones... surgen de la *opinión*. Todo lo que en esta es bueno o malo, nos es mostrado mediante la *fe verdadera*; pero ninguna de estas dos [especies de conocimiento] es capaz de liberarnos de ellas. Solo, pues, el... último modo, a saber, el *conocimiento verdadero* es el que nos libera de ellas... [en suma] podemos entender correctamente por *opinión* el pecado, por *amor* la ley que señala el pecado, y por *conocimiento verdadero* la gracia que nos libera del pecado.

[2] De aquí... que es *el conocimiento* el que *produce el amor*. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a *Dios* de ese modo, deberíamos *unirnos* necesariamente *con Él*, puesto que *Él* es lo más excelente... y en ser conocido por nosotros... consiste *nuestra salvación*. [...]

[5]... dado que toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es infinita; todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas con una sola: a saber, en Dios. [...] como esa idea [el alma humana] no puede... encontrar reposo en el conocimiento del cuerpo; sin pasar al conocimiento de aquello sin lo cual no puede existir ni ser concebido el cuerpo ni la idea misma, esa idea se unirá al instante, también mediante el amor, con ese objeto, una vez conocido. [Aquí se ve que el *acto de amor* es necesario en el nivel máximo de conocimiento: la acción ética de amor socrática, que sigue necesariamente al conocimiento, queda en Espinoza restringida solo a este nivel.]

[6] [Respecto a] Esa unión... se *deduce* [razón] lo que ella debe ser a partir de la unión con el cuerpo. En esta, en efecto, vemos cómo, mediante el conocimiento y

---

una tercera son paralelas entre sí, etc. No obstante, son muy pocas las cosas que hasta ahora he podido conocer por un conocimiento de este tipo. (Las cursivas son nuestras.)

las pasiones correspondientes a las cosas corpóreas, llegan a surgir en nosotros todos los efectos que constantemente percibimos en nuestro cuerpo mediante los movimientos de los espíritus. De ahí que tan pronto nuestro conocimiento y nuestro amor llegan a recaer sobre aquello [4.º nivel] sin lo cual no pueden existir ni ser comprendidos, y que no es en absoluto algo corpóreo, también los efectos, surgidos de tal unión, deberán ser incomparablemente mayores y más excelentes; pues estos necesariamente tienen que conformarse a la cosa con la que (ellos) están unidos.

[7] Y tan pronto tomamos conciencia de dichos efectos, con verdad podemos decir que hemos nacido de nuevo. En efecto, nuestro primer nacimiento tuvo lugar cuando nos unimos con nuestro cuerpo, mediante el cual surgieron aquellos efectos y movimiento de los espíritus [la naturaleza 1.ª de Aristóteles]. En cambio, este otro o 2.º nacimiento nuestro, tendrá lugar cuando percibamos en nosotros unos efectos del amor totalmente distintos por estar conformados al conocimiento de ese objeto incorpóreo [corresponde no a esa 2ª naturaleza que es el amplio campo de la virtud aristotélica, sino solo al pináculo más elevado de ella: a la sabiduría].

Estos efectos son tan diferentes entre sí como lo son lo corpóreo y lo incorpóreo, el espíritu y la carne. Por eso cabe llamarlo... *renacimiento*, puesto que de ese amor y unión se deriva... una estabilidad eterna e inmutable.

### **Primer género de conocimiento: la pasión**

En el *estadio* 1.º, el *de la pasión*, con el que nacemos y en el que permanece la mayoría de la humanidad, el alma no se dirige a sí misma, sino que es llevada de un lado a otro según el *azar de los encuentros* que vaya sufriendo su cuerpo: "... el ignorante, que actúa movido solo por la concupiscencia... aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive... casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser" (último párr. de la *Ética*). Como se ve, en este piso inferior de perfección o potencia, el alma se halla hasta el final sometida a la *esclavitud de los afectos-pasión*. Se trata de un saber *sujeto al error*, pues con él no podemos percibir la esencia de ninguna cosa, por basarse en una fe simple que se contenta con el testimonio brindado de los demás "mediante algún signo convencional arbitrario" (el conocimiento de oídas [las opiniones o rumores cotidianos]), o con la experiencia vaga de unos cuantos casos particulares (inducción) que, pues *percibe solo los accidentes* de las cosas, es imposible que valga como regla para todos los casos posibles. Este conocimiento, poco firme e inseguro, que no trasciende el terreno de la *opinión conjetural*, es generado por la *imaginación*, asociada a las pasiones egoístas,

enemigas de la composición de potencias –pasiones tristes–, y a su vez es causa próxima que atiza dichas pasiones del alma, en lo que hoy reconoceríamos como un ejemplo de retroalimentación circular (TRE 19, I; 26 y 27; y BT II. 2, 4).

Un ejemplo de vivencia típica del nivel 1.º de conocimiento es la burla, pues quienes la practican parten de *malas valoraciones de los demás*:

[1] Se fundan en una falsa opinión, porque se cree que aquel que es objeto de la burla, es la primera causa de sus obras y que no depende necesariamente de Dios, igual que... las otras cosas de la naturaleza. Revela en el burlón una imperfección, porque o bien aquel de quien se burla es digno de burla o no. Si no lo es, demuestra una mala índole... Si lo es... quienes se burlan conocen en aquellos de los que se burlan una imperfección que... están obligados a mejorar, no con la burla, sino... con buenos razonamientos. (BT II. 11, 1)

En este nivel, sin duda se dan aumentos de potencia, pero, como en el caso de los animales, son regalos espontáneos de la vida o también casualidades. Así,

Por lo que toca a la fluctuación, la pusilanimidad y el miedo,... lo que hacen en nuestro provecho no procede de las acciones de su naturaleza... negativa. Por ej., si a alguien que espera algo que él supone ser bueno y que sin embargo no lo es, le falta el coraje exigido para su realización, a causa de su fluctuación o pusilanimidad, viene a verse libre del mal, que él suponía bien, negativamente o por casualidad. Estas pasiones no pueden, en modo alguno, encontrarse en el hombre que es guiado por la razón verdadera. (BT II. 9, 7)

### **Segundo género de conocimiento: la acción**

El 2.º nivel de conocimiento (*cognitio secundi generis*) es logrado en base a la guía de la razón (*ratio*), la cual capta por deducción lógica que las cosas deben ser así y no de otro modo. "... nos da la idea de una cosa y también nos permite sacar conclusiones sin peligro de error; sin embargo, no es por sí mismo un medio para lograr nuestra perfección" (TRE 28). Se trata del conocimiento *necesariamente verdadero* que es *propio de la ciencia*: "Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente... se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres, pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente." (E II: 38 y su Cor.). Y "... las *nociones* llamadas

comunes... son los fundamentos de nuestro raciocinio” (E II: 40, Esc. El subrayado es nuestro). Este conocimiento consta de ideas lógicamente concatenadas, de acuerdo al orden y conexión de las cadenas de causa-efecto que ocurren realmente en las relaciones entre los cuerpos. En el *Breve Tratado* le llama «fe verdadera», de la que proceden los *buenos deseos* (E II: cap. II: 2 y 3), solo ella “nos conduce al conocimiento del bien y del mal” (E II: cap. XIV: 2) e, insiste, de ella “no pueden surgir más que deseos buenos” (Ibíd., cap. XVI: 2: nota). Configura así un paso intermedio o puente entre el estadio 1.º, en que la razón funciona habitualmente al servicio de la pasión egoísta, y el estadio 3.º del saber o sabiduría, en que la razón, al unirse con el amor, con los afectos positivos o de alegría, fortalece esa parte suprema del alma humana, su entendimiento, que la enlaza estrechamente con el entendimiento divino mismo:

[1] La fe es un asentimiento firme, fundado en razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido (de ella) en mi entendimiento. / Digo un asentimiento firme, fundado en razones, para distinguirla tanto de la opinión, que siempre es dudosa y está sujeta a error, como del saber, que consiste en una convicción no fundada en razones, sino en una unión inmediata con la cosa misma. / Digo... «verdaderamente», porque las razones no me pueden engañar..., porque ella [la fe] solo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es la cosa en verdad, ya que, en otro caso, no se distinguiría del saber; ...que nos hace disfrutar intelectualmente... de lo que está fuera de nosotros (BT. II: 4, 1).

[2] Esta [la fe verdadera] nos muestra... qué le corresponde ser a la cosa, pero no qué es en realidad... motivo por el cual la fe no nos hace unir con la cosa creída... (Ibíd., 2).

[3]... nos conduce a un conocimiento claro, mediante el cual amamos a Dios y, además, nos hace captar intelectualmente las cosas que... están... fuera de nosotros (Ibíd., 3: la objetividad).

[4] ...nos proporciona el conocimiento del bien y del mal y nos señala todas las pasiones que hay que destruir... las pasiones que surgen de la opinión,... sujetas a grandes males ... (Ibíd., 4).

[9] ...la fe verdadera solo es buena porque es el camino hacia el conocimiento verdadero, impulsándonos hacia las cosas que son verdaderamente dignas de ser amadas. De ahí que el fin último que buscamos y el más excelente que conocemos, es el conocimiento verdadero (Ibíd., 9).

### **Tercer género de conocimiento: la intuición de –y el amor a– Dios**

El estadio 3.º de conocimiento (*scientia intuitiva* unida al *amor verdadero*) “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos

de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II: 40, Esc. 2. Ver también TRE, 28); pues “... en... perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón... consiste la suprema felicidad... que surge del conocimiento intuitivo de Dios; y [ello]... es... conocer a Dios... y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón... es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a... todas las cosas...” (IV: Apénd.: IV). “El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento” (E V: 25); y “De este... nace el mayor contento posible del alma” (V: 27). Además, “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo... [pues] las ideas... claras y distintas -o sea, las que se refieren al tercer género de conocimiento no pueden seguirse de las ideas mutiladas y confusas que se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas” (E V: 28).

“Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios... en cuanto que conocemos que [Él] es eterno” (E V: 32, Cor.). Este amor también es eterno y en él “consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad” (E V: 36, Esc.). “Cuanto más cosas conoce el alma conforme al género 2.º y 3.º de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte” (E V: 38). En suma, este nivel de conocimiento es la atalaya más excelsa y de cariz místico de la mente: a diferencia de la perspectiva abstracta del 2.º nivel –que maneja entes de razón generales–, nos permite vivir *la Naturaleza toda como realidad concreta*, pues aquí volvemos a considerar *los modos individuales*, pero ahora ya no desconectados entre sí, como en el estadio 1.º de conocimiento, sino mutuamente *articulados por su relación esencial al todo*, a Dios<sup>52</sup>. Y desde esta potencia máxima del pensamiento accesible al ser

---

<sup>52</sup>Esta visión global y articulada propia del género 3.º de conocimiento es causada por la parte de nuestra alma que se entronca más directamente con el entendimiento de Dios, a la cual bien podemos denominar *entendimiento humano*. Este cumple, en la ontología espinosiana, un papel directriz e inmediato similar al que tiene la Razón (*Vernunft*) en Kant. Y, así, la *razón deductiva* que preside el 2.º género de conocimiento sería el otro aspecto del alma humana, autoconsciente y objetivo pero aún abstracto, mediato e indirecto, y por lo tanto subordinado, al que Kant pone el nombre de *Verstand*.

humano, “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (E V: 24). “El conocimiento de la unión que tiene la mente con la naturaleza entera”, y que solo se puede llevar a cabo en una composición de potencias al interior del alma entre razón y sentimiento amoroso, constituye la perfección propia de una naturaleza humana muy superior, que la flaqueza humana concibe y pugna por alcanzar, como meta de perfección de ese género o *modo corporativo* que constituimos los seres humanos, llamado *humanidad* (TRE: 13).

Como bien dice Copleston (Ibíd., pág. 181) esta “es una contemplación intelectual del sistema eterno e infinito de la naturaleza y del lugar de uno mismo en aquél”.<sup>53</sup>

Más aún, las ideas del género 3.<sup>o</sup> también obedecen a esa ley transversal de los modos finitos de la naturaleza que es la de aumento de la esencia a partir de la composición de potencias: “Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras [pues] Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de estas y, por consiguiente, sus imágenes se suscitan en nosotros con más frecuencia...” (E V: 12 y su Dem.). Y, por la misma dinámica del pensamiento, “Tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida. En efecto, cuanto mayor es el número de imágenes a las que... está unida, tantas más causas hay por las que puede ser suscitada” (Ibíd., 13). Los conceptos de esta parte de la *Ética* están plenamente de acuerdo con las leyes de asociación mental que estudia la psicología contemporánea e, incluso, con los descubrimientos de la neurofisiología del siglo XXI<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup>Así Espinosa se conecta con la concepción platónica del ser y, hacia el futuro, con Hegel, quien ahondará esta idea como uno de los núcleos del desarrollo dialéctico del Espíritu.

<sup>54</sup>Para ver detalles de esta fuerte correlación, véase la obra de Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ed. Crítica, Barcel. 2005. *Looking for Spinoza*, 2003.

### 2.5.3 La voluntad, un intermedio entre los géneros 1.º y 2.º de conocimiento

Hagamos una corta referencia al valor que tiene la VOLUNTAD en la concepción espinosiana, subordinado al conocimiento, a las ideas. Y la importancia basal que tiene el apetito, el deseo: un tema que sirve de base para tratar el mundo de los afectos.

En el capítulo 16 de la Parte II del *Breve Tratado*, Espinosa discute en detalle las relaciones entre entendimiento y voluntad. Y, centrado en la perspectiva ética de cómo lograr la felicidad suprema, vale decir, aquella que corresponde al hombre perfecto, subordina plenamente la segunda al primero. Inicia ese capítulo diciendo que “el poder de afirmar y de negar” en general, es decir la *afirmación* (*Bejahung* en alemán, y un vocablo similar en el flamenco), se llama *voluntad*. Y en una nota añade que:

La voluntad, tomada como *afirmación* o *decisión*, se distingue aquí de la *fe verdadera* en cuanto que se extiende también a aquello que no es verdaderamente bueno, precisamente porque la convicción no es tal que se vea claramente que no puede ser de otro modo, como lo es y debe serlo la *fe verdadera*, dado que de esta no pueden surgir más que deseos buenos... en cambio,... en ella [la voluntad] puede suceder alguna vez que sea infalible y segura, cosa que en la *opinión* no..., ya que consta de conjeturas y suposiciones. Cabría, pues, llamarla *fe* en cuanto que podría llegar a ser tan segura, y *opinión* en cuanto que está sujeta a error.

La voluntad sería, así, *un intermedio* entre la opinión y la fe verdadera, es decir, entre el conocimiento del 1.º y el 2.º género. Aunque, en realidad, contra la creencia de la filosofía clásica y medieval, no cree que la voluntad sea una potencia del alma que se distinga realmente de sus propios actos, sino que más bien se trata de un ente de razón, un puro concepto formado a partir de actos afirmativo-volitivos:

[4]... como el hombre tiene ahora esta y después aquella volición, forma en su alma un modo general, al que llama *voluntad*, lo mismo que de este y aquel hombre forma una idea de hombre. Y como no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón [o modos de pensar]... considera... que [estos] existen realmente... De ahí que se ponga a sí mismo como causa de algunas cosas [... ] Ahora bien, dado que la voluntad no es... sino una idea de esta o aquella volición... y no un ser real, nada puede ser causado por ella... Por eso pienso... que... no es necesario preguntar si... es libre o no (BT. II: 16, 4).

Más aún, como Espinosa profesa una especie de realismo ontológico del pensamiento verdadero, –ese que se da a nivel del género 3.º de conocimiento y debería ejercer todo ser humano en su estado de perfección–, propiamente hablando, desde el nivel absoluto del ser, ni siquiera se pudiera decir que tenemos entendimiento, sino más bien que Dios (a través de sus modos finitos) ejerce el pensamiento en nosotros: “*el entender es una pura pasión*, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y esencia de las cosas; y... , por tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es *la cosa misma* la que *afirma o niega en nosotros algo de sí misma*” (Ibíd. 5)

Y en respuesta a los escolásticos que defienden que hay muchas cosas que podemos querer o no, como por ej. decir la verdad o no decirla, arguye que “Todas las acciones de que hemos hablado anteriormente, por ser realizadas por la razón bajo el aspecto del bien o ser rechazadas por la razón bajo el aspecto del mal, solo pueden ser comprendidas bajo las inclinaciones que llamamos deseo y... no... bajo la denominación de voluntad” (Ibíd. 9); y “*el deseo es una disposición en el alma a obtener o hacer algo, con referencia al bien o al mal que en ella se observa*” (Ibíd. 8. Ver, en la *Ética*, II: 39, Esc.).

Entre sus cartas, hay una a Guillermo de Blyenbergh en que Baruch de Espinosa asocia la idea de afirmar o negar al concepto de libertad, recordando que ya hemos tocado este tema al tratar acerca de la causalidad y la necesidad del ser:

[7] Nuestra *libertad*... consiste en la manera de afirmar o de negar, es decir que somos más libres cuando al afirmar o negar alguna cosa somos *menos indiferentes*... hacemos una cosa libremente y somos su causa, aunque actuamos necesariamente y en virtud de un decreto de Dios. Podemos conocer esto de alguna manera, cuando afirmamos alguna cosa que percibimos clara y distintamente. Por el contrario, cuando afirmamos algo que no concebimos... [así], es decir cuando padecemos que nuestra voluntad sobrepase los límites de nuestros entendimiento, entonces no podemos percibir esta necesidad... sino que percibimos la libertad que siempre comporta nuestra voluntad (y solo en este sentido, nuestras obras se llaman buenas o malas)... Ningún acto puede llamarse malo sino relativamente a nuestra voluntad. [...]

[9]... Quien se abstiene del crimen únicamente por miedo al castigo... en absoluto actúa por amor y de ninguna manera posee la virtud... yo me esfuerzo por abstenerme del crimen porque él repugna expresamente a *mi naturaleza singular* y me alejaría del amor y del conocimiento de Dios. [...]

[12]... yo digo con Descartes que, si no pudiéramos *extender nuestra voluntad más allá de los límites de nuestro entendimiento* tan limitado, seríamos muy miserables y no tendríamos el poder... de dar un paso adelante, ni de aun de quedar parados, pues todos estos actos son inciertos y llenos de peligros (Ca. 21, 28-I-1665).

En el *Breve Tratado*, Espinosa había hablado acerca del origen del concepto de voluntad, y de su precariedad cuando le valoramos en el ámbito de la totalidad del ser. Aquí, en las cartas, que siempre hacen referencia al nivel de la vivencia cotidiana, de lo más humano de lo humano, la voluntad cobra una dimensión de realidad ante las tareas urgentes de la existencia. Por eso, al estilo de las normas provisionales de vida que se impone Descartes en *El discurso del método*, mientras no llegue a encontrar las definitivas, que es la tarea central de esa utopía moderna que pugna por descubrir un fundamento 100% firme de nuestras convicciones, Espinosa postula que seríamos peor que los gusanos si no nos arriesgáramos a ejercer nuestro libre albedrío más allá de las certezas seguras que, según aspiramos, nos llegará a brindar nuestro entendimiento de las leyes profundas del ser. Y aquí tenemos otro ejemplo más de esa tensión espinosiana entre la perspectiva absoluta de Dios, que nos exige avanzar lo más posible hacia las ideas claras y distintas del género 3.<sup>o</sup> del conocimiento y la óptica relativa, subordinada, pero más vital de existencia humana concreta, con sus exigencias impostergables que, como diría Carlos Marx, son condiciones materiales de posibilidad de nuestros vuelos teóricos en pos de la verdad. En este sentido, la actitud del escéptico absoluto o la del pusilánime -quien no se atreve a hacer nada por miedo a hacerse daño y aunque “sabe qué decisión tomar para favorecer una cosa buena o... impedir una mala y sin embargo no lo hace” (BT: 9, 5)- es una de las más deleznable a los ojos de nuestro autor.

#### **2.5.4 Relatividad de los conceptos *bien y mal***

Al discutir la problemática de nuestro filósofo en torno a la voluntad y la libertad ha sido inevitable mencionar enjuiciamientos sobre si su ejercicio es bueno o malo. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos sobre el BIEN o sobre el MAL?

El último capítulo de la Parte I del *Breve Tratado* está dedicado a ambos conceptos. La cuestión que en esa sección se plantea es si se trata de entes reales o de entes de razón. Para ello apela a la constancia de que decimos que algo es bueno o malo, por ej. un ser humano o una manzana, en relación con otro objeto de la misma especie o género, en estos casos, en comparación, respectivamente, con otra persona u otra manzana; y nuestra inclinación natural a comparar propiedades dentro de un mismo grupo de objetos nos lleva, como causa genética, a formar ideas generales que luego guardamos en la mente como un ideal, o patrón de perfección, con el que solemos comparar todos esos objetos del conjunto de referencia. Cuando se trata de seres humanos, esos modelos de perfección constituyen ejes dentro de las concepciones éticas y se configuran como paradigmas que, históricamente y sobre todo en el marco de las religiones, se ensalzan como valores o virtudes a practicar e imitar. Para defender que tanto el bien como el mal no son sino entes de razón, no existentes, argumenta de la siguiente manera:

[1] Algunas cosas están *en nuestro entendimiento* y no en la naturaleza,... *son...* obra exclusivamente nuestra y sirven para entender... las cosas. Entre ellas incluimos las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos *entes de razón*.

[2]... puesto que el *bien* y el *mal* no son otra cosa que *relaciones*,... *deben ser...* entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan útil como otra cosa...

[3] Así pues, cuando se dice que esto es bueno,... eso concuerda con la idea general que... tenemos de tales cosas... [pero] las cosas deben concordar con sus ideas particulares, cuyo ser constituye una esencia perfecta, y no con la idea general, ya que entonces ni existirían.

[4]... Todas las cosas que hay en la naturaleza, son o cosas o acciones. Ahora bien, el bien y el mal no son cosas ni acciones. Luego el bien y el mal no existen en la naturaleza... por ej. la bondad de Pedro y la maldad de Judas no tienen una definición fuera de la esencia de Judas y de Pedro... y... no hay que definirlos fuera de su esencia.

En consecuencia, el bien y el mal, considerados como conceptos abstractos generales, son puros entes de razón. Si hay algo de objetividad en el bien o el mal, esta no podría residir en ideas generales sino únicamente en esencias existentes de modos singulares finitos, tales como Judas o Pedro.

Pero donde Espinosa desarrolla cuidadosamente esta línea de ideas es, como recién hemos aludido, en su tensa correspondencia con el teólogo

Guillermo de Blyenbergh. Allí expande la tesis de que, mientras el bien sí es algo real cuando se lo considera como parte de una esencia, "... el mal o el pecado... no son nada positivo" (Ca. 19, 2; 5-I-1665), pues de ningún objeto de la realidad se puede decir que sea imperfecto, "sino cuando nosotros le comparamos con algún otro que posee más realidad... Como el pecado no tiene en sí más que imperfección, no puede expresar realidad ninguna" (Ibíd.). Y si juzgamos a los seres humanos, "... los buenos tienen... más perfección que los malos... los malos no tienen el amor de Dios que proviene del conocimiento de Dios... como ellos no conocen a Dios, no son más que un instrumento en la mano del divino obrero,... que se destruye sirviendo, mientras que los buenos sirven sabiéndolo y se vuelven más perfectos al servir" (Ibíd. 6).

En la siguiente carta a Blyenbergh sigue desarrollando esta tesis:

[4] La *privación* no es sino... la ausencia o la falta de una cierta cosa... Decimos por ej. que un ciego está privado de la vista por comparación con otros hombres que ven claramente, o al comparar su estado presente con el estado del tiempo en que él veía... afirmamos que la visión pertenece a su naturaleza y por esta razón decimos que está privado de ella... cuando consideramos la naturaleza de un hombre que está dominado por un bajo apetito sexual y comparamos este con aquél que se encuentra en los hombres de bien... afirmamos que está privado de un apetito mejor porque creemos que más le valdría el apetito de la virtud... respecto a la naturaleza del decreto y del entendimiento divinos,... este apetito mejor, en el instante considerado no pertenece más a la naturaleza de este hombre que a la... de la piedra. Y, por consiguiente, en este sentido no hay privación de un deseo mejor, sino solo negación. En suma, se puede decir que hay privación cuando un atributo que creemos pertenece a la naturaleza de algún objeto está ausente del mismo, [y] negación cuando se niega de un objeto lo que no pertenece a su naturaleza... el apetito de Adán por las cosas terrestres solo era malo respecto a nuestro entendimiento, y no respecto al... de Dios (Ca. 21, 4; 28-I-1665).

Otra vez Espinosa contrapone aquí las dos perspectivas, absoluta y relativa, que presiden todo el discurso de la *Ética*: visto desde la totalidad del ser no existen falencias, errores, privaciones, no hay mal ni pecado, y todo se va dando con absoluta necesidad y todo es no solo bueno, sino perfecto. El mal, el pecado y todo lo que sea algún tipo de carencia, lo podemos definir y juzgar solo desde el punto de vista del individuo humano, o desde enfoques de cuerpos colectivos intermedios o, incluso, desde el plano de la humanidad o especie humana. Y estos varios ángulos de visión chocan habitualmente entre sí, porque se los constituye a partir de la óptica sesgada de los afectos, sobre todo de las pasiones negativas o tristes, aquellas que nos privan de cierta

cuota de perfección que postulamos como deseable para cada entidad sea corporal sea corporativa.

La primera vez que la *Ética* espinosiana menciona los conceptos *bien* y *mal*, en el apéndice que cierra la Parte I: es para decir que se oponen al punto de vista absoluto que caracteriza a la substancia divina y que no son sino entes de razón asociados, en principio, a la visión humana sesgada que mira todo a través del lente torcido de la imaginación y que, así, como hemos visto, es típica del género 1.º de conocimiento. También en la *Ética*, tras un discurso profuso sobre las relaciones humanas de amor y odio y de haber examinado en detalle buena parte de los afectos, pasa Espinosa a definir, en este marco de referencia relativo del ámbito humano pasional, qué son el bien y el mal:

Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce y, principalmente, lo que satisface un anhelo... Por *mal*..., todo género de tristeza, principalmente el que frustra un anhelo... no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos bueno porque lo deseamos, y llamamos malo a lo que aborrecemos... Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor... El ambicioso... nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza. (III: 39 Esc. y 9 fin del Esc.)

Queda, pues muy claro que, de acuerdo a esta cosmovisión, es primariamente el deseo que cada quien tiene el que rige lo que para esa persona es bueno o malo, y no al revés, de manera que los valores personales de un ser humano que se halla dominado por la pasión son, ante todo, una proyección de sus deseos, de su *conatus* pasional: lo que él concibe como el mantenimiento y desarrollo de su esencia.

## **2.6 NÚCLEO DE LA ÉTICA ESPINOSIANA: LOS AFECTOS Y SU DINAMISMO (PARTE III)**

### **2.6.1 Los afectos primarios: *deseo, alegría y tristeza***

Hasta la época de Espinosa, no había existido en la historia del pensamiento de Occidente otro pensador que hubiera profundizado tanto en el complejo papel que desempeñan las emociones en el alma humana.

Gran parte de los filósofos clásicos reconocían el centralismo que poseen los afectos en la conciencia del ser humano, pero los interpretaban como una especie de mal inevitable. Sin embargo, nuestro pensador los considera con una importancia vital tan grande como la razón y, aunque en su pensamiento, la razón sigue siendo la facultad anímica llamada a hacer de guía hacia el logro de la mayor perfección y la felicidad, el ser humano solo puede acceder efectivamente a estas, a través de la única vía posible, los géneros 2.<sup>a</sup> y 3.<sup>o</sup> de conocimiento y unión con Dios, por una alianza fuerte entre afecto y razón: la conexión plena con el todo divino es imposible si no sigue esa máxima composición de potencias que se da entre la verdad y el amor. Esta última es la idea culminante de la *Ética* espinosiana y, en general, de toda su concepción de la realidad.

En el *Breve Tratado*, Espinosa explica el origen de los afectos, definiéndolos por su causa próxima que, en este texto, es el género de conocimiento asociado a ellas. Después estima el valor ético de cada uno según lleve al individuo o no hacia su fin último, hacia el ideal de perfección humana: 1. *afectos malos* (opinión o género 1.<sup>o</sup> de conocimiento), 2. *deseos buenos* (razón o género 2.<sup>o</sup> de conocimiento) o 3. *amor auténtico* (intuición o género 3.<sup>o</sup> de conocimiento). Por fin, las agrupa en racionales e irracionales.

La fuente última de donde surge este esquema de clasificación según los dos últimos criterios señalados, el uno tripartito y el otro dicotómico (rationales o no) tiene una larga trayectoria en el pensamiento de Occidente, pero su última fuente se puede rastrear hasta Platón, sobre todo en su *República*. Sin embargo, hay hondas diferencias en el tratamiento de los afectos malos, pues en este punto Espinosa coincide con Descartes (*Pasiones*, 27-9 y 41-40) en que los afectos implican las ideas, así como en abandonar la bipartición platónica y medieval de los apetitos sensibles en irascibles (asociados al pecho o corazón y encarnado por los soldados) y concupiscibles (asociados al bajo vientre y encarnado simbólicamente en el vulgo). Así, por ej., Sto. Tomás identifica once pasiones, de ellas, cinco del apetito irascible (esperanza-desesperación, temor-audacia e ira) y seis del concupiscible (amor-odio, que representan el bien-mal en sí; deseo-fuga, referentes al mal futuro; y alegría-tristeza, que constituyen el bien-mal presente).

En cambio, respecto al punto 2.<sup>a</sup> , los buenos deseos, adopta la tesis aristotélica que define dos grados de apetito: uno alto o intelectual (voluntad) y otro bajo o sensitivo (sensualidad). Este esquema se mantiene en la *Ética* espinosiana solo de modo muy general, pues en ella nuestro autor resta valor de realidad a la voluntad. En cuanto al punto 3.<sup>o</sup>, Espinosa se ciñe de modo estricto a la visión plato-aristotélico-medieval de que el amor es la cumbre y meta última de la vida ética y que, siguiendo a Sto. Tomás, las pasiones pueden reducirse a dos parejas básicas: alegría-tristeza (que rige sobre todo el plano de la vida personal) y esperanza-temor (que juega también un papel fundamental en el otro plano: el de la relación social de poder).

Descartes postula seis pasiones como primitivas: además de la alegría, la tristeza y el deseo -opción que toma Espinosa-, otras tres: amor, odio y admiración. El análisis de las pasiones que lleva a cabo Espinosa en su *Breve Tratado* se halla a medio camino entre una revisión crítica de las tesis cartesianas y su nueva y original doctrina expuesta en la *Ética*. Esta obra, en vez del *timor* por ej., que se opone a la esperanza, coloca el *metus*, mientras que *timor* pasa a ser el *lado negativo de la audacia*: “el miedo, en cuanto el hombre queda dispuesto por él a evitar un mal que juzga va a producirse, mediante un mal menor” (III: 39. Esc.); y lo que era *miedo* en el *Breve Tratado* se convierte, dentro de la *Ética*, en la consternación (BT, nota 164).

Dediquémonos a describir los afectos primarios y derivados, sus definiciones y estrechas interacciones y, sobre todo, su papel en la ascesis que permite ir pasando hacia un mayor empaque ético, personal y social. Para ello nos vamos a basar en forma preferencial en el las Partes III a V de la *Ética*, que presentan una explicación naturalista de las pasiones, pero también obtendremos datos que complementan el panorama de los afectos en el *Breve Tratado*, sobre todo en los caps. 3 a 14 de la Parte II. En este análisis de los afectos será inevitable echar mano de multitud de citas textuales; porque, dada la exactitud y claridad con que Espinosa los define, es mucho mejor utilizar sus propias palabras que crear frases nuestras para expresar esas realidades complejas con menor acuciosidad y maestría.

Antes de la *Ética*, la actitud filosófica estoica espinosiana todavía sigue muy atada a los preceptos del pensamiento griego clásico. Y, en el ámbito de ese enfoque dicotómico, prefiere que los seres humanos vivan y actúen con base en el ideal de una razón que rija las pasiones. Así consta en este texto del Breve Tratado:

[1] ...solemos realizar nuestras acciones de dos modos... {1} Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal,... no... sin cólera. {2} Sin pasiones, como se dice de Sócrates, que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra él.

[2] ...aquellas cosas que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque... mejor, que huyamos de las cosas con... odio [es] que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo... (BT. II: 6)

Las *dos ideas primarias asociadas a los afectos* son *alegría* (laetitia) y *tristeza* (tristitia) que, como ya dijimos más arriba, son respectivamente la vivencia -en el plano anímico o del pensamiento- del paso a un estado de mayor o menor potencia, esencia o perfección.

Espinosa plantea un tercer afecto primario: el *deseo*. Y este tiene una importancia tan crucial, que en realidad constituye el núcleo dinámico del comportamiento humano y, por lo tanto, de la *Ética*. Ya hemos mencionado que el *conatus* es la principal ley transversal del ser. En las proposiciones 6 y 7 (P-6 y P7) de la Parte III de la *Ética*, nuestro autor recuerda el significado de *conatus* -el *esfuerzo de la cosa* por perseverar en su ser-, que es la esencia actual de una cosa o modo finito (P-7). Luego lo aplica al alma humana: “El alma... se esfuerza por perseverar en su ser indefinidamente y es consciente de ese esfuerzo” (P-9). En los tres puntos suspensivos va la cláusula “tenga *ideas claras y distintas*, o *confusas*”, es decir toda alma, sin importar si el ser humano individual de que se trate encauza su vida primordialmente en el 2.º género de conocimiento o sobre todo en el 1.º. Y en el escolio de P9 Espinosa presenta tres definiciones axiales de su *Ética*: “Este esfuerzo..., cuando se refiere al alma sola se llama *voluntad*;... cuando... al alma y al cuerpo,... *apetito*;... este... es... *la esencia misma del hombre*, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar... El *deseo* es el apetito

acompañado de la conciencia del mismo” (9, Esc.). Aquí expresa Espinosa que el modo humano del ser tiene por esencia su apetito, pero como la conciencia del apetito es el deseo y el ser humano es autoconsciente, este, por definición, será *deseo*. Esta idea se confirma repetidamente más adelante “... *deseo*... es la esencia... de cada cual en cuanto... determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada que cada uno posee...” (III: 56. Dem.) y “... el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la... del otro... la *alegría* y la *tristeza* es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto, aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores;... es la naturaleza... de cada uno (III: 57. Dem.). Por todos estos motivos es inequívoco que el afecto principal de los tres que son primarios es el deseo, pues alegría y tristeza se definen por él. Por lo tanto, el deseo es el afecto nuclear del ser humano y rige todo su comportamiento. Esta idea la confirma Espinosa cuando inicia las definiciones de los afectos que cierra la Parte III con la de *deseo*:

*El deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección que hay en ella... Cualquier aspecto de... esa esencia ya sea innato o adquirido, ya se conciba por... el pensamiento, ya por... la extensión, ya... por... ambos...entiendo... bajo...deseo los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él y no es raro que se opongan entre sí, de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse (III: Def. 1)<sup>55</sup>.*

Acabamos de leer la tesis-fuente de toda la ética espinosiana: dado que el ser humano es tan complejo, el variadísimo flujo tan de su esencia, es decir de sus deseos –lo que constituye cada historia personal–, está lleno de frecuentes contradicciones y cambios de dirección y sentido.

Pero ¿cómo procede el ser humano a nivel de su imaginación para tratar de aumentar su esencia, es decir su deseo y, por lo tanto, promover su propia alegría? “El alma se esfuerza en imaginar las cosas que favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (III: 12). Por este motivo, cuando “imagina cosas que

---

<sup>55</sup>Nada extraño que los pensadores que se han nutrido con las ideas de Espinosa tengan también al concepto de deseo en el meollo de su pensamiento. Así sucede con Carlos Marx cuando habla de los intereses de clase, que son los deseos y planes de vida de los diferentes grupos humanos en competencia; o con Freud y seguidores suyos como Lacan, para quienes uno de los mecanismos centrales de la psiquis humana es el deseo. Y de ahí nace también el carácter fundamental que tiene la *voluntad de poder* en el mundo nietzscheano.

disminuyen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza por acordarse de otras que excluyan la existencia de aquellas.” (III: 13). De aquí se sigue que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo” (Ibíd. Cor.).<sup>56</sup>

## 2.6.2 Los dos afectos derivados principales: *amor* y *odio*

Entre los *afectos derivados*, en cuya definición consta una de las dos emociones primarias, se hallan, en primera línea, el *amor*, el afecto de alegría – o de aumento de potencia– por excelencia, que va unido en el alma a la idea de algún objeto tomado como causa; y el *odio*, que es el afecto principal de tristeza y se asocia en el alma con la idea de un cuerpo externo considerado como causa (III: 13, Esc.). En consecuencia, como la alegría equivale a aumento de potencia, de ser, y va asociada de manera privilegiada a la razón y al amor, la ética de Espinosa es una ética de la alegría; y su filosofía de la vida humana, una filosofía de la razón y del amor.

De los textos previos a la *Ética* que enjuician estos dos afectos, uno del *Breve Tratado* define el odio y sus variantes, y lo contrapone al amor:

... el *odio* es una turbación del alma contra alguien que nos ha hecho mal voluntaria y conscientemente. La *aversión*, en cambio, es la perturbación que surge en nosotros contra una cosa a causa de la molestia o el dolor que... opinamos pertenecerle por naturaleza. (BT. II: 6, 4)

... el *amor*... produce siempre mejora, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección... el *odio*, al revés, siempre tiende a la destrucción, al debilitamiento y la aniquilación, que es la imperfección (Ibíd, 8).

Al pasar a ocuparnos del resto de afectos derivados, vamos a revisar varios de los procesos anímicos más usuales que Baruch Espinosa analiza con una finura psicológica sin igual, pues incluyen tanto la constitución de los complejos anímicos objetuales como la formación y flujo de los complejos mentales que gobiernan las relaciones interpersonales. En la *Ética* hace alusión a la variedad

---

<sup>56</sup>La práctica contraria a esta tarea tan propia del instinto de conservación humano no es más que masoquismo enfermizo. Esa práctica natural o espontánea es lo que hoy se vende, refinada por técnicas planificadas de mejora de la personalidad, bajo el nombre de “Programación neuro-lingüística”.

de los afectos derivados: “Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto... o derivado de ellos... como clases de objetos que nos afectan” (III: 56). La razón de ello es que padecemos “en cuanto que y solo en la medida en que tenemos ideas inadecuadas... [o] forjamos imaginaciones... Así pues,... cada pasión debe ser explicada... de tal modo que resulte expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados.” (Ibíd. Dem.)

Dentro de la Parte II del Breve Tratado, en el punto 2.º del cap. 20, alude a detalles significativos, a la vez que curiosos, de cómo se da la alegría y la tristeza en la relación cuerpo-alma, los cuales son correlacionables con procesos que hoy conocemos por la fisiología neuronal. Allí, para responder a la objeción de que “si el movimiento no es la causa de las pasiones, cómo puede ser... que la tristeza sea expulsada mediante algunos medios, como... el vino” dice Espinosa:

[2]... hay que distinguir entre la percepción del alma, en el mismo momento de percibir el cuerpo, y el juicio que, inmediatamente después, llega a hacer ella acerca de si eso le es bueno o malo... el alma tiene poder de mover los espíritus hacia donde ella quiera; pero... ese poder le puede ser quitado... por otras causas del cuerpo en general... Al tomar conciencia de ello, surge en el alma una tristeza correlativa al cambio que sufren entonces los espíritus... (\*) causada por el amor y la unión que ella tiene con el cuerpo.

(\*) La *tristeza* es causada... por un concepto llamado *opinión* [que, en la *Ética*, es una idea inadecuada de la imaginación], por el cual le sobreviene algo malo: es decir, por la pérdida de algún bien... dicho concepto hace que los *espíritus* [los cuales serían hoy hormonas que producen miedo o angustia, como la adrenalina] se junten en torno al corazón y que... lo compriman... al contrario de lo que sucede en la *alegría*. Al percibir el alma reiteradamente esta presión, siente dolor.

¿Y qué es lo que hacen las medicinas o el vino?... con su acción alejan del corazón a los espíritus y dejan de nuevo espacio libre. El alma, al percibirlo, recibe un consuelo, consistente en que la opinión del mal es desviada [relajan la tensión], gracias a la nueva proporción de movimiento y reposo [cambio relajador] producida por el vino, y recae sobre cualquier otra cosa en la que el alma halla más satisfacción. Ahora bien, esto no puede significar una acción inmediata del vino sobre el alma, sino tan solo del vino sobre los espíritus.

Que esto es así, se puede deducir fácilmente de que dicha *tristeza puede ser aliviada de estos dos modos*: o mediante la reposición de los espíritus en su disposición primera, es decir, liberando al cuerpo del dolor; o convenciéndose

mediante buenas razones de no preocuparse por este cuerpo<sup>57</sup>. El 1.º es pasajero y, por tanto, puede volver; en cambio, el 2.º es eterno, permanente e invariable.

Aquí tenemos una muestra palpable de la inseparabilidad práctica de las ideas y emociones del alma, que se suceden en una dinámica de mutua interdependencia. Los afectos de amor y de odio están sujetos a los procesos de asociación mental. Esta asociación puede ser no solo entre idea e idea o entre afecto y afecto, sino también mixta: entre afecto e idea. En las proposiciones P14 a P20 de la Parte III de la *Ética*, Espinosa profundiza en este tema al indicar cómo se configuran los complejos objetuales de la mente humana: “Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro. [Pues] las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (III: 14 y Dem.).<sup>58</sup> En consecuencia,

Cualquier cosa puede ser, por accidente [en forma indirecta], causa de alegría, tristeza o deseo. Dem.: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y el otro sí... cuando el alma, más tarde, sea afectada por el 1º... será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de obrar... Cor.: En virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla... Esc.: Por ello... puede ocurrir que amemos u odiemos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ello, sino solo (como dicen) por «simpatía» o «antipatía».<sup>59</sup> (III: 15)

Pero el amor y el odio se presentan muchas veces bajo la forma de una asociación mental inseparable. Y es que hay objetos frente a los cuales el sujeto experimenta una mezcla de ambos. Tal estado de indecisión afectiva que Espinosa denomina «fluctuación» es una de las disposiciones más incómodas de la mente, pues quien está poseído por ella no actúa por estar inmerso en un desasosiego ajeno a la paz espiritual buscada prácticamente por las éticas de toda especie y, muy en particular, por la ética estoica de Espinosa.

---

<sup>57</sup>Esta actitud de prescindir del cuerpo y sensaciones suyas, como las de dolor se puede realizar con técnicas tradicionales, como las de los faquires o contemporáneas como la PNL (Programación Neuro-Lingüística).

<sup>58</sup>Aquí se hace alusión a fenómenos mentales enlazados con el inconsciente.

<sup>59</sup>El rol de la imaginación en el conocimiento será desarrollado sistemáticamente por Kant en la Parte I de su *Crítica de la razón pura*.

He aquí cómo explica nuestro autor la fluctuación:

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 odiaremos y amaremos a la vez... Esc.: Esa disposición del alma que brota de dos afectos contrarios se llama fluctuación del ánimo; y es..., respecto de la afección, lo que es la duda respecto de la imaginación... las fluctuaciones del ánimo brotan, por lo regular, de un objeto que es causa eficiente de uno y otro afecto. Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza..., puede ser afectado de muchas y distintas maneras por un solo y mismo cuerpo; y, al contrario, como una... misma cosa puede ser afectada de muchas maneras, también podrá afectar de... distintas maneras... a una sola... parte del cuerpo. Por ello,... un... mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos. (III: 17)

La fluctuación, como veremos, va asociada a multitud de afectos.

La economía afectiva tiene una estrecha relación con la sensación anímica del tiempo –lo que llamamos el *tiempo psicológico*– y, como resultado, origina toda una gama de posibilidades en el ámbito emocional, que poseen una mayor o menor potencia anímica, según las circunstancias:

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente. [Puesto que]... la imagen... es la misma, ya se refiera a un tiempo futuro, pretérito o presente: la disposición del cuerpo -o sea, su afección- es la misma...

Esc.-1: Llamo aquí pretérita o futura a una cosa según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella... / como... los que han experimentado muchas cosas, al considerar una... como futura o pretérita... dudan muy seriamente acerca de su efectividad... los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas... (III: 18).

Una aplicación de esta división del tiempo espinosiana es que “Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado..., desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella... Cor.: ... si advierte que falta una sola de esas circunstancias, el amante se entristecerá. Esc.- Esa tristeza, en cuanto que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos, se llama frustración” (III: 36). Este mecanismo psicológico obedece al deseo de buscar una continuidad segura, que es tan natural en los seres humanos. Lamentablemente, dado que las circunstancias suelen cambiar, numerosas personas se ven frustradas en sus expectativas; un ej. cotidiano de ello se da hoy en la mente de la mayoría de drogadictos; y, con el paso del tiempo, en la relación mutua de muchas parejas de enamorados.

La constatación de nuestro filósofo, en la *Ética*, de que una imagen mental, sin importar si es pasada, presente o futura, en principio, tiene un mismo impacto afectivo en el alma, constituye un paso adelante en la comprensión del funcionamiento complejo que posee la psiquis humana, la cual trabaja en base a patrones coherentes de almacenamiento experiencial. El pensamiento clásico separa típicamente el pasado del futuro como dos conceptos muy distintos. El mismo Espinosa ordena los afectos siguiendo a Descartes en esta clasificación clásica, tal como consta en el cap. 9 de la Parte II del Breve Tratado.

En los límites del análisis en que nos hallamos, nuestro pensador describe una serie de recursos mentales para el manejo habitual de las emociones que algunos autores identifican como una especie de «mecánica de los afectos»<sup>60</sup>. Así, en los casos en los cuales uno se imagina que algo o alguien destruye o entristece a quien ama, o que algo o alguien alegra a la persona a quien odia, uno se entristecerá y odiará a la cosa o persona que se imagina es causa de ello; pero uno se alegrará cuando imagine situaciones opuestas a estas y amará a la cosa o persona que se imagina que las ocasiona (III: 19-23). De esta manera surgen relaciones de amor y de odio que constituyen intrincadas redes de afectos entre los integrantes de un grupo humano. Por ellas todas las personas tendemos, en forma natural, a amar lo que aman nuestros seres queridos y odiar lo que ellos odian, de modo que se constituyen cadenas de amor y de odio que posicionan a grupos enteros de seres humanos frente a otros grupos. Y estas redes de amor/odio dirigen y configuran todas las demás relaciones interpersonales y grupales: de familia, económicas, políticas, religiosas, recreativas, etc.

En el *Breve Tratado* refiere Espinosa cómo el amor y el odio se transmiten entre los seres humanos por testimonio o imitación, basadas en la empatía, cuando el niño, el correligionario o simplemente el conciudadano o el colega creen lo que cuentan aquellas personas en quienes confían. Por esta vía de la confianza se van extendiendo las redes de amor y odio.

... del amor que surge del simple testimonio. [7] Lo vislumbramos en los niños... por el solo hecho de que el padre [o madre] dice que esto o aquello es bueno..., se sienten inclinados hacia ello. Este mismo es el que vemos en quienes

---

<sup>60</sup>Gilles Deleuze hablaría más bien de una “dinámica de los afectos”.

pierden la vida por el amor a la patria, y en aquellos que, con solo oír algo, llegan a enamorarse de ello (BT. II: 3, 6-7).

... *el odio surge también del simple testimonio*, como lo vemos en los turcos contra los judíos y cristianos... ¡Cuán *ignorante* es, en efecto, la gran masa de todos estos acerca de la religión y las *costumbres de los otros* (Ibíd., 8).

Dentro de este análisis espinosiano acerca de la constitución y flujo de los complejos mentales que gobiernan las relaciones interpersonales, se halla el *mimetismo* de los afectos: lo que ahora denominamos empatía afectiva que, según hoy sabemos, hemos heredado de nuestros antepasados mamíferos pero que Espinosa, agudo analista del espíritu humano, descubrió por la vía de observar sus variadísimos comportamientos. En los escolios de las proposiciones P21 a P30 define él varios afectos en que se concretiza ese mimetismo constructor de afectos socializados. Así, “Quien imagina lo que ama afectado de alegría o tristeza, también [lo] será..., y ambos afectos serán mayores o menores en el amante, según lo sean en la cosa amada” (III: 21) y “Quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; si... de alegría, se entristecerá...” (III: 22). Estos y otros mecanismos de la imaginación impulsan a cada quien a tejer o destejer la parte que le corresponde en las redes de amor y odio en que participa.

### 2.6.3 Los demás afectos derivados

En total, a lo largo de toda la *Ética* se aluden y definen 48<sup>61</sup> afectos, todos ellos ordenados en dos listas: los alegres y los más numerosos, que son tristes. La mayoría de ellos son afectos de amor o de odio y, unos pocos, una mixtura de ambos. En los párrafos que siguen nos vamos a ocupar de los *afectos derivados* que poseen un significado crucial dentro de las relaciones interpersonales, a los cuales el mismo Espinosa resalta como excelentes o perniciosos para la vida humana, ya individual ya social. Casi todos ellos están ubicados en los *escolios* o notas de las proposiciones.

---

<sup>61</sup>Véase una enumeración exhaustiva y comparativa en la nota 142 del *Breve Tratado*, ubicada en la Parte II: cap. 4 de esta obra de Espinosa. Pero mucho más completa es el compendio de definiciones detalladas de todos y cada uno de los 48 afectos que consta en el segmento final de la Parte II de la *Ética*.

Por el momento seguimos con afectos asociados al mimetismo mental. Por ej., “la *conmiseración* [llamamos a]... una tristeza surgida del daño de otro. ... *aprobación* al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro, y, por contra, *indignación*, al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro”<sup>62</sup> (III: 22. Esc.).

Por otro lado, “la *envidia*... es... el odio mismo,... considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal de otro, y a entristecerse con su bien” (III: 24. Esc.). Además, “Los hombres ordinariamente... envidian a quienes les va bien con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan posee otro.” (III: 32. Esc.; y Def. 23). La envidia<sup>63</sup> es ampliamente analizada en la *Ética*, como una de las pasiones tristes más comunes. Con ella está emparentada esa “fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio” (III: 35. Esc.) que son los *celos*, cuya definición es: “Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada y envidiará a ese otro” (Ibíd.).

En general, los seres humanos son mutuamente envidiosos: se complacen en la debilidad de sus iguales y se entristecen a causa de su virtud (III: 55: Esc del Cor-1). Pero “Nadie envidia por su virtud a alguien que no sea su igual” (Ibíd. Cor-2); pues “... el hombre no deseará predicar de sí mismo ninguna *potencia de obrar* o, lo que es lo mismo, ninguna *virtud*, que sea... ajena a... [su naturaleza], y, por tanto, su deseo no puede ser reprimido, esto es, no puede entristecerse, por... reconocer alguna virtud en otro... distinto a él, y, por consiguiente, tampoco puede envidiarlo. Pero sí envidiará a su igual, cuya naturaleza supone ser la misma que la suya” (Ibíd. Dem.).

---

<sup>62</sup>La *conmiseración* o *compasión* es una imitación de la tristeza de otro ser humano (III: 27) a quien imaginamos similar a nosotros (Final de III: Def. 18). La *aprobación* o *aprecio* (ver al final de III su Def. 19) es uno de los pocos afectos que “no repugna a la razón, sino que puede concordar con ella, surgir de ella” (IV: 51). Respecto de la *indignación*, el autor nos dice (IV. Cap. 24 del Apéndice) que, aunque ella “parezca... equidad,... se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito... tomarse la justicia por su mano.”

<sup>63</sup>Un hecho lingüístico que denota la importancia que se da a este afecto es que el término *envidia* tiene 29 ocurrencias en el texto de la *Ética*, lo mismo que el término *gloria*. Las referencias de ambos sobrepasan ligeramente en número a las de la palabra que denota otro afecto derivado nuclear en esta obra: la *soberbia*, que se repite en 26 citas. Eso sí, esas tres importantes pasiones son superadas por la cantidad de ocurrencias de los vocablos, más importantes aún, esperanza (37) y miedo (62) y, por supuesto, por los cinco afectos principales de toda la obra: alegría (233), tristeza (213), amor (184), deseo (178) y odio (127).

El origen de que la envidia esté tan extendida entre los seres humanos se remonta al hecho de que siempre nos comparamos con quienes consideramos nuestros iguales (Ibíd.: Cor-2) ya que “los padres suelen incitar a los hijos a la virtud con el solo estímulo del honor y la envidia” (Ibíd.: fin del Esc del Cor-1); de aquí que aquellos ámbitos en que las peleas suelen surgir en forma más habitual sean la familia y el grupo humano en el que uno trabaja.

Otra ley común de los afectos es que “... fácilmente... el hombre se estima... en más de lo justo, y al contrario... la cosa que odia. Esa imaginación... [para consigo] se llama *soberbia*... una alegría surgida... de que el hombre se estima en más de lo justo. La... que surge... de que estime a otro en más de lo justo [es] *sobreestimación*, y... *menosprecio* la que surge... de estimar a otro en menos de lo justo” (III: 26. Esc.). Es fácil de entender que “La sobreestimación con facilidad hace soberbio al hombre... [pues] Dem.: Si... alguien... nos estima en más de lo justo... y nos creemos... los elogios..., nos ensoberbeceremos” (IV: 49).

El afecto que es el extremo opuesto de la soberbia es la *abyección*, que “consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo” (Def. 29); y, en menor escala, la *humildad*, pues es humilde “quien se ruboriza a menudo, confiesa sus vicios..., cede ante todos... y descuida su atavío” (Ibíd.). Pero “... la humildad y la abyección son [afectos] rarísimos, pues la naturaleza humana... se opone a ellos cuanto puede, y... quienes son reputados más abyectos y humildes son, por lo general, los más ambiciosos y envidiosos” (Ibíd.), es decir, están haciendo teatro y, con él, engañando exitosamente a los demás. Y Espinosa aplica el adagio de que los dos extremos se tocan cuando afirma, a renglón seguido, que “La mayor soberbia y la mayor abyección son la mayor ignorancia de sí mismo” (IV: 55) y “revelan así la mayor impotencia del ánimo” (IV: 56). No obstante, “la abyección puede ser corregida más fácilmente que la soberbia, dado que esta es un afecto de alegría y aquella un afecto de tristeza y, por tanto, la soberbia es más fuerte” (Ibíd. Esc.).

La soberbia es, en la concepción ética de Espinosa, el súmmun de las peores pasiones, pues quien la tiene

... ama la presencia de los parásitos o de los aduladores, y odia la de los generosos... también... estima a los demás en menos de lo justo;... en este sentido, la soberbia se define como alegría nacida de la falsa opinión por la que un hombre se juzga superior a los demás. Y la abyección contraria... como una tristeza nacida de la falsa opinión por la que un hombre se cree inferior. El soberbio [es]... envidioso y... experimenta un odio mayor hacia quienes más son alabados a causa de sus virtudes... el abyecto está... muy próximo al soberbio. Pues dado que su tristeza brota de que juzga su impotencia según la potencia o virtud de los demás, se alegrará si... considera... los vicios ajenos; de donde ha nacido el proverbio: «mal de muchos, consuelo de tontos». Nadie es más propenso a la envidia que los abyectos, que observan las acciones de los demás con vistas a su crítica (IV: 57 y Esc.).

Así queda claro que la soberbia –y en buena parte su imagen invertida, que es la abyección (IV. Apéndice, cap. 22)– consiste en un cúmulo de las peores pasiones y, por este rasgo, tal figura ética corresponde, *mutatis mutandis*, a aquella que Aristóteles denomina el “disoluto”.

Es natural que Espinosa entendiera también el proceso inverso al de la imitación, pues, también en este caso, como experto pulidor de lentes conocía muy bien el mecanismo físico de la inversión de una imagen óptica. Este proceso de contra-imitación afectiva consiste en que, “si odiamos una cosa semejante a nosotros, seremos afectados por un afecto contrario al suyo” (III: 27. Dem.). El otro extremo, el de nivel alta empatía, se halla en esa imitación de la tristeza que ya hemos mencionado, la *compasión*, la cual, “... referida al deseo se llama *emulación* que... es... el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud... de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (Ibíd. Esc.). Por otro lado, frente a grupos humanos a los que no amamos ni odiamos,

Nos esforzaremos... por hacer... lo que imaginamos que los hombres... miran con alegría, y... detestaremos hacer lo que imaginamos que... aborrecen... Esc.: Este esfuerzo... se llama *ambición*, sobre todo cuando... por agradar al vulgo... hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, se llama *humanidad*. Llamo *alabanza* a la alegría con que imaginamos la acción con la que otro se ha esforzado en deleitarnos, y... *vituperio* a la tristeza con que aborrecemos la acción de otro (II: 29).

Es importante resaltar que la diferencia entre ambición y humanidad consiste en la presencia o ausencia de perjuicio a sí mismo o a otros. Es éticamente bueno dar alegría a los demás, pero con tal de, con la acción correspondiente, no infligir daño a nadie.

Por fin, para agotar el tema de los afectos de imitación,

Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría... se considerará a sí mismo con alegría; si... de tristeza, se considerará... con tristeza. *Esc.*: ... a la alegría acompañada de la idea de una causa interior la llamaremos *gloria*, y *vergüenza* a la tristeza contraria: cuando la alegría o la tristeza *surge de que el hombre se cree alabado o vituperado*. Llamo *contento de sí mismo* a la alegría acompañada de la idea de una causa interior, y *arrepentimiento*, a la tristeza contraria... Puesto que puede... que la alegría con que alguien piensa que afecta a los demás sea solo imaginaria..., puede suceder fácilmente que el que se gloria sea soberbio e imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto (III: 30).

Analicemos más en detalle los afectos más relevantes de este último grupo, que, socialmente hablando, constituyen complejos interpersonales basados en el mimetismo afectivo.

El más negativo de todos ellos es la *ambición* (IV: 4. *Esc.*): "... ese apetito, en el hombre no guiado por la razón", por el que "cada cual apetece que los demás vivan según su índole propia..."; "y, como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí" (III: 31. *Esc.*). También entendemos por ambición "el inmoderado amor o deseo de... gloria"<sup>64</sup> (III: 56. *Esc.*); ella "fortifica a todos los afectos; y, siendo así, dicho afecto difícilmente puede ser vencido. Pues siempre que el hombre es poseído por algún deseo, lo es a la vez, necesariamente, por la ambición" (III: Def. 44). Así pues, la ambición es ante todo la búsqueda desmedida o incontinente de prestigio o brillo social... una de las pasiones más comunes a la naturaleza humana. Sin duda, como defiende Richard Rorty, cada quien pretende imponer su discurso a los demás; pero Espinosa está mostrando en la cita que precede cuál es el motor que se halla a la base de esta tendencia y, por lo tanto, cuál sería la fuente intencional que le da sentido: el ansia intemperante de honra personal, de ser admirado<sup>65</sup> por los demás, el aumento de mi propio poder o potencia simbólica en el imaginario de mis congéneres socio-culturales, que refuerza su benevolencia y su confianza para conmigo, y, en consecuencia, me proporciona una alta probabilidad de éxito en mis intentos futuros de influir en sus pensamientos y acciones. Por eso, "El ambicioso,... siempre que confíe en que ello no se sepa, no tendrá la

---

<sup>64</sup>La gloria se analiza detalladamente dos párrafos más adelante.

<sup>65</sup>aquí va una referencia cruzada al lugar en que se define la admiración.

menor templanza” (III. Def. 48). Pues, en su ejercicio incontrolado por la razón, “tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de *delirio*, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades” (IV: 44. Fin del Esc.). Por ej., el mal uso de la gloria, “lo vana que es, la inconstancia de los hombres... esta... clase de pensamientos aflige sobremanera a los muy ambiciosos, cuando desesperan de conseguir el honor que ambicionan, y... son quienes más desean la gloria los que más claman acerca del mal uso de ella y la vanidad del mundo” (V: 10. Esc.). Es más, la ambición, considerada en sus efectos como componente del poder social, es “un deseo por el que los hombres, bajo la falsa apariencia de moralidad, suscitan por lo general discordias y sediciones” (IV: Apéndice: cap. 25).

Otro de los afectos de este grupo, el *contento de sí mismo* o *amor propio* (III: 55. Esc-1) que ya antes hemos mencionado, “es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y... su potencia de obrar” (III: Def. 25); y también “una alegría acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión” (Ibíd. 26). Si no surge de la razón, del amor propio fácilmente puede brotar la soberbia (Ibíd. fin de 28), mas si nace de ella “... es el mayor contento que puede darse” (IV: 52), porque “*la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón* misma, que el hombre considera clara y distintamente” (Ibíd. Dem.); y, en este caso, es “lo más alto que podemos esperar” (Ibíd. Esc.).

Un tercer afecto emparentado con el amor propio es la *gloria* (ver supra ??), que, entendida como una pasión de interacción social, “es una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás” (III: Def. 30). Y, como el contento de sí mismo “es alentado y fortificado cada vez más por las alabanzas, y... resulta perturbado cada vez más por el vituperio, es la gloria... la que nos guía sobre todo, y somos prácticamente incapaces de sobrellevar una vida de oprobio” (IV: 52. Esc.). “Hasta los mejores -dice Cicerón- se guían en el más alto grado por el deseo de gloria. Incluso los filósofos hacen constar su nombre en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria” (III: Def. 44). Aunque, para ser justos, no hay que olvidar que no hay una “... pequeña distancia entre el *gozo que domina* a un ebrio y el *gozo de que es dueño* un filósofo...” (III: 57. Esc.).

En suma, la gloria es la principal fuente de la autoestima y, como el amor propio, también ella puede nacer de la razón (IV: 58). No obstante, con demasiada frecuencia se basa solo en opiniones de la multitud, de las masas, y es objeto de pelea entre pares, de modo que, en este caso, funciona como pasión que no se halla guiada por la razón. Así sucede con la *vanagloria* que

... es un contento de sí mismo sustentado solo por la opinión del vulgo... Pero... El vulgo es... voluble... y, por tanto, si la fama no es alimentada pronto se desvanece. Es más, como todos desean ganarse el aplauso del vulgo, tiende cada cual fácilmente a rebajar la fama ajena;... de ello nace una grandísima pasión por oprimirse unos a otros de cualquier modo, y quien sale al fin vencedor se gloria más por haber causado un daño a otro que por haber obrado en provecho de sí mismo (Ibíd. Esc.).

La *vergüenza*<sup>66</sup> es el afecto opuesto a la gloria, pues “es una tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás” (III. Def. 31). Asociado a él va el *pudor*, que es un “temor a la vergüenza, en cuya virtud el hombre se abstiene de cometer algo vergonzoso” (Ibíd. Esc.). No obstante, la vergüenza “... es buena en la medida en que revela un deseo de vivir honrosamente; así como el dolor,... en cuanto revela que la parte dañada no está aún podrida. Por ello quien se avergüenza de algo que ha hecho es más perfecto que el desvergonzado, que no tiene deseo alguno de

---

<sup>66</sup>En el cap. 12 de la Parte II del Breve Tratado, Espinosa había analizado la vergüenza, esa vez asociada a la honra en vez de a la gloria, como dos pasiones consistentes en presuponer la opinión que el resto de personas poseen de nosotros. Y las juzga dañinas, porque se basan en un juicio incorrecto sobre nosotros mismos, pero aceptables si se echa mano de ellas con un espíritu racional-estoico:

[1] ... La *honra* es una... alegría que cada uno siente... cuando comprueba que su obrar es... apreciado por otros, sin que persigan con ello ningún otro beneficio o provecho. La *vergüenza* es una... tristeza que surge en uno, cuando llega a ver que su obrar es despreciado por otros, sin que persigan ningún otro perjuicio o daño. La *desvergüenza*... es... la carencia... de la vergüenza, no con razones, sino por ignorancia de la vergüenza (como en los niños, los hombres salvajes, etc.), o porque, cuando uno ha pasado por grandes desprecios, después pasa absolutamente de todo sin miramiento alguno.

[2] ... la honra y la vergüenza... son perjudiciales y rechazables {\*}, puesto que... se fundan en el amor propio y en la opinión de que el hombre es una causa primera de sus obras y, por tanto, digno de alabanza y vituperio.

{\*} Espinosa lanza esta afirmación desde la perspectiva del deber ser, de Dios, como única substancia y causa primera, a diferencia del enfoque más puramente humanista de Aristóteles.

[3] ... sin embargo,... somos libres de *utilizarlas*, si las empleamos *para* utilidad y *perfeccionamiento de los hombres*... Por ejemplo, si alguien se viste lujosamente a fin de ser admirado, busca una honra que nace del amor a sí mismo, sin tener en cuenta para nada a su prójimo. Pero, si alguien ve que se desprecia y pisotea su sabiduría (con la que él debiera ser útil a su prójimo) porque lleva un mal vestido, hará bien si, con el propósito de ayudarles, se procura un vestido con el que no les llame la atención, haciéndose igual a su prójimo para ganarlo.

vivir honrosamente” (IV: 58). “La vergüenza también contribuye a la concordia, pero solo en aquellas cosas que no pueden ocultarse” (IV: Apéndice: cap. 23).

El último de los afectos que se basan en el mimetismo afectivo es el *arrepentimiento*: “una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma” (III: Def. 27). Puesto que no nace de la razón, no es una virtud; por eso, “el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente” (IV: 54). Con todo, esta pasión, junto con la vergüenza y otras pasiones tristes, son útiles para el funcionamiento normal de la vida en sociedad, pues ellas refrenan muchos comportamientos que son negativos y, como la mayoría de seres humanos se guían más por los afectos que por la razón, pudieran restar potencia a una colectividad humana dada:

Puesto que los hombres rara vez viven según... la razón, la humildad, el arrepentimiento,... la esperanza y el miedo resultan ser más útiles que dañosos;... si los hombres de ánimo impotente fuesen... soberbios, no se avergonzaran... ni tuviesen miedo... ¿cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo;... por ello... los profetas, mirando por la utilidad común,... han recomendado... el arrepentimiento y el respeto. Pues... quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos, con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón: o sea a que sean libres y disfruten de una vida feliz (Ibíd. Esc.).<sup>67</sup>

En las proposiciones 31a 49 de la Parte III: Espinosa incluye una serie de juegos o mecanismo de amor y de odio que complementan los que antes había descrito. “Si imaginamos que alguien ama, desea u odia algo que... amamos, deseamos u odiamos... amaremos, etc. esa cosa de un modo más constante” (31); es decir, si captamos que los demás sienten como nosotros, reforzaremos las pasiones involucradas, y este es un mecanismo fuerte que aumenta la cohesión social. Mas, “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que solo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa

---

<sup>67</sup>En Espinosa, la humildad no es una virtud, sino “una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad” (III: Def. 26; IV: 53 y Esc del Cor-1 de 55). El desprecio a la humildad, el arrepentimiento, la vergüenza y otros afectos opuestos a la voluntad de poder es una de las ideas nucleares de Nietzsche que, sin duda, toma de Espinosa. Pero nuestro pensador es mucho menos utópico y más realista en cuanto a los aspectos positivos que estas pasiones tristes pueden tener, a la hora de organizar la vida social. Pues la gente llegará a hacer lo que debe, aunque sea por la vía de la servidumbre de los afectos en la que vive la mayoría, con tal que sea guiada por la razón ajena (heteronomía) de una autoridad que se halle en el estadio de la acción, o 2.º género de conocimiento. De esta manera, la sociedad funcionará bien. Para no tener malas sorpresas, hay que realizar varias comprobaciones científicas mutuamente independientes de que sí se da este efecto pretendido.

cosa” (32). Este mecanismo síquico de competencia y pelea se da sobre todo frente a recursos sociales escasos, tales como riqueza, autoridad, prestigio... Y, más específicamente respecto al amor, “Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos... por conseguir que ella nos ame” (33); Pero “Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada y envidiará a ese otro... Esc.- Este odio... se llama *celos*... una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio” (35).

Las relaciones de amor-odio suscitan otras muchas *fluctuaciones*; por ej., “Quien imagina al que ama, afectado de odio contra él... está determinado a odiarlo, pero no por ello deja de amarlo; luego padecerá conflicto entre el odio y el amor” (40, Cor-1 del Esc-1). Y “Quien imagina ser amado por alguien a quien odia, padecerá conflicto entre el odio y el amor. Esc.- Pero si prevalece el odio, se esforzará por hacer mal a aquel por quien es amado. Este afecto se llama *crueldad*, especialmente si se cree que el que ama no había dado ninguna causa ordinaria de odio” (41. Cor. y Esc.). Así pues, “La crueldad o sevicia [saña] es un deseo que excita a alguien a hacer mal a quien amamos o hacia quien sentimos conmiseración” (Def. 38). “A la crueldad se opone la *clemencia*, que no es una pasión, sino una potencia del ánimo, por la cual el hombre modera su ira y su deseo de venganza.” (Ibíd. Explicación). “El esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama *ira*, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho... *venganza*.” (Ibíd. Esc-2). La venganza es normalmente un odio recíproco natural (Def. 37).

En general, “El odio aumenta con un odio recíproco; y puede, al contrario, ser destruido por el amor” (43). Esta asimetría, consistente en la mayor potencia de los afectos de amor por sobre los de odio, es un signo inequívoco de que la Ética de Espinosa es predominantemente positiva, optimista. Serían simétricos si solo se diera el mecanismo síquico de que “El que odia a alguien se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor; y... el que ama a alguien..., en hacerle bien” (39); pero, inclina la balanza hacia el amor el hecho de que “El odio que es completamente vencido por el amor se trueca en amor... más grande que si el odio no lo

hubiera precedido.” (44). Este poder manifiesto del alma humana se debe a que el amado siente que el esfuerzo del amante ha sido descomunal y llega un momento en que él también cede ante el amor; de ahí el enorme poder del precepto cristiano: “devolved bien por mal” que, ejercido con constancia, a la larga suele triunfar.

Estas dinámicas de amor y de odio también se extienden a las relaciones entre colectivos extraños o simplemente marcados por hondas diferencias mutuas: “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solo amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación” (46). En esta generalización de la aplicación del odio estaría el origen de la xenofobia, y de otros pre-juicios inter culturales, tanto positivos como negativos. Adicionalmente, “El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que los que sentimos hacia una cosa necesaria” (49). De aquí que sintamos lazos de amor más fuertes hacia las personas que hacia los animales y, entre estos, más por aquellos que sabemos poseen una conciencia superior de sus relaciones anímicas y, sobre todo, una gran capacidad de reciprocidad afectiva, como es el caso de los mamíferos.

Hasta aquí Espinosa nos ha dejado en claro que los complejos afectivos del alma humana se estructuran principalmente en torno al amor y al odio. Pero hay también otra pareja fundamental de afectos que permite descubrir nuevos caracteres generales de los complejos afectivos: el miedo y la esperanza.

En el apartado final de la Parte III de la *Ética*, *La definición de los afectos*, se indica que la *esperanza* (*spes*) y el *miedo* (*metus*) son, respectivamente, una alegría y una tristeza inconstantes que brotan “de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos de algún modo.” (Defs. 12 y 13; también II: 18, Esc-2). Este modo bipartito de definir los afectos –el uno triste y el otro alegre– tiene su raíz en la dualidad básica de dos de los afectos primarios, la alegría y la tristeza, que, como ya hemos analizado, tuvo una primera proyección en el par amor-odio y que Espinoza seguirá utilizando en la

mayoría de los demás afectos derivados, excepto en los pocos casos en que sea inaplicable.

Ambos, la esperanza y el miedo, debido a la inseguridad que encierran, constituyen una mezcla de alegría y de tristeza –lo cual se expresa en el término “inconstantes”–, aunque en proporciones muy diferentes y opuestas, por eso Espinosa afirma que, respecto a esta bina de afectos, el alma presenta siempre ese equilibrio inestable que es la fluctuación, pues “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (Ibíd. Def. 13). Así, *el par pasional esperanza-miedo* permite una intervención ética del sujeto que lo sufre, pues debido a su inconstancia, abre siempre la posibilidad de que nos esforcemos por redirigir los acontecimientos a fin de minimizar la tristeza y aumentar las probabilidades de alegría, como se expresa en el Breve Tratado: “[1] ...una cosa... futura, ya sea buena ya sea mala... [2]... es considerada por nosotros... contingente... o que debe suceder necesariamente. Y con respecto al concepto... quien lo tiene debe *hacer algo... para favorecer que suceda o para impedirlo*” (BT. II: 9, 1-2). También abre la posibilidad de intervención externa de otros ciudadanos, en la mente de cada quien, que según las circunstancias será afectada de esperanza o de miedo: un fenómeno que suele ir asociado a las dinámicas relacionales del poder.

Con este análisis, nuestro pensador despliega ya una nueva subdivisión, echando mano de otro criterio clasificatorio: una cosa, sea pasada o futura, nos afecte de tristeza o alegría, puede ser considerada por nosotros como contingente o como necesaria e indudable. Según eso, la *seguridad* (*securitas*) y la *desesperación*<sup>68</sup> (*desperatio*) son, respectivamente, una alegría y una tristeza que surgen “de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual no hay ya causa de duda” (Defs. 14 y 15). Pero, ¿cómo pasa el alma de la esperanza a la seguridad y del miedo a la desesperación? Cuando en ella desaparece la duda respecto al objeto esperado o temido (II: 18, Esc-2).

---

<sup>68</sup>Este concepto de *desesperación*, con su definición tan técnica, es un indicador inequívoco de la paulatina maduración teórica de Espinosa, pues, en el contexto de la Ética, substituye a un concepto mucho menos perfilado como es el de *pesar*, concebido en el Breve Tratado: “... El pesar es cierta... tristeza que surge de la comprobación de que hemos perdido un bien y... no hay esperanza... de recuperarlo” (BT II, 14, 1).

Si miramos solo al pasado, la *satisfacción* (*gaudium*) y la *insatisfacción* (*conscientiae morsus*) son, respectivamente, una alegría y una tristeza acompañadas “por la idea de una cosa pretérita que ha sucedido” contra lo que temíamos o esperábamos (Defs. 16 y 17). La existencia de este par de afectos reafirma la constatación de que los objetos de la esperanza y del miedo suelen ser contingentes, según la captación de la realidad que nos posee en el género 1.º de conocimiento, pues aquí se cambian las tornas. Por eso la satisfacción es una *grata sorpresa*, pues no se cumplió la desgracia prevista; y la insatisfacción constituye una *decepción*, ya que nunca llegó el bien anhelado.

A pesar de que “... la *seguridad* y la *desesperación*, parecen tener lugar dentro del orden y... secuencia inviolable de causas” (BT II: 9, 6), junto con la *satisfacción* y la *insatisfacción* “son señales de un ánimo impotente, pues aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría,... los ha precedido una tristeza: a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna” (IV. 47, Esc.).

Pero “Cualquier cosa puede ser, *por accidente*, causa de esperanza o de miedo” y, entonces, por lo uno o lo otro, la llamamos *buen* o *mal presagio* (III. 50 y Esc.). Esta doble alternativa, unida a los amores u odios, ya que, por naturaleza “... creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos; y estimamos, respectivamente, en más o en menos de lo justo esas cosas”, hace que la mente humana con demasiada frecuencia funcione como una lente de aumento o disminución -producidos en multitud de maneras diferentes- que puede llegar a deformar tremendamente los sucesos a los que se aplica. Nada raro que sea tan difícil aproximarse a la objetividad, sobre todo en las CC. Sociales, y mucho más aún en todos los asuntos humanos que componen la vida cotidiana. También ha sido este, desde hace miles de años y en todas las culturas, el mecanismo psicológico que está a la base del nacimiento de las *supersticiones* (Ibíd.), una de las manifestaciones de la mente humana que posee mayor proyección socio-cultural y que Espinosa repudia una y otra vez sin cesar a lo largo de toda su obra.

En vista de que cada persona tiene muy diferentes expectativas de futuro según sea la constitución de su cuerpo y, correspondientemente, su esencia-potencia anímica, y, adicionalmente, de que esos dos aspectos de su potencia van cambiando día a día al ritmo de sus encuentros felices o no, “Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto.” (III. 51). Y “... como cada cual juzga según su afecto lo que es... mejor o peor... los hombres pueden diferir tanto por el juicio como por el afecto, y de aquí proviene que... los distinguimos por la sola diferencia de los afectos...” (Ibíd., Esc.). Esta última afirmación es de una claridad meridiana en la teoría espinosiana: ya que si los seres humanos nos guiáramos por la sola razón, que se halla conectada con las dinámicas de la realidad debido a sus ideas adecuadas, todos tenderíamos a compartir los mismos juicios debido al paralelismo de los dos atributos divinos extensión-pensamiento, esta variación infinita de los afectos individuales constituye la fuente principal de las diferencias entre unas personas y otras, por eso es el principal ingrediente individualizador de la personalidad.

Nuestro filósofo define, también en el último escolio citado, cuatro perfiles psicológicos; no con el punto de vista de la virtud ni el detalle aristotélicos, pero sí con una precisión similar y usando el mismo método comparativo:

Llamo *intrépido* a quien desprecia el mal que yo suelo temer; mas, si su deseo de hacer mal al que odia y bien al que ama no es reprimido por el temor de un mal que a mí suele contenerme, lo llamaré *audaz*. Me parecerá *tímido* quien teme un mal que yo suelo despreciar; pero, si su deseo es reprimido por el temor de un mal que a mí no puede contenerme, diré que es *pusilánime*.

Entre las proposiciones finales de la Parte III de la Ética (52 a 56) se hallan los últimos caracteres generales de los complejos afectivos que vamos a relieves.

“Si hemos visto un objeto junto con otros, o si [lo] imaginamos... común... no lo consideraremos tanto tiempo como al que imaginamos que tiene algo singular”<sup>69</sup> (III: 52). “... esta imaginación de una cosa... sola en el alma se llama

---

<sup>69</sup>De esta tendencia de la mente humana –diríamos hoy– deriva el valor de lo escaso en antropología y economía.

*asombro*, y si es provocada por un objeto al que tememos,... *consternación*...” (Ibíd. Esc.). Y si el asombro es ante la prudencia, habilidad, etc. de un hombre, se llama *veneración*, “pues pensamos que, en virtud de eso que admiramos,... nos supera en mucho;... [y] *horror*, si nos asombramos de su ira, envidia, etc... Si admiramos la prudencia,... etc. de un hombre a quien amamos, nuestro amor..., unido al asombro o a la *veneración*, le llamamos *devoción*.

Al asombro se opone el desprecio; pues... si nos vemos obligados a negar de... [una cosa] lo que puede ser causa de asombro, amor, miedo, etc., el alma queda determinada, por la mera presencia de la cosa, a pensar más bien en lo que no hay en el objeto que en lo que hay en él... Así como la *devoción* brota del asombro ante una cosa que amamos, la *irrisión* brota del desprecio por una cosa que odiamos o tememos, y el desdén surge del desprecio por la necedad, como la *veneración* del asombro ante la prudencia. (Ibíd.).

Es muy entendible que mi memoria de objetos del mismo tipo que en su momento me causaron asombro, comparada con la cosa ahora observada o pensada, hace aparecer a esta, imaginativamente, como negación, es decir como carente o deficitaria respecto de mi alto estándar de deseos o expectativas acerca de ella; de ahí el desprecio y la *irrisión*.

“Cuando el alma se considera a sí misma y... su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina... Cor.: Esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina... Pues... de tanta mayor alegría imagina que los afecta...” (III: 53). Además, “El alma se esfuerza en imaginar solo aquello que afirma su potencia de obrar (III: 54). Por el contrario, “Cuando el alma imagina su impotencia, se entristece. Cor. ...tanto más... en la medida en que el alma imagina ser vituperada por otros...” (III: 55). En consecuencia,

... obtendrá la máxima complacencia cuando advierta en sí mismo algo que niega de los demás. Pero... si refiere aquello que afirma de sí mismo a la idea universal de “hombre” o “animal”, no se complacerá tanto, y, desde luego, se entristecerá si imagina que sus acciones, comparadas con las acciones de otros, son más débiles, y se esforzará en rechazar esta tristeza, interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, o adornando las suyas todo lo que pueda (Ibíd. Esc.)<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>Hoy se conoce experimentalmente con certeza que el cerebro nos suele engañar en esta y otras formas para defender y conservar un equilibrio de autoestima satisfecha; ver *Homo Sapiens*, de Antonio Vález.

Espinosa expone así los últimos afectos tristes, que son propios del género 1.º de conocimiento: "... por *que la, embriaguez, lujuria, avaricia y ambición* no entendemos sino el inmoderado *amor o deseo* de comer, de beber, de copular, de riquezas o de gloria. Además, estos afectos, en cuanto los distinguimos de otros por el solo objeto a que se refieren, no tienen contrarios. Pues la *templanza, la sobriedad y la castidad...* no son afectos, o pasiones, sino... la potencia del ánimo que modera esos afectos." (III: 56. Esc.).

Luego pasa a considerar brevemente unos pocos afectos alegres que son de especial importancia, debido a que no tienen correlación con afectos tristes y pertenecen, por lo tanto, al 2.º género de conocimiento, la acción: son afectos activos.

Con este fin, hace primeramente una introducción: "Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto obramos" (III: 58). Y la razón de ello es que "Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra; ahora bien,... se considera... a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada... esto es, en cuanto [que] obra" (Ibíd. Dem.). E inmediatamente pasa a tratar de los afectos activos en la proposición 59, la última de la parte III de la *Ética*: Todos los afectos "que se refieren al alma en cuanto que obra" se remiten solo a la alegría o al deseo. Y en el escolio pasa a definirlos:

Refiero a la *fortaleza* todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y... Por *firmeza* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en conservar su [propio] ser [y utilidad]. Por *generosidad* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres [= lograr su utilidad] y unirse a ellos mediante la amistad... la *templanza, la sobriedad* [recién aludidas] y la *presencia de ánimo en los peligros*, etc., son clases de firmeza; la *modestia, la clemencia*, etc., son clases de generosidad.

## 2.7 SERVIDUMBRE HUMANA ANTE LOS AFECTOS (PARTE IV)

Una vez que Espinosa ha considerado la naturaleza de los afectos en la Parte III de la *Ética*, dedica la **Parte IV**<sup>71</sup> a dos propósitos principales: en **la 1.ª mitad (P-1 a P37)** a indicar los rasgos nucleares de lo que él considera **la naturaleza humana espiritual** y, en **la 2.ª (P-38 a P73)**, a un estudio racional de **las pasiones desde el punto de vista de la potencia y de cómo se puede ir pasando de ser siervos de ellas a la libertad** humana, entendida desde el punto de vista del 2.º género del conocimiento: la acción.

Al desglosar la **1.ª mitad** de la Parte IV: hallamos **tres secciones**, en cada una de las cuales se desarrolla básicamente una cuestión principal: **A.** cuáles son los **mecanismos mentales** más conspicuos **de** quien vive como **siervo de sus pasiones (P-1 a P18)**; **B.** cuál es el **fundamento natural de la virtud**, definida -al estilo latino- como fuerza o **potencia vital** que siempre se halla **en busca de lo útil**, es decir, **lo que desarrolla la naturaleza propia (P-19 a P28)**; **y cómo pasar de la utilidad propia a la común**, en otros términos, del cuerpo-alma individual **al cuerpo-alma social (P-29 a P37)**.

Antes de la primera proposición de la Parte IV: Espinosa establece una serie de precisiones que le sirven de base o punto de partida. En primer lugar, define *servidumbre* como “la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos... está bajo la jurisdicción de la fortuna... hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (Prefacio). Luego, desde el punto de vista de la esencia divina, recuerda que “... la naturaleza no obra a causa de un fin, pues obra en virtud de la misma necesidad por la que existe...” (Ibíd.); de ahí que lo que llamamos *causa final* no sea sino el apetito humano considerado como causa de la cosa que se apetece.

---

<sup>71</sup>Buena parte de las divisiones de las Partes IV y V las he tomado del *Plan de la Ética de Spinoza. Adapté de P. Machereyt*, <http://hyperspinoza.caute.lautre.net>, que se halla en francés y que me he permitido traducir al castellano. Ver Anexo X.

Luego, una vez que ha indicado en el último párrafo del prefacio que, para juzgar con la razón a ese *modo finito colectivo* de Dios que es *la humanidad*, es deseable tener como punto de referencia un modelo ideal de la naturaleza humana, presenta ocho definiciones. Vamos a considerar cuatro de ellas. 1) “*bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil”; 2) “*malo*,... lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien”; 7) *apetito*, “... el fin a causa del cual hacemos algo...”; y 8) *potencia*, “la virtud,... [que] es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas...”.

Por fin, como última premisa fundamental de la Parte IV pone un axioma, basado en el postulado de la infinitud numérica de los modos de Dios, que llama a los seres humanos a la cautela permanente: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte... por la que aquella puede ser destruida”.

### **2.7.1 Mecanismos anímicos de quien es siervo de sus pasiones**

**A.** Revisemos el meollo de las proposiciones **1 a 18**, en las que Espinosa analiza cómo funciona la servidumbre humana del interior del alma, debida a las pasiones de quien viven de acuerdo al género 1.<sup>o</sup> de conocimiento. Veamos las siguientes constataciones.

1. Si a la afirmación del axioma de la Parte IV añadimos que “... una *imaginación* es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior... de un modo... confuso... [que las] imaginaciones que engañan al alma... no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia”<sup>72</sup> (IV: 1. Esc.) y que “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte...” (IV: 7); es fácil concluir que “el conocimiento

---

<sup>72</sup>Espinosa aduce aquí un claro ejemplo: por mucho que conozcamos que el Sol está tremendamente lejos de nosotros, no desaparece la imaginación que nos lo presenta a unos 200 pies, dependiente de los rasgos de nuestra sensación visual. Esta limitación humana se muestra con mucha mayor fuerza cuando se trata de patologías mentales, como es el caso que aparece en el film del siglo XXI: *Una mente brillante*.

verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino solo en la medida en que él mismo es considerado como un afecto” (IV: 14), con tal que sea más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido. Una consecuencia obvia de esta ley mental humana es que los sabios consejos basados en análisis científicos de la realidad, dados a quienes están dominados por una pasión, casi siempre suelen caer en saco roto, y que la persona bien intencionada que los ha formulado experimenta que, al bien aconsejado, la frustrada ayuda psicológica le entró por una oreja y le salió por la otra.

2. “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” (IV: 15), pues la fuerza de multitud de “deseos que surgen de los afectos que nos asaltan... debe definirse por... causas exteriores, cuya potencia, si se la compara con la nuestra, la supera indefinidamente (por la P3/IV)” (Ibíd. Dem.). De aquí, por ej., la enorme fuerza seductora que tiene la propaganda bien elaborada en la mente del ciudadano común y corriente.

3. “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” (IV: 16); ya que la imaginación “no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De ahí deriva que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto y universal, y que el juicio [de] qué es malo o bueno en el presente... sea más bien imaginario que real” (IV: 62. Esc.). Este mecanismo mental explica por qué con tanta frecuencia nos desviamos de los proyectos de vida positivos, por obra de la atracción que ejercen sobre nosotros los tentadores placeres del presente. Una acción que muchas personas suelen excusar falsamente con el adagio: más vale pájaro en mano que cien volando. Ese desvío de los proyectos bien intencionados es casi inevitable cuando con ellos pretendemos objetivos fútiles o poco motivados. En efecto, “el deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y el mal, en cuanto que versa sobre cosas *contingentes*, puede ser reprimido con mucha mayor facilidad aún por el deseo de las cosas que están presentes” (IV: 17); pues los seres humanos son

movidos más por la opinión que por la verdadera razón, y el verdadero conocimiento del bien y el mal cede frecuentemente a la concupiscencia (Ibíd. Esc.).

4. Frente a las características de la mente recién aludidas, tan favorables a que sigamos dominados por los afectos, hay una última que abre una puerta grande a la esperanza de poder someterlos: “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (IV: 18); pues “la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y, en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida solo por la potencia humana” (Ibíd. Dem.). Como se ve, este mecanismo positivo de la mente, que hace que afectos alegres como el amor posean mayor potencia que los tristes como el odio, se debe a la composición de potencias entre el alma humana y una cierta realidad a la que esta se asocia por obra de un deseo que va unido al afecto alegre de que se trate.

En el esolio de P18, Espinosa señala varias ideas cruciales por las que se orienta la razón humana, las cuales van a ser objeto de análisis en las proposiciones 19 y ss.: ... la *felicidad* consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser... la virtud debe ser apetecida por sí misma, y... no... por... otra causa [pretendidamente] más excelente o útil para nosotros que la virtud misma... este principio... de que cada cual está obligado a buscar su utilidad es el fundamento... de la moralidad y la virtud.

## 2.7.2 La virtud como desarrollo de la potencia individual

**B.** Esta última idea de **buscar de la propia utilidad es el fundamento natural de la virtud** es el tema que Espinosa desarrolla en las proposiciones **19 a 28** de la Parte IV: cuyo contenido vamos a dilucidar ahora.

“Cada cual apetece o aborrece..., en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (IV: 19). “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” (IV: 20); pues “La *virtud* es la *potencia*... del hombre... el... *esfuerzo* que... realiza por perseverar en su ser” (Ibíd., Dem.). De ahí que “nadie... se da muerte... sino compelido por causas exteriores” (Ibíd., Esc.). Pero, como ya vimos al tratar la *acción* o 2.º género de conocimiento, “... obra el hombre según la virtud... solo si... está determinado por el entender” (IV: 23); ya que “Determinado por ideas inadecuadas, padece” (Ibíd., Dem.), como se precisó al considerar el género 1.º de conocimiento. El núcleo de toda esta tesis es que “la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción... Luego todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que *conocimiento*... el 1.º y *único fundamento de la virtud*” (IV: 26 Dem.). Es más, “... el alma no posee certeza acerca de las cosas sino en la medida en que tiene ideas adecuadas, o sea, en la medida en que raciocina.” (IV: 27 Dem.). Y la conexión ontológica de la virtud anímica es que “El *supremo bien* del alma es el conocimiento de Dios, y su *suprema virtud*, la de conocer a Dios” (IV: 28). Dicho en forma general, “... el supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios... un bien... que puede ser poseído igualmente por todos los hombres, en cuanto son de la misma naturaleza” (IV: 36 Dem.).<sup>73</sup>

### 2.7.3 El tránsito hacia la potencia comunitaria

**C.** En las proposiciones **29 a 37** se transita de la potencia o virtud individual a la social, comunitaria.

“En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es... buena” (IV: 31). No obstante, “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no... concuerdan en naturaleza” (IV: 32), dado que “... las cosas concuerdan en naturaleza..., pero no en impotencia o negación”, “... pues las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada” (Ibíd., Esc.). Por otro lado, “La naturaleza o esencia de los afectos... debe definirse por la potencia, es decir por la

---

<sup>73</sup>He aquí una coincidencia implícita con Aristóteles acerca de la superioridad de lo que este llama virtud intelectual.

naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra; de donde deriva que de cada afecto haya tantas clases cuantas clases hay de objetos que nos afectan, y que los hombres sean afectados de maneras distintas por un solo y, mismo objeto, y, en esa medida, difieran en naturaleza...”<sup>74</sup> (IV: 33 Dem.). En consecuencia, “Los hombres solo concuerdan... en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (IV: 35) y, por eso, “No hay cosa... más útil al hombre que un hombre que vive bajo... la razón” (Ibíd., C-1). Dado que “... nada es más útil al hombre que el hombre;... nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo,... buscando, todos a una, la común utilidad... bajo la guía de la razón...” (IV: 18 E [c]) y “Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad tanto más útiles son los hombres mutuamente. Pues cuanto más... cada cual... se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud o... potencia... para actuar según... las leyes de su naturaleza, esto es, para vivir según... la razón.” (Ibíd., C-2).

Sin duda, esta serie de ideas constituye la base de la realización del bien común y del sistema político que lleva a este: la democracia basada en leyes justas que se cumplen. Y, al parecer, el último aserto, es decir, la búsqueda racional de la utilidad común, sería el fundamento del utilitarismo de Bentham y de J. S. Mill, pero a condición de que se enfatice que, según Spinoza, cada quien se realiza únicamente si concuerda con Dios, es decir, con las leyes generales de la composición de potencias del género humano y de la naturaleza entera. Por desgracia, “Raramente viven los hombres según la razón, pues la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño mutuo. Con todo, de la *sociedad* nacen más beneficios que daños: mediante la *ayuda mutua*, los hombres con mayor facilidad se procuran lo que necesitan y evitan los peligros que los amenazan” (Ibíd., Esc.). Aquí Espinosa expresa con profundidad una postura de optimismo social moderado.

“El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás... tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios” (IV:

---

<sup>74</sup>Referencia cruzada a la idea ya vista arriba de identidad individual diferencial.

37). Este es el modelo, la vía ética correcta; mas, en realidad, “Los hombres... son volubles (pues son raros los que viven según los preceptos de la razón)..., en su mayoría son envidiosos, y más inclinados a la venganza que a la misericordia. Por tanto, es necesaria una singular potencia de ánimo para admitirlos a todos ellos según su propia índole, y no dejarse llevar por la imitación de sus afectos” (IV: Apéndice. 13). Es más, “Quien se esfuerza... en virtud del solo afecto, en que los demás amen lo que él ama, y... acomoden su vida a la índole de él... se hace odioso... a quienes agradan otras cosas, y..., por ello, se empeñan..., también por impulso, en que los demás acomoden sus vidas a la índole de ellos” (IV: 37 E-1). A continuación, Espinosa define varios términos importantes desde el punto de vista de cómo los vive una mente humana:

Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto... conocemos a Dios, lo refiero a la *religión*. Al deseo de hacer bien que nace de la vida según... la razón, lo llamo *moralidad*. Al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según... la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo *honradez*,... *honroso* a lo que alaban los hombres que viven según... la razón, y *deshonroso*... a lo que se opone al establecimiento de la amistad (Ibíd.).

Sentados los parámetros de las relaciones interpersonales, nuestro pensador pasa a justificar la existencia de la *sociedad* civil. Los individuos,

... como están sujetos a afectos que superan... la potencia... humana, son... arrastrados a menudo en... sentidos... contrarios entre sí, aun cuando precisan de la ayuda mutua. Así pues, para que... puedan vivir concordantes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno... puede suceder esto... por... que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y... cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad... se llama *Estado*. Y los que son protegidos por su derecho... *ciudadanos*. (Ibíd., E-2)

Esta idea es tomada en parte del cap. XIV del *Leviatán* de Hobbes y es precursora de las tesis de J.J. Rousseau. En las siguientes líneas nuestro autor sigue precisando la tesis de Hobbes:

*en el estado civil*,... el bien y el mal son decretados por común consenso... El *delito*... es... una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado,

y... la obediencia... un mérito del ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado... *en el estado natural*... todo es de todos, y, por ende, no puede concebirse... voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo; es decir... no ocurre nada que pueda llamarse «justo» o «injusto»; y... en el estado civil,... por común consenso se decreta lo que es de uno y... de otro. Por lo que es evidente que lo *justo* y lo *injusto*, el *delito* y el *mérito* son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma. (Ibíd.)

Según las últimas frases, queda claro que, para construir su ética, Espinosa pone su foco de atención en la dinámica del alma humana, aunque también considere con hondura la perspectiva social, dentro de la que actúa el alma individual.

Pasemos, enseguida, a revisar el contenido de la **2ª mitad de la IV Parte** de la *Ética*, en la que el filósofo indica elementos del camino por el cual el alma humana puede transitar desde la situación mayoritaria de servidumbre de los afectos hacia un estadio éticamente deseable de mayor libertad. También esta parte puede ser dividida en otras **tres secciones**: A, B y C. **A** es la más larga (**P-38 a P58**) y en ella hace un **escrutinio racional de los afectos**, de acuerdo al nivel de alegría y de tristeza que encierran. **En B (P-59 a P66)** analiza cuál es el **papel de la razón en la evolución de la vida afectiva**. **En C (P-67 a P73)** describe que rasgos son propios de **la vida en los hombres libres**.

#### 2.7.4 Análisis racional de los afectos

**A.** Espinosa, al examinar **los afectos desde la perspectiva de la razón** (P-38 a P58), enfatiza el aspecto dinámico y relacional de la estructura humana cuando indica que "... la *forma del cuerpo* consiste en que sus partes se comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta relación" (IV: 39 Dem.), y algo es "... al hombre... tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello" (IV: 38). Con este preámbulo, se puede definir cómo se puede aumentar la potencia del cuerpo-alma, según el grado de alegría que se obtiene. Así, "El *regocijo* es una alegría que... consiste en que todas las partes del cuerpo sean igualmente

afectadas, esto es, en que la potencia de obrar del cuerpo resulta aumentada... de tal modo que todas sus partes conservan la misma relación... entre sí” (IV: 42 Dem.). Mas, “Puesto que la alegría, generalmente se refiere a una sola parte del cuerpo<sup>75</sup>, deseamos... generalmente, conservar nuestro ser sin tener... en cuenta nuestra salud íntegra; a ello se añade que los deseos a que estamos más sujetos tienen en cuenta solo el... presente, pero no el futuro” (IV: 60 Esc.).

Por estos motivos, “El placer puede tener exceso y ser malo, el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer (que es una alegría) sea malo” (IV: 43). Esta situación se debe a que el *placer* consiste en que unas partes del cuerpo “... son afectadas más que las otras, y la potencia de este afecto puede ser tan grande que supere a las restantes acciones del cuerpo... e impida... que... sea apto para ser afectado de otras muchas maneras, y así puede ser malo” (Ibíd. Dem.). Sin duda, el *dolor* nunca es bueno considerado en sí solo, pero como su fuerza se define “por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra, podemos, entonces, concebir infinitos grados y modalidades en la fuerza de este afecto; y, de esta suerte, podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que este no tenga exceso” (Ibíd.).

Aquí no solo se explica por qué el placer es siempre parcializado y, por lo tanto, puede extralimitarse y romper el mejor desarrollo de la potencia humana, sino que se ofrece un método conductual que permite a cada quien autorregular sus placeres para que no le perjudiquen. Por supuesto que los padres, y en general quienes aman a alguna persona que, en ciertas circunstancias, no atina a guiar su propia vida y, sin quererlo, se está haciendo un daño grave a sí misma, pueden echar mano del dolor, como una coacción positiva bien dosificada. Esto es así, porque los afectos cotidianos suelen relacionarse “... con una parte del cuerpo... y, por ende,... tienen... exceso, y sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros; y no faltan... hombres a quien se le aferra pertinazmente un solo... afecto... un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando esto le acaece a un hombre que no duerme,

---

<sup>75</sup>Esta idea constituye un neto paso más allá de las tesis aristotélicas sobre el placer.

decimos que delira o que está loco” (IV: 44 Esc.). Esto les sucede a muchas personas que están obsesionadas con algo. Es el caso del drogadicto y, en general, de quien reduce su camino vital al goce de unos pocos placeres y, con ello, se pierde la enorme multiplicidad de goces de todo género que nos ofrece la existencia: empobrece su vida y, al auto limitarse de esta manera, desarrolla precariamente su potencia.

“Todo lo que apetecemos en virtud del *odio* que nos afecta, es deshonesto, y en el Estado es injusto” (IV: 45 Cor-2) y “... solo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite... nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con... mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas... el miedo y otras cosas... que son señales de un ánimo impotente” (Ibíd. Esc.). Por otro lado, “la risa, como... la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena... cuanto mayor es la alegría que nos afecta... tanto más participamos... de la naturaleza divina. Así pues... deleitarse... cuanto sea posible (no hasta la saciedad..., pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio... y recrearse con... cosas... de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno” (Ibíd.). Y enseguida añade la razón de esta *regla del placer* individual y social: “Pues el cuerpo humano está compuesto de... partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas” (Ibíd.). La palabra “alimento” tiene aquí un amplio sentido metafórico, pues al prescribir esta *norma de vida* habla también de plantas, perfumes, música, teatro, ejercicio físico, etc.

En este punto, la vía ética espinosiana se remonta a un altruismo sublime: “Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene”, pues se esforzará por no padecer odio, y en que tampoco otro lo padezca (IV: 46, y Dem.) y “quien... procura vencer el odio con el amor... apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella” (Ibíd., Esc.). En una palabra, “Quien ha comprendido... que todas las cosas se siguen... según

las leyes... eternas de la naturaleza, no hallará... nada que sea digno de odio, risa o desprecio..., sino que se esforzará... en «hacer el bien»... el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de *inhumano*” (IV: 50, Esc.). Por último, “Quien vive conforme a la razón desea también para otro el bien que apetece para sí; por ello... su... esfuerzo por hacer el bien resulta favorecido, es decir, experimentará... alegría” (IV: 51, Dem.).

### 2.7.5 Cómo obra el poder de la razón frente a los afectos

**B.** En general, ¿cuál es la **potencia activa de la razón ante los afectos?** (P-59 a P66).

1. “A todas las acciones a que somos determinados por un afecto-pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón”, pues, dado que “... una sola y misma acción es a veces buena y a veces mala..., podemos ser conducidos por la razón a esa misma acción que al presente es mala (IV: 59; y Dem.).

2. Además, “El deseo que nace de la razón no puede tener exceso (IV: 61), pues, como “se engendra en nosotros en la medida en que obramos, es la esencia... del hombre, en cuanto concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente” solo por sí misma (Ibíd., Dem.).

3. Es más, con la razón podemos superar el vaivén a que nos someten los afectos por estar apegados al fluir del tiempo. En efecto, “En la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente” (IV: 62); pues en los tres casos concibe la cosa “bajo la misma perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza” (Ibíd., Dem.). Así, la razón es la vía por la cual nos es dado –a pesar de vivir la existencia propia de la duración– poder conectarnos con el ámbito de la eternidad divina.

4. No obstante, “Quien se deja llevar por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón” (IV: 63); puesto que está movido por la

tristeza y los afectos que se refieren a la razón son la alegría y del deseo (Ibíd., Dem.). De ahí que quienes "... procuran, no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos..." (Ibíd., Esc.). Desde la perspectiva de Dios, que es la correspondiente a la mente de quien aspira al género 3.º de conocimiento (marco en el que se emite esta última frase), la causa o móvil de la acción es más importante que el resultado; y esta es, por lo tanto, una perspectiva opuesta a la de una ética regida por el puro pragmatismo.

5. "El conocimiento del mal es... inadecuado" (IV: 64); dado que "... es la tristeza misma, en cuanto que somos conscientes de ella" (Ibíd., Dem.). "De aquí se sigue que si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas no formaría noción alguna del mal" (Ibíd., Cor.). Eso significa que nuestra vivencia del mal se debe a que estamos sujetos a la tiranía de los afectos.

6. "Según la guía de la razón, seguiremos un mal menor que nos reporte un bien mayor, y renunciaremos a un bien menor que sea causa de un mal mayor"; pues este bien menor es en realidad un mal (IV: 65 Cor.). Esta actitud racional supone en quien la tiene un elevado dominio de sus propios afectos, sobre todo de aquellos que nos suelen forzar a quedarnos viviendo el momento y sus pequeños placeres.

7. En suma, hay una gran diferencia entre quien se guía por el solo afecto u opinión y el que lo hace por la razón. El 1.º obra sin saber lo que se hace; el 2.º ejecuta su propia voluntad y hace solo las cosas que sabe son primordiales en la vida. "Por eso llamo al 1.º esclavo, y al 2.º libre" (IV: 66 Esc.).

### **2.7.6 Talante vital de los hombres libres**

**C.** Y, según todo lo dicho, ¿cuál es el **talante de los hombres libres?** (P-67 a P73)

La sabiduría de un hombre libre “no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (IV: 67). Quien es libre “no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal” (IV: 68 Dem.).

Espinosa, con un espíritu que preanuncia al de Hegel, hace aquí (Ibíd., Esc.) una relectura metafórica del Antiguo y Nuevo Testamento, para reconocer implícitamente el gran aporte histórico que ha hecho la religión a la evolución de la libertad humana fundamentada en la racionalidad (Ibíd., nota 18 del trad.):

... una vez hallada por el hombre la mujer, que concordaba completamente con su naturaleza, supo que nada podía haber... que le fuera más útil que ella; pero...nada más creer que los brutos eran semejantes a él,... empezó a imitar los afectos de estos y a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, solo de la cual depende que el hombre sea libre.

Y ya que *peligro* es “... todo lo que puede ser causa de algún mal: de tristeza, de odio, de discordia, etc.” (IV: 69 Esc.), “... el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate” (Ibíd., Cor.). Por otro lado, “un hombre libre procura unirse a los demás hombres por amistad, y no devolverles beneficios que sean equivalentes, según la opinión de ellos, sino guiarse a sí mismo y guiar a los demás conforme al libre juicio de la razón, y hacer solo aquello que sabe es primordial” (IV: 70 Dem.). Por el contrario, “La gratitud que se tienen entre sí los hombres que son guiados por un deseo ciego es, generalmente, compraventa de lisonjas... En cuanto a la ingratitud,... es deshonrosa, pues generalmente revela que un hombre está afectado de odio, ira, soberbia o avaricia excesivos” (IV: 71 Esc.). Adicionalmente, “Un hombre libre... obra... siempre de buena fe” (IV: 72), pues si “... en cuanto que es libre, hiciese algo dolosamente, lo haría según... la razón... y así,... lo mejor para hombres avisados sería concordar solo en las palabras, siendo contrarios entre sí en la realidad, lo cual es absurdo”<sup>76</sup> (Ibíd., Dem.).

Es más, ningún hombre guiado por la razón pudiera “librarse de un inminente peligro de muerte mediante la perfidia”, puesto que “... si la razón aconsejase eso,... aconsejaría a todos los hombres... no contraer más que

---

<sup>76</sup>Este argumento y el que sigue son del tipo *ab absurdo*.

pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo” (Ibíd., Esc.).

Por último, “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 solo se obedece a sí mismo” (IV: 73), ya que “en cuanto que se esfuerza por vivir libremente- desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes, y por consiguiente desea vivir según la legislación común del Estado” (Ibíd., Dem.). Y Espinosa termina esta IV Parte con una visión panorámica acerca de la libertad humana. En efecto (Ibíd., Esc.), la libertad tendría como fundamento la fortaleza, que –como antes vimos– se compone de firmeza y generosidad. Pues quien es de ánimo fuerte considera...

... que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es... mutilada y confusa; y, por esta causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos... al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia..., por obrar bien y estar alegre.

Y “quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas; pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a estos de menos” (V: 10 Esc [d]).

### 2.7.7 Principales elementos del comportamiento ético

El **Apéndice** que corona el final **de la Parte IV** de la *Ética* incluye 32 capítulos (a los que aquí hacemos referencia entre paréntesis con números romanos). En ellos, Espinosa hace una serie de precisiones sobre el funcionamiento de su modelo racional de vida ética que expresan **lo fundamental de la conducta recta**. Vamos a rescatar exclusivamente las ideas más conspicuas.

Evita una ética maniquea al decir que “... los *deseos* que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio, los demás pueden ser tanto buenos como malos” (III); y que: “Pues... son... buenas... las cosas de las que el hombre es causa eficiente, ningún mal puede sobrevenirle... si no es en virtud de causas exteriores; es decir... de la naturaleza total, a cuyas leyes está obligada a obedecer la naturaleza humana...” (VI). Y no hay que olvidar que los afectos primarios o pasionales son ecos anímicos de cómo nuestro cuerpo es afectado por otros.

A la hora de tener con los demás relaciones interpersonales éticamente correctas hay que fundamentarse tanto en la razón como en los afectos positivos asociados al amor: “... nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón” (IX) y “Es útil a los hombres, ante todo, asociarse... con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad” (XII). “Por ello, vale más sobrellevar [las] ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad” (XIV). “La *adulación* engendra también la concordia, pero a través del repugnante vicio del servilismo, o de la perfidia; y los soberbios, que quieren ser los primeros no siéndolo, son los que más fácilmente caen en las redes de la adulación” (XXI).

Más específicamente, en cuanto a las relaciones interpersonales de cariño, “... el amor lascivo, esto es, el deseo de engendrar suscitado por la belleza y, en general, toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma, se convierte fácilmente en odio, salvo que sea -lo que es peor aún- una especie de delirio, en cuyo caso favorece la discordia” (XIX). Y “Por lo que atañe al matrimonio,... concuerda con la razón si el deseo de unir íntimamente los cuerpos no es engendrado por la sola belleza, sino también por un amor de procrear hijos y educarlos sabiamente; y si, además, el amor... del varón y la hembra- tiene por causa no la sola belleza, sino, sobre todo, la libertad del ánimo” (XX).

Ya en el marco del Estado, “Lo que engendra la concordia tiene que ver con la justicia, la equidad y la honestidad... [y] Para que el amor se establezca es

necesario ante todo lo que tiene que ver con la religión y la moralidad” (XV). “... la liberalidad conquista a los hombres, y principalmente a aquellos que no tienen medios... para subsistir. Sin embargo,... las riquezas de un particular quedan muy por debajo de lo que sería una ayuda suficiente...; por ello, el cuidado de los pobres compete a la sociedad entera y... al interés común (XVII). La afirmación de que “... no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o a adaptarlo a nuestras conveniencias...” (XXVI) está aún muy lejos del pensamiento ecológico del siglo XX.

En suma, desde un punto de vista ético general que tiene un evidente sello estoico:

... sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a... nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará... Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera (XXXII).

## **2.8 LOGRO DE LA LIBERTAD BAJO LA GUÍA DE LA RAZÓN (PARTE V)**

La **Parte V**: que es la última de la *Ética* y se titula *Del poder del entendimiento o de la libertad humana*, incluye también dos bloques bien diferenciados. En la **1.ª mitad (P1 a P20)** se habla de en qué forma vencer la servidumbre de los afectos y en la **2.ª (P21 a P42)**, de por qué vías lograr la felicidad suprema.

De acuerdo al dualismo espíritu-extensión postulado por Descartes, “... como no hay ninguna proporción entre la voluntad y el movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia o fuerza del alma y la del cuerpo,

y, por consiguiente, las fuerzas de este nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquella...” (V: Prefacio [d]). Espinosa contradice esta tesis, al afirmar que “dado que la potencia del alma... se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos... los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que concierne a su felicidad” (Ibíd., [e]). Y enseguida establece dos axiomas, el 2.º de los cuales reza: “La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa”.

En la **1ª mitad** de la Parte V constan **dos grupos de poderes del alma** aptos **para vencer** racionalmente **a los afectos**: **A. una especie de método psicofísico (P1 a P10)**, y **B. el conocimiento claro, autoconocimiento y amor a Dios, tres poderes mentales que van de la mano (P11 a P20)**.

### **2.8.1 Método psicofísico para vencer a los afectos (P1 a P10)**

Hay un *paralelismo* o mutuo ajuste dinámico entre las acciones del cuerpo y las del alma: “Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así [lo] están..., correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo” (V: 1). A él podemos añadir una propiedad maravillosa de la mente que está a la base de lo que contemporáneamente se llama *programación neurolingüística*: “Si separamos una emoción del ánimo, o... afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos” (V: 2).

Pero no se trata de destruir o anular los afectos primarios o espontáneos, lo cual es humanamente imposible, sino de convertirlos en aliados de la razón. Pues si esta descubre la esencia de un afecto dado mediante una reflexión que descubra su causa en el contexto de las leyes de la realidad relacional, compone su propia potencia con la de dicho afecto, de manera que pasa a ser una obra suya, deja de ser una pasión y, en esa forma, puede convertirse en

impulsor o motivador de conductas racionales: “Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (V: 3); puesto que “... entre tal idea y el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, no habrá más que una distinción de razón” (Ibíd., Dem.). De aquí se sigue que, dado un afecto, “el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es” (Ibíd., Cor.). Y el poder de la mente humana en principio es absoluto, pues no hay afección ni “ningún afecto del que no podamos formar un concepto claro y distinto” (V: 4 y Cor.). De todo ello se sigue el aserto nuclear de la *Ética espinosiana*: “cada cual tiene el poder..., al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de... padecer menos por causa de ellos...” (Ibíd., Esc.). Por ej.,... cada cual apetece que los demás vivan según la índole propia de él... ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión... *ambición*, y... en el hombre que vive conforme a... la razón, es una acción o virtud, que se llama *moralidad*” (Ibíd.). En esta última frase queda prefigurado el imperativo categórico de Kant.

Sin duda “... es máximo el afecto que experimentamos hacia una cosa que... imaginamos” como libre, “en tanto que ignoramos las causas por las que ha sido determinada a obrar” (V: 5 y Dem.). Mientras que “en la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos” (V: 6); de donde se sigue que “Cuanto más versa este conocimiento... -de que las cosas son necesarias- sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor... vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos... Así... nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar” (Ibíd., Esc.).

Los *afectos* que nacen de la reflexión sobre las leyes de la realidad de manera que se patentice su causa son *activos*, por eso poseen el valor eterno y necesario de la universalidad, ya no dependen del tiempo y contienen más ser que los afectos-pasión, más aún cuando el alma ha podido descubrir su conexión con un mayor número de causas. Este es el tema que se desarrolla en las siguientes cuatro proposiciones.

“Los afectos que brotan de la razón o que son suscitados por ella... son más potentes que los que se refieren a cosas singulares consideradas como ausentes” (V: 7), pues se refieren “a las *propiedades comunes* de las cosas, las cuales consideramos siempre como presentes, y a las que imaginamos siempre del mismo modo. Tal afecto, por ello, permanece siempre el mismo” (Ibíd., Dem.). Por este motivo, “se requiere mayor fuerza [mental] para reprimir los afectos ordenados y concatenados según el orden propio del entendimiento [lógicamente] que para reprimir los afectos inciertos y vagos” (V: 10 Esc. [a]).

“Cuantas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto mayor es este” (V: 8). Hoy diríamos, en el marco de la ciencia actual, que a mayor apoyo teórico-práctico de una idea-afecto, más rico y más fundamentado está en el espíritu individual (genera seguridad auténtica y paz interna) y comunitario (su probabilidad de ser verdadero es mucho más fuerte). “Un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que ese afecto, es menos nocivo... y... sus causas nos afectan menos, que otro... referido a una sola causa, o a un número menor de ellas” (V: 9), puesto que “Un afecto es... nocivo solo en cuanto que impide que el alma pueda pensar...” (Ibíd., Dem.). “Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (V: 10). Y, así, unir nuestra potencia con la de la naturaleza.

Mas en aras del realismo y con la misma intención inicial del *Discurso del método* cartesiano, “... lo mejor... mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una *norma recta de vida*: o sea, unos *principios* [o criterios] *seguros*... y aplicarlos... en la vida, a fin de que... nuestra imaginación sea... afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance” (Ibíd., Esc. [a]). Y Espinosa mismo ofrece algunos ejemplos. “hemos establecido, entre los principios de la vida, *que el odio debe ser vencido por el amor* o la generosidad... *las ofensas corrientes* de los hombres,... *parare chazarlas*... *mediante la generosidad*,... *uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio*...”. En general (Ibíd., [b]),

... si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad,... la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común,... que el supremo

contento... brota de la norma recta de vida, y de que los hombres obran... en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio que de ella suele nacer, ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada...

He aquí otro ejemplo: "... *para dominar el miedo se ha de pensar en la firmeza: esto es... recorrer a menudo con la imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo*" (Ibíd.). Por fin, "al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre *fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno*, para... determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría" (Ibíd., [c]). Como se ve, todas estas técnicas mentales constituyen una especie de programación neurolingüística, que está emparentada con la que Ignacio de Loyola utilizaba un siglo antes en sus *Ejercicios espirituales*.

Espinoza termina la sección indicando, "el que... ponga en práctica con diligencia todo esto (lo que no es difícil), podrá sin tardanza dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón" (Ibíd.).

### **2.8.2 El poder del conocimiento claro, el autoconocimiento y el amor a Dios (P11 a P20)**

"A cuantas más cosas se refiere una imagen... tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma" (V: 11). Lo cual se confirma hoy desde un punto de vista fisiológico, porque existirán en el cerebro diferentes accesos neuronales a tal imagen. "Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras", que "... son... propiedades comunes de las cosas, o... se deduce de estas" (V: 12 y Dem.). De hecho, las nemotécnicas dicen que un sistema claro de ideas es una matriz cerebral mucho más apta para la conexión o composición de ideas que otro que no lo sea. A esta ventaja cualitativa se une otra cuantitativa, pues por lo visto en P11, "Tanto más frecuentemente se

impone una imagen... cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida”<sup>77</sup> (V: 13).

“Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente... ama a Dios tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y... [a] sus afectos”, ya que “se alegra y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios” (V: 15 y Dem.). “Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado. ...en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo y es mantenido por... ellas<sup>78</sup>” (V: 16 y Dem.). Por ej., “... en la medida en que entendemos las causas de la tristeza, deja esta de ser... tristeza; y así, en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos” (V: 18 Esc.), pues damos un sentido universal y humanamente trascendente a ese sufrimiento. Finalmente, “Este amor a Dios no puede ser manchado por... la envidia, ni... los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor”; puesto que “es el supremo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón, y es común a todos los hombres y deseamos que todos gocen de él” (V: 20 y Dem.). Y sin duda ese amor “es común a todos los hombres” en el sentido de que en principio está al alcance de su alma, accedan de hecho a él o no. Por último, “no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor... por cuya virtud... pueda ser destruido. Así,... el amor a Dios es el más constante de todos los afectos” (V: 20 Esc. [a]).

En la 2ª sección, b, del escolio de la proposición 20, el autor hace un resumen de los poderes de la mente frente a las emociones:

... la potencia del alma sobre los afectos consiste:

- 1.º, en el conocimiento mismo de los afectos;
- 2.º, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente;

---

<sup>77</sup>Eso sin mencionar que, cuando cierta teoría o matriz de ideas se generaliza a buena parte de la humanidad, como es el caso de la actual tecno-ciencia globalizada, se formará una red común de conocimientos sobre cuya base se conectarán, a nivel de pensamiento, una mayoría creciente de seres humanos. Lo cual será un avance hacia la composición real de potencias que lleve a constituir el cuerpo-alma funcionante de la humanidad unitaria.

<sup>78</sup>Ese amor arrebatado va incluso unido a las afecciones conscientes de la propia destrucción. Por ej. en la película *Allien Resurrección*, el científico que ve nacer al *allien* de nueva generación no puede dejar de quedar extasiado aunque sabe muy bien que enseguida va ser engullido por él.

3.º, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente;

4.º, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios;

5.º, en el orden... con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí.

En las dos siguientes secciones del mismo escolio se hacen precisiones sobre el tema:

[c]... la potencia del alma se define solo por el conocimiento, y su impotencia... se juzga solo por la privación de conocimiento... que hace... las ideas... inadecuadas. De ello se sigue que *padece*... más... aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra [por ej. los quejumbrosos eternos]; y, al contrario, *obra* en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas... además,... las aflicciones... toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen solo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño.

[d] ...el poder que tiene el *conocimiento claro y distinto* [el de 2.º género], y ante todo ese *tercer género de conocimiento* (cuyo fundamento es el *conocimiento... de Dios*), sobre los afectos: si no los suprime enteramente,... logra al menos que constituyan una mínima parte del alma. Engendra, además, *amor hacia una cosa inmutable y eterna*, y que poseemos realmente; amor que... puede ser cada vez mayor...

### 2.8.3 Vías para alcanzar la felicidad suprema

En la 2.ª mitad de la Parte V de la Ética (P21 a P42) Espinosa habla de cómo encaminarse **hacia la beatitud suprema**. En ella se pueden distinguir **cuatro segmentos**.

#### **1. El género 3.º de conocimiento como intuición de Dios y amor intelectual a Él**

**A. (P21 a P31)<sup>79</sup> Conocimiento intuitivo hecho desde la perspectiva de la eternidad (grado 3.º)**

---

<sup>79</sup>La mayor parte de las ideas de este segmento, así como del segmento B y C, ya han sido examinadas en esta tesis, bajo el acápite de grado 3.º de conocimiento.

Como el alma muere con el cuerpo, no es inmortal, sino solo en cierto sentido: "... nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y... esta existencia suya no puede definirse... por la duración. [Con todo, ]... su existencia... implica la existencia actual del cuerpo, y solo en esa medida tiene el poder de determinar... la existencia de las cosas, y de concebirlas desde el punto de vista de la duración" (V: 23 Esc.)

### **B. (P32 a P37) Amor intelectual del alma a Dios (sigue: grado 3.º de conocimiento)**

En razón de que el amor de Dios es eterno, "el alma ha poseído eternamente esas perfecciones que suponíamos adquiriría a partir del momento presente, y las ha tenido acompañadas por la idea de Dios como causa suya. Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir... en que el alma esté dotada de la perfección misma" (V: 33 Esc.)<sup>80</sup>

### **C. (P38 a P40) Liberación del alma**

"Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna"; porque "es muy poco dominado por los afectos... malos,... contrarios a nuestra naturaleza; y, de este modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, y, por consiguiente,... de... que... remitan a la idea de Dios; en virtud de ello... será afectado de un amor hacia Dios, que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma"<sup>81</sup> (V: 39 y Dem.). Y remata la idea añadiendo: "... en esta vida nos esforzamos ante todo en que el *cuerpo* de nuestra infancia se cambie en otro...

---

<sup>80</sup>Al respecto es muy atinada la nota 14 de la Parte V, del traductor de la *Ética*, Vidal Peña, que aclara el sentido de este escolio: "«Para nosotros», en la duración, ese «amor hacia Dios» no puede ser otra cosa que el conocimiento de la necesidad y la crítica a nuestra subjetividad, (reconociendo que esa subjetividad no es la «realidad definitiva»); ya que se resuelve en un orden verdadero, eterno, que nos desborda, y, al desbordarnos,... rendimos «homenaje» a Dios -lo «amamos»- aun cuando no queramos (por eso dicho amor no ha tenido comienzo). Así,... más vale amar con plena conciencia que rendir ese homenaje inconscientemente.

<sup>81</sup>El mismo Vidal Peña, en su nota 18 de la misma parte V de la *Ética*, traduce el sentido ontológico espinosiano de P39 con la frase: «el que conoce muchas cosas está más cerca de percibir cuál es la posición que él mismo ocupa en el orden impersonal y eterno de las esencias». Ahora diríamos que quien domina un máximo de saberes teóricos y prácticos posee el mayor tesoro anímico que, como hoy nos descubre la neurofisiología, se almacenan en el hemisferio izquierdo del cerebro y que constituyen los hábitos positivos virtudes o fuerzas mentales, esos logros de la experiencia que nos aseguran una vida de la mejor calidad posible.

*apto para muchísimas cosas* y referido a un *alma* que posea una amplia *consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas*, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento” (Ibíd. Esc.). Esta última frase, que resalta lo que será el ámbito de las tres ideas trascendentales que Kant analiza en la Dialéctica Trascendental de su *Crítica de la razón pura* –el yo, Dios y el mundo–, no se entendería sin recordar que la imaginación espinosiana es ese conocimiento sesgado que surge por influencia de los afectos-pasión y que la memoria está atada a la duración o flujo del tiempo, que es ajeno al conocimiento verdadero del entendimiento, el cual no tiene sino un valor universal y eterno.

“Cuanta más *perfección* tiene una cosa tanto más *obra* y tanto menos padece; y a la inversa: cuanto más obra, tanto más perfecta es” (V: 40). “De aquí se sigue que la parte del alma que *permanece...* es más perfecta que lo demás de ella... *es el entendimiento*, sólo en cuya virtud... obramos...; en cambio, la parte que... *perece* es *la imaginación*, solo en cuya virtud... *padecemos...*” (Ibíd. Cor.).

#### **D. (P41 y 42) Ética de la cotidianeidad**

Espinosa sabe que el modelo que ha presentado en la V Parte de su *Ética* es muy elevado y que poquísimos seres humanos pudieran alcanzar estándares tan exigentes. Por esa razón, en las dos últimas proposiciones de la obra alude al sentido que tiene el comportamiento ético que suele mantener el hombre que solo accede al 2.º grado de conocimiento. En este contexto, subraya el valor que tienen la moralidad y la religión para la mayoría de la humanidad: “Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como *primordiales...* *la moralidad y la religión*, y... todo lo que hemos mostrado en la Parte IV, referido a *la firmeza y la generosidad*”; pues “El 1º y único fundamento de *la virtud*, o sea, de la *norma recta de vida*, es la búsqueda de la utilidad propia. Mas para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido para nada en cuenta la eternidad del alma” (V: 41 y Dem.). Pero las masas, la mayoría de la humanidad, el hombre ordinario –al que en la época se denominaba *vulgo*–, vive únicamente en el marco del grado 1.º de

conocimiento, en la pasión. A personas de este talante está dedicado el escolio de P41:

... los más de ellos parecen creer que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libidine... Y así, creen que la moralidad y la religión, y, *en general*, todo lo relacionado con *la fortaleza del ánimo*, son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte...; y no solo esta esperanza, sino... principalmente el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran... que las almas mueren con el cuerpo..., retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos.

“*La felicidad no es un premio... a la virtud, sino... la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella*”; porque “La felicidad consiste en el amor hacia Dios, y este amor brota del género 3.º de conocimiento...” (V: 42 y Dem.). Y Espinosa termina su *Ética* con el texto del escolio de P42:

El *sabio*..., consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna... siempre posee el verdadero contento del ánimo... la vía que... conduce a ese logro... es posible hallarla, sin embargo... arduo... debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación... pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

## **CAPÍTULO III. COMPARACIÓN ENTRE LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES Y DE BENITO ESPINOSA**

### **3.1 LA DIFERENCIA ENTRE AMBOS MARCOS HISTÓRICOS<sup>82</sup>**

En la Grecia antigua clásica, el mundo estaba mucho menos unido, geográfica y económicamente que a mediados del s. XVI, en plena Edad Moderna, cuando hacía ya más de un siglo que se había iniciado la actual Globalización.

Los ciudadanos griegos del tiempo de Platón y Aristóteles concebían un mundo centrado en el mar Mediterráneo y sus alrededores: Egipto, Mesopotamia y Persia. Desde su visión etnocentrista, consideraban al resto de pueblos y a sus habitantes como bárbaros, es decir, seres humanos de menor calidad; y también incluían en su seno otros seres humanos de menor nivel y dignidad: los esclavos. Recién con aquellos dos pensadores estaba iniciándose el espíritu científico que hoy domina el panorama mundial, pero solo desde su estructuración lógica; y muchos de los contenidos científicos iniciales se hallaban mezclados con concepciones míticas seculares. Un ejemplo paradigmático es la concepción aristotélico-ptolemaica del Universo, según la cual el mundo sublunar, es decir la Tierra—a pesar de ser el centro del universo—y su entorno, era un recinto lleno de imperfecciones, a diferencia del mundo que abarcaba desde la luna y los planetas hasta la esfera de las estrellas, un ámbito en que reinaba la perfección, que incluía solo los movimientos absolutamente regulares y divinos: circulares y siempre iguales a sí mismos. En el mundo físico de la Tierra, cada uno de los cuatro elementos

---

<sup>82</sup>La principal fuente de este contraste entre los dos marcos históricos es la obra de Alexander KOYRÉ. *Estudios de Historia del pensamiento Científico*. México: Siglo XXI editores.

primordiales iban a parar a sus lugares naturales: la tierra abajo, el agua también caía pero quedaba sobre ella, mientras que el aire, y más aún el fuego, tendían invariablemente hacia arriba. No se podía concebir el vacío, de manera que todo el Universo estaba lleno de éter.

La Europa de del tiempo de Espinosa tenía una idea clara de la rotundez del Planeta, cuyos pueblos estaban ya conectados por la navegación interoceánica y, en esta geografía global, básicamente interactuaban cultural y económicamente, a través de potencias globales como España, Inglaterra, Francia y Portugal, y también mediante poderosas compañías comerciales de indias, tal como las holandesas. La ciencia, sobre la base estructural plato-aristotélica, se había convertido en moderna, desde los comienzos de la experimentación física, practicada ya en el Renacimiento italiano. A pesar de la condena a Galileo por la Inquisición romana, la intelectualidad europea había adoptado la nueva concepción heliocéntrica del mundo<sup>83</sup> y, a partir de los cálculos de Kepler y las observaciones telescópicas del mismo Galileo, se había desbancado el perfeccionismo circular del mundo “supralunar”: la misma Luna estaba llena de cicatrices y los planetas del Sol giraban en órbitas elípticas, vale decir, aristotélicamente imperfectas. Las nuevas técnicas y observaciones físicas que se hacían a lo largo de toda Europa estaban destrozando las tesis aristotélicas sobre los lugares naturales de los elementos, así como la de la presencia universal del éter, debida al *horror vacui*, el cual supuestamente era un modo de ser de la Naturaleza. Tras milenio y medio de cristianismo, se había ido generalizado una concepción de que, ante Dios, todos los seres humanos compartían una misma dignidad y, en vida del mismo Espinosa –en el marco de la primera revolución burguesa llevada a cabo por Cromwell en Inglaterra–, se había lanzado la proclama política de los derechos universales del ser humano, que, en germen, anunciaba el fin, tanto de la esclavitud como de la servidumbre medieval.

---

<sup>83</sup>Este duro golpe al antropocentrismo que iba asociado al geocentrismo es un marco teórico de referencia que apoya, en los inicios de la modernidad, una visión de la realidad más objetiva que la de la ciencia anterior. Y, desde el punto de vista filosófico, hace que autores como Tomás Moro, Giordano Bruno, Francis Bacon y el mismo Espinosa vayan paulatinamente considerando al ser humano uno entre otros tantos seres de la Naturaleza y cada vez menos el centro de ella.

Estos dos escenarios en que se dio la respectiva reflexión filosófica de nuestros dos autores condicionaron sus diferencias de enfoque. Con todo, como iremos constatando a lo largo de nuestra comparación, son más los puntos que los unen que aquellos que los separan.

Aristóteles, al igual que Espinosa, lanzaba un modelo general de conducta ética centrada en la supremacía del entendimiento. También era consciente de las debilidades humanas, entre ellas de “el cebo del placer” y de tendencia natural que tiene cada persona a comportarse de acuerdo al temperamento pre-ético con el que nace, que incluye los afectos. Sobre estos presupuestos, lanza una teoría ética basada en el desarrollo de esos buenos hábitos que son las virtudes; sabiendo que es difícil dar con el justo medio que ellas suponen, pues las pasiones habitualmente nos atraen hacia extremos viciosos, por exceso o por defecto. Mas, viendo el conjunto o estilo global de su ética, esta es más descriptiva, clasificatoria y analítica de los *resultados* palpables de seguir esta o aquella línea de comportamiento: virtuosa o viciosa; como es esperable en un modo de ver el mundo que históricamente se está inaugurando: el enfoque o perspectiva filosófico-científica del mundo y de la vida humana. Además, por coherencia con la óptica que se centra en los resultados, a la manera de Platón sigue poniendo el acento en las metas ideales, en el *deber ser* que hay que perseguir: en las causas finales o visión *teleológica*.

Espinosa, por su lado, pone énfasis en la conquista de la libertad individual, la cual se efectúa cuando la razón, mediante una fuerte disciplina mental, va asumiendo la guía de los propios afectos que, de manera natural, suelen confinar a los espíritus, almas o mentes humanas en un comportamiento causal determinista, cuya naturaleza es similar a la de las cadenas de causalidad que reinan en el mundo físico. Por eso ubica al modo humano en el panorama total de la Naturaleza, del Universo, es decir de Dios, y dedica su ética a escudriñar no solo los afectos sino también sus dinámicas y, por fin, a indicarnos por qué métodos se los puede modificar para que, ascendiendo a niveles superiores de autoconciencia, lleguemos a moderarlos con la razón. Toda esta consideración espinosiana de la realidad total y, dentro de ella, de la parte que toca la vida humana, se enfoca desde una perspectiva más del ser que del deber ser: más

dinámica y realista, menos idealista y clasificatoria que la consideración aristotélica. Como corresponde a una etapa bastante madura del avance en la construcción de la ciencia occidental, su acento está puesto en la explicación de los *procesos* con que los modos humanos viven de facto esclavos en la pasión o se vuelven libres por obra de la razón asociada al afecto alegre o amoroso. Y, con vistas a conseguir la libertad, traza un camino detallado que incluye procedimientos con pasos y ejemplos concretos, tal como lo hacen quienes impulsan el método científico o filosófico moderno: Descartes, Bacon o Locke, entre otros.

### 3.2 PANORAMA GENERAL DE AMBAS ÉTICAS

*En líneas generales*, la Ética de Aristóteles se presenta, junto con la Política, la Poética y la Retórica, como ciencias de lo posible, pues su respectivo objeto, lejos de ser algo necesario, como sucede en la ciencia (*episteme*), es contingente y cambiante. De ahí que todas ellas solo sean ciencias imperfectas o aproximativas que estudian uniformidades que suelen darse; y no leyes universales inexorables, tal como hacen las ciencias “perfectas” y eternas: la metafísica, la física y la matemática. La Ética de Espinosa, sin embargo, se presenta –sobre todo en cuanto método– como una ciencia de lo necesario y eterno, pues su objeto primordial es Dios, es decir la Naturaleza toda, y sus *modos* o formas de presentarse. Así pues, desde la óptica divina, tanto el análisis de los *Modos infinitos* de Dios –inmediatos o mediatos–, como la consideración de las cadenas infinitas de causas en las que surge y se apaga la duración de los *modos finitos* del ser –entre ellos la humanidad y sus modos individuales–, la *Ética* de Espinosa se coordina más con la Metafísica o la *Episteme* del Estagirita que con su *Ética*. La razón principal es que esa dimensión de la ética de Espinosa es el reino de las leyes universales y eternas y, por lo tanto, del determinismo más absoluto. Esta *veta ontológica* de la obra espinosiana, que queda bien establecida en la Parte I de la *Ética* se mantiene a lo largo de toda la obra.

No obstante, la parte más dinámica y vital de la *Ética* de Espinosa –sobre todo aquella que se revela en ese *aparente* segundo plano del método geométrico constituido sobre todo por las notas al pie de página o *escolios*– se halla dominada por una visión de la realidad que, sin dejar de estar nunca articulada en todos sus puntos con la perspectiva absoluta y determinista de la divinidad, pertenece al interés particular de cierto modo finito del ser. Este *enfoque relativo* toma como punto de partida un *modelo de perfección* (IV: fin del Prefacio) que se asume como paradigma tentativo, tanto para el desarrollo de la potencia de esos modos finitos colectivos que son la humanidad o cualquiera de sus subgrupos (Estado, familia, etc.) como para el desarrollo de la potencia de los modos humanos individuales que componen tales subgrupos. A este segundo nivel, la *Ética* espinosiana se coordina bastante bien con la aristotélica en lo que respecta a tareas y constructos éticos, ya sean de la prudencia y de la fortaleza –como las virtudes del alma individual–, ya sean de la política estatal: la moralidad o la religión (I: Apéndice 15), vistas como instituciones colectivas que deben apuntar al desarrollo de la potencia o virtud de los ciudadanos y de la sociedad misma como cuerpo colectivo. Veamos cómo se desarrolla esta correlación tema por tema.

En el primer nivel de la *Ética ordine geométrico demonstrata*, el de la parte superior del sistema modal del ser, hay una correspondencia explícita entre la física aristotélica, que mira todos los objetos del mundo material desde la perspectiva del movimiento y del reposo, y el *modo infinito inmediato*, que en la obra de Espinosa va asociado al atributo divino de la extensión: las leyes universales del movimiento y del reposo que rigen todos los cuerpos, el humano inclusive (III: 2 Esc. [f]). Mas también en este plano hay una diferencia fundamental: mientras que la metafísica de Aristóteles estudia el ser haciendo abstracción de la materia y del movimiento –que en general es visto como algo secundario, a no ser que sea circular y permanente–, en la ontología de Espinosa, el atributo divino de la extensión y su esencia, que se expresa en las leyes universales recién aludidas, constituye una parte necesaria del núcleo del

ser, de Dios, con igual importancia que el otro atributo accesible al ser humano: el pensamiento y sus leyes<sup>84</sup> (I: 7 Esc. [a]).

### 3.3 PRINCIPALES CONCEPTOS ONTOLÓGICOS

Respecto al **Dios** aristotélico o *Motor inmóvil*, se trata de una parte de la realidad que es acto puro y pensamiento del pensamiento. Y es que, para el Estagirita, *lo bueno*, "... de tantas maneras se dice como hay géneros de cosas" (pues se dice en la sustancia como Dios y el entendimiento...)”<sup>85</sup> (I, 6); y esta es la primera acepción de lo bueno. También es causa primera en la medida en que, a más de ser el bien supremo, es el modelo que se presenta como *telos*, vale decir, causa final o modélica de todo ser; por eso corresponde, analógicamente, al aspecto inteligible-deseable del alma que anima a un cuerpo humano. Contrariamente, el Dios espinosiano es la totalidad del universo, pura potencia en acto; y, aunque también es el sumo bien y es *causa sui*, carece de autoconciencia y su libertad (existir y obrar en virtud de la sola necesidad de su naturaleza - I: 17, Cor. 2) como *natura naturans* consiste en ser causa eficiente que *no puede dejar de* producir lo que hace eternamente: el otro aspecto de la divinidad o *natura naturata*, es decir, todos los modos que son manifestación suya determinista, y por lo tanto necesaria.

En cuanto al tema *substancia*, Espinosa, desde su visión científica moderna, solo concibe una única que posee necesariamente un infinito número de atributos (I: Def. 6), entre ellos la extensión. Por su parte, el Estagirita toma a la substancia como una de las 10 categorías básicas que sirven para considerar al ser y distingue tres tipos de substancias bien separados entre sí. La 1.<sup>a</sup> es la suprasensible, estudiada en la *Metafísica* (parte XII); es el *ser* con sus dos atributos esenciales: unitario y bueno, los cuales son compartidos por

---

<sup>84</sup>En este punto, el pensamiento de Espinosa guarda coherencia con posteriores filosofías materialistas; especialmente con la de Marx y sus seguidores, que son tributarios de muchas de sus ideas.

<sup>85</sup>Otra versión de esta frase es que "... el bien se dice en los mismos sentidos que *lo-que-es* -pues se dice tanto en el *qué-cosa* (así, Dios y el pensamiento).”.

todos los entes *analógicamente*, es decir en diversos grados jerárquicos. En Espinosa, la totalidad de los modos de ser se hallan en un mismo plano, pues expresan a la substancia inmanente y *unívocamente*, vale decir, en la misma forma y sentido con que se dan en Dios. Las otras dos substancias de Aristóteles pertenecen al mundo material. Así, la 2.<sup>a</sup> es sensible e inmutable, es propia de los cuerpos celestes, encierra una perfección mayor por ser estos in-causados e incorruptibles, y no tiene parentesco con ningún elemento de la ontología de Espinosa. La 3.<sup>a</sup> constituye el núcleo de los entes finitos y es sensible e imperfecta, por estar sujeta al cambio y al movimiento. Ella guarda cierta semejanza con la esencia de los *modos finitos* espinosianos, pues esta coincide con la potencia, que también cambia constantemente a lo largo de la duración temporal del modo de que se trate (piedra, planta, animal o persona). La historia de los entes finitos de Aristóteles y la duración de los modos finitos de Espinosa se desarrollan ontológicamente a manera de cadenas de causas eficientes y, en la esfera del pensamiento ordenado propio de la ciencia, puede disponerse en forma de cadenas de implicación lógica que corresponden a aquellas.

Otra idea fundamental perteneciente a la Filosofía Primera (Aristóteles) u Ontología (Espinosa) que comparten ambos autores es el *principio de no contradicción* (Metafísica, parte IV), tanto ontológico –no puede existir un círculo cuadrado– como lógico: el método de la filosofía y de la ciencia debe estar libre de contradicciones. Por eso, los dos pensadores excluyen sin cesar, en sus respectivos discursos, contradicciones de todo género.

Por otro lado, hay términos que uno y otro filósofo utilizan, pero con sentidos harto diferentes. Un ej. relevante es el de **potencia**. Para el maestro griego, la potencia es una posibilidad intermedia entre ser y no-ser y, así, es posterior –temporal, ontológica, valórica y lógicamente– al acto. Como contrapartida, el acto es la realización o forma acabada de un ente y, por lo tanto, la *causa final*: el ideal máximo o plena realización posible de la potencia de dicho ente. Sin embargo, en la ontología del pensador holandés, la *potencia* es el concepto y realidad fundamental de un modo de ser: su fuerza existencial (*vis existendi*), o sea, lo que puede obrar su esencia, la cual está constituida por sus relaciones internas y, según el mandato del ser, debe ser al menos

conservada y, en lo posible, desarrollada al máximo: este desenvolvimiento aumenta la potencia y, por lo tanto, la esencia del modo de ser de que se trate. Con todo, hay rasgos de la potencia que son similares en ambos autores. Según Aristóteles, un ente se puede acercar de dos maneras a la perfección que corresponde a su forma o esencia: la 1.<sup>a</sup> por designio de otro ser (potencia pasiva), y la 2.<sup>a</sup> por su propia iniciativa, siendo así causa eficiente de su propia auto-realización (según Espinosa, la potencia activa que produce las cosas buenas: IV: Apénd.5). En Espinosa, como enseguida veremos, quien se halla en la *pasión* no es causa eficiente de sus actos, mientras que quien vive en la *acción* sí lo es.

### 3.4 LOS TRES GRADOS O GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

A nivel ético-epistemológico, cada uno de nuestros dos filósofos distingue ***tres grados jerárquicos del saber***.

En la Metafísica aristotélica son: 1.<sup>o</sup> el *empírico*, basado solo en los datos sensoriales, particular y anecdótico (que, aproximadamente, coincide con la opinión platónica); 2.<sup>o</sup>, el basado en las causas cercanas de las realidades, que permite producir la *ciencia (episteme)* y ya posee universalidad. El 3.<sup>o</sup> es la *sabiduría*, la cual, al liberarnos de la pura utilidad que persigue el grueso de los mortales, nos impulsa a conocer, por amor al saber mismo (*filo-sofía*), todas las cosas en base a sus primeros o supremos principios, que están por encima de las ciencias por poseer el nivel máximo de universalidad y eternidad. Este grado 3.<sup>o</sup> de conocimiento es el más excelso, por eso genera la única felicidad auténtica, a pesar de no ser nunca del todo alcanzable; tanto, que quien, lleno de soberbia, cree haberlo logrado plenamente recae en la ilusión propia del error. El grado 1.<sup>o</sup> del saber suele ir asociado a la memoria, o entendimiento pasivo, que muere con el cuerpo. Los grados 2.<sup>o</sup> y 3.<sup>o</sup> manejan ideas tales como leyes y principios, ideas que rigen la realidad y son captadas por una facultad llamada entendimiento agente (*nous*). Se trata de la única parte

inmortal del alma, y genera activamente abstracciones, a partir de las imágenes producidas por la parte sensible del alma.

En el capítulo V y último de la *Ética*, Espinosa define la *imaginación*, constituida por *ideas inadecuadas* o falsas referidas a la constitución actual del cuerpo (V: 34 Dem.), nacidas en el alma por una fortuita presentación de las cosas (II: 29, Esc.), debida al influjo (afecciones) de otros cuerpos sobre el nuestro (II: 26, Dem. del Cor). Y al *entendimiento*, contra la tesis aristotélica, no lo define tanto como una facultad de la mente sino ante todo como un modo de pensar junto con otros: el deseo, el amor, etc. (I: 31, Dem.). El entendimiento, al captar las concordancias y oposiciones de muchas cosas consideradas a la vez (II: 29, Esc.), logra las *ideas adecuadas*. Estas, a su vez, por hacernos conocer las causas eficientes de las cosas (pues nos indican cómo han llegado a ser las cosas en las cadenas causales reales), son verdaderas: claras y distintas; y, así, de manera recursiva constituyen la esencia crecientemente rica del entendimiento mismo. Sobre esta base, presenta sus **tres géneros de conocimiento**, que describe, en forma sumaria, en el Esc. 2 de la proposición 40 de la Parte II.

El 1.º es el **pasional**, se basa en ideas inadecuadas, adquiridas por experiencia vaga o de oídas (TRE: 20): constituye una opinión conjetural (hecha casi solo de supuestos), generada por la imaginación, o visión sesgada del mundo asociada genéticamente a las pasiones egoístas, a las que alimenta (un círculo vicioso que genera grandes limitaciones de la libertad individual). Es el modo de conocimiento del ignorante que vive dominado por sus propios *afectos*. En consecuencia, el alma de un ser pasional permanece siempre zarandeada, en un sube y baja inevitable de alegrías y tristezas, por las causas exteriores que generan, en forma determinista, sus afectos. De aquí que sea casi inconsciente de sí misma, de Dios y de las cosas (V: 42 Esc.): cree erróneamente que las personas que interactúan con ella son la primera causa de sus propias obras y no se hallan determinadas por Dios, por eso las ama u odia de manera automática. En fin, quienes viven siendo siervos de sus pasiones piensan, paradójicamente, que son libres y que la moralidad, la religión y todo lo relacionado con la fortaleza de ánimo (los elementos

primordiales de la Ética a nivel del 2.º género de conocimiento), son cargas de las que esperan deshacerse tras la muerte (V: 41, Esc.).

Este primer género de conocimiento presenta varios ingredientes comunes con el grado 1.º aristotélico del saber (el empírico). En ambos casos se trata de un conocimiento que va asociado a la conjetura, la cual no se apoya en razones y se emite en forma repentina, es decir sin reflexión (Aristóteles) y se compone casi solo de supuestos (Espinosa). Además suele ir unido a la memoria, producto más de la captación sensorial –que, como la misma memoria, compartimos con los animales respecto a las cosas singulares– (Aristóteles: III, 10 y VII, 3) o sensorio-afectiva (Espinosa). Por fin, es opuesto al saber serio o científico, pues solo nos permite acceder a una visión parcial (Aristóteles) o confusa y mutilada (Espinosa) de la realidad. Uno y otro autor, de manera repetida en sus respectivas éticas, enfatizan que el conocimiento de este nivel es inadecuado, es decir, erróneo, engañoso, y por lo tanto está lleno de una incertidumbre que deja a las personas en mano del azar o fortuna. En cuanto a la idea misma de *fortuna*, Aristóteles la interpreta más como sucesos naturales inesperados (con mayor frecuencia adversos: la mala fortuna), mientras que Espinosa precisa que el mayor componente de la fortuna reside en el vaivén afectivo que habitualmente vive nuestra alma, al cual la persona está sometida.

Ambos pensadores buscan superar este estadio de conocimiento, tan poco fiable, a fin de acceder a los saberes valiosos: los del nivel 2.º y 3.º. Pues, aunque casi todos los actos humanos son inciertos y llenos de peligros, en aquellos que se llevan a cabo sobre la base de estos dos planos superiores de conocimiento es mayor la certidumbre. Esta, para Aristóteles es máxima en el ámbito de la ciencia y mediana en las artes (III, 3) que cuentan con procedimientos bien establecidos. Para Espinosa es elevada en el plano del conocimiento de 2.º género, pero máxima en el de la unión con Dios, el del género 3.º: ya que la esencia del alma consiste en el conocimiento, y cuantas más cosas conoce el alma conforme al género 2.º y 3.º de conocimiento menos padece por causa de los afectos malos y menos teme a la muerte (V: 38).

En el mismo Espinosa, estos dos géneros de conocimiento son racionales: surgen de una articulación de ideas adecuadas: concatenadas siguiendo el orden genético –real u objetivo– de las cadenas de causa-efecto en las que interactúan los cuerpos. El 2.º, la **acción** o *fe verdadera* de la que proceden los deseos nacidos de la razón, es el nivel *abstracto* del *saber*, pues no dice qué son las cosas, sino solo qué les corresponde ser (BT. II: 4, 1 y 2). Se trata de una convicción firme (Ibíd. 16), por estar basada en el conocimiento de las causas o leyes de comportamiento de los modos finitos del ser, halladas por una mente que, con meditación asidua y firmeza de decisión, considera muchas cosas a la vez (II: 13 Esc.) y entiende sus concordancias (*nociones comunes*) y oposiciones desde la perspectiva de la naturaleza total: de Dios. Y este logro, que es el fundamento de nuestro raciocinio y nos permite distinguir el bien del mal (las pasiones tristes que hay que guiar y moderar), no es posible sin adoptar una regla de vida y proponerse un fin bien determinado. La base de la *virtud*, o norma recta de vida, es la búsqueda de la utilidad propia (V: 41). En esta búsqueda –que se realiza desde la óptica relativa de la naturaleza de un cuerpo individual o social–, no se tiene en cuenta la eternidad del alma. Sin embargo, en ella son primordiales la moralidad y la religión, tanto como la firmeza y la generosidad (Ibíd.).

Para ambos autores, –como hemos visto– la naturaleza obra de forma determinista, siguiendo leyes universales y eternas; y tenemos acceso a ellas mediante el conocimiento de 2.º nivel o científico abstracto, el cual se logra sobre todo mediante el método deductivo, que capta las causas cercanas de las realidades (Aristóteles) y ubica los hechos en las cadenas causales de la realidad (Espinosa). En Aristóteles (VI, 3), la razón o entendimiento echa mano de ese método de pensar que es la demostración deductiva basada en el silogismo, como una forma de razonar que constituye un enlace mental efectivo con las leyes que rigen las cadenas causales de la naturaleza. Espinosa también enfatiza la centralidad del uso de la razón, aunque no es tan explícito en privilegiar la deducción; pues más bien habla de la meditación y el autoanálisis racionales<sup>86</sup>, referidos sobre todo a la vida anímica y, más en

---

<sup>86</sup>Vale la pena resaltar aquí que ambos autores hacen muchas referencias al enorme valor que tiene la experiencia en el campo de la ética.

concreto, a las leyes que rigen la vida afectiva del alma. En cuanto a esta, para Aristóteles (II, 3), toda persona regula su vida con el contento y la tristeza; y, ya que en toda acción y afecto se sigue uno de los dos, la virtud consiste en ambos, pero si se los dirige con la razón. Este papel primordial del manejo de los afectos de alegría y tristeza en la vida ética, y más en concreto en el ámbito del 2.º género de conocimiento es mucho más enfatizado por Espinosa, y constituye uno de las claves de su *Ética*, sobre todo de las partes III y IV, y lo ampliaremos más adelante.

En fin, el conocimiento de 2.º nivel consta de verdades indudables que, para los dos autores, no pueden ser de otra manera y, por ello, pertenecen al ámbito de lo necesario. Así, la ciencia es para ellos un saber seguro que permite al ser humano acceder a rasgos de eternidad del cosmos; aunque este acceso se lo realiza en forma más directa en el marco del grado 3.º de conocimiento. En sus respectivas teorías, verdades indudables como las leyes y principios que rigen la realidad, son captados y formulados por el entendimiento; y Aristóteles (VI, 11) precisa que por el *nous*, razón intuitiva o entendimiento agente, el cual intuye las *cosas buenas moderadas*, que son comunes a todo género de bienes, en cuanto al Otro se refieren.

De acuerdo a Espinosa, las *nociones comunes* (II: 38, Cor. y 40 Esc-2) – y entre ellas se cuentan los axiomas de la *Ética* (I: 8, Esc-2)– son un hallazgo de la razón que, entre otras cualidades, nos permiten descubrir los intereses que nos unen a los demás, de manera que, al poner nuestro esfuerzo en desarrollarlas, combinamos nuestras respectivas capacidades y, así, construimos la potencia colectiva, en todos los cuerpos a los que pertenecemos.

El *nous* aristotélico también es activo en crear abstracciones a partir de las imágenes producidas por la sensibilidad, como antes indicamos, es la única parte inmortal del alma. Por su parte, aunque el alma según Espinosa muere con el cuerpo, ella de alguna manera participa de la eternidad, en la medida en que su parte más perfecta, el entendimiento, concibe e implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de eternidad o necesidad divina y con una certeza

correspondiente a la del entendimiento absolutamente infinito de Dios. Pero esta dinámica pertenece ya a la atalaya más alta del conocimiento.

En Espinosa, el género 3.º de conocimiento (Parte V de la *Ética*), muy raro y difícil de alcanzar, es **la unión con Dios**. Se trata de la *virtus* o fuerza-potencia más elevada del alma (V: 25), el fin último del hombre que se guía por la razón y la máxima felicidad accesible (V: 27 y 42). Constituye la cumbre de toda perfección posible, propia de quien apenas vive en la imaginación, es decir, casi nada *padece* y no se halla dominada por los afectos (V: 20, Esc.); por el contrario, *obra*, debido a que guía su vida activamente: este obrar consiste en que puede concatenar las afecciones de su cuerpo de acuerdo al orden del entendimiento (2.º género de conocimiento), de forma que, luego, estas puedan adquirir un sentido que las conecte con la idea de Dios y, por ello, él sea afectado de un amor a Dios que constituirá la mayor parte de su alma (V: 39, Dem.). Por esta vivencia en que se unifican el entender y el amar, el alma experimenta la libertad de la Naturaleza como una realidad concreta, al considerar los modos generales del ser articulados por su relación con el todo. De esta forma, se acercará lo más posible a intuir el puesto que ella ocupa en el orden eterno de las esencias; es decir, rendirá, con plena conciencia, un homenaje teórico-afectivo al orden necesario de la Naturaleza en el que está inserta, mientras que la aplastante mayoría de las personas se comportan a lo largo de toda su vida de acuerdo a este orden determinista sin siquiera saberlo.

También hay coincidencias notables entre nuestros dos pensadores respecto a este grado supremo del conocimiento. Para ambos se trata de la *sabiduría*. Aristóteles pone énfasis en que esta consiste sobre todo en la contemplación con el intelecto (*nous*) de los grandes principios y leyes que rigen el cosmos, que nos trae la *felicidad perfecta*, cuyo logro precisa menos recursos exteriores que la consecución de los demás bienes (X, 8). Más en detalle, la sabiduría reside en la honestidad, es decir, en la vivencia o ejercicio del conjunto de todas las virtudes y, más en detalle, en ejercitaciones de las virtudes, tanto intelectuales –referidas a la vida del alma– como morales –más asociadas con las dinámicas del cuerpo–, que son el empeño humano que más seguridad, firmeza y felicidad nos confiere, y por eso son más durables que las ciencias (I, 10). Para Espinosa, aquel que domina un máximo de saberes

teórico-prácticos tiene el mayor tesoro anímico, que son las virtudes: esos logros de la experiencia que nos aseguran una vida de la mejor calidad posible, cercana a la perfección. Por último, para el Estagirita, la acción virtuosa más placentera o felicidad máxima a que puede aspirar el alma es la *filo-sofía*: el *ejercicio de* y el *amor a* ese saber contemplativo de la realidad entera que es la *sabiduría*. La propia existencia de Espinosa se basaba en la convicción de que es el auténtico filósofo quien mejor puede aspirar al logro del género 3.º de conocimiento.

### 3.5 BASE ANTROPOLÓGICA DE LA ÉTICA

La vida ética está regida por **principios**, que son los bienes que mueven a los seres humanos para actuar de una u otra manera. En Aristóteles, el **bien último**, causa final de todos los demás –al que, por lo tanto, se subordinan–, es la **felicidad** (I, 7); que, como ya vimos, es el **principio fundamental** de la Ética. Para Espinosa, la suprema felicidad y fin último del modelo ético de ser humano –es decir, de la persona que guía sus actuaciones por la razón– (IV: Apénd. 4) reside en considerar los modos generales del ser articulados entre sí por su relación esencial con el todo. Este logro, consistente en un conocimiento adecuado de la esencia de uno mismo, de las cosas y de Dios (V: 42, Esc.), es el culmen de la virtud {\*del lat. *virtus*, que significa fuerza, potencia}, y solo se lo puede lograr en toda su plenitud mediante la ciencia intuitiva: el género 3.º de conocimiento propio del sabio, del cual ya hemos hablado. Con todo, en este punto existe una importante diferencia: Aristóteles toma la *felicidad* como presupuesto inicial de toda su ética; mientras que ella, en Espinosa, solo puede entenderse como meta una vez que se ha planteado el escenario divino de la naturaleza toda, se ha visto al modo humano como uno de tantos y, en el marco relativo de la perfección o desarrollo máximo de la potencia de este modo, se ve a la felicidad verdadera como resultado de un camino de conexión racio-afectiva con el ser.

Mas, dado que, aun a quienes se guían por la razón les es muy difícil acceder a este fin espinosiano, tan elevado –así como lo es el arribo a la sabiduría en Aristóteles–, el marrano de la razón indica una vía o **norma para ir ascendiendo** del género 1.º de conocimiento al 2.º (que es la plataforma obligada para poder intentar llegar al 3.º). Y esa *norma recta de vida*, de la que brota “el supremo contento” (V: 10, Esc.), se basa en la reflexión asidua sobre el sentido de los acontecimientos y la firmeza de decisión. Por ej., para no caer en el determinismo mental que nos hace caer en el odio hacia quien nos infiere una ofensa, hay que unir la imaginación de esta a la del principio de la generosidad (Ibíd.). En general, podemos impedir que surja en nosotros el odio que sea, teniendo en cuenta que los hombres – y más en concreto quienes nos causan un daño– obran en virtud en la necesidad de la naturaleza (por responder en forma casi automática a sus afecciones y ser, así, siervos de sus afectos), a la vez que la norma de nuestra verdadera utilidad: la del bien que deriva de la amistad mutua (Ibíd.). A renglón seguido, Espinosa dice como dominar el miedo, que consiste en recordar otro principio de vida, el de la firmeza, y afectar con él nuestra imaginación: recorrer con esta los peligros más corrientes en la vida propia, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo. En general, en el camino que lleva al mejor ordenamiento de las afecciones del cuerpo por nuestra razón, debemos fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno, para determinarnos siempre a obrar en virtud de la alegría. Si practicamos con tenacidad este método, conseguiremos la meta del 2.º género de conocimiento: concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento.

Pero el mismo Aristóteles había señalado con toda claridad los pasos del camino a seguir para lograr la máxima felicidad posible al ser humano y que, juntos, constituyen esa disciplina mental que desemboca en una acción éticamente correcta y va generando en nosotros esa felicidad: la virtud. Y el proceso de una acción así incluye los 4 pasos aludidos en el cap. I de la presente tesis: 1/ movidos por la buena voluntad, concebir y querer un buen fin (II, 7); 2/ con conocimiento de causa de las alternativas de acción factibles para nosotros y de las circunstancias en que esta se tiene que dar, deliberar con la razón para tratar de hallar la mejor alternativa (III, 3); 3/ decidirse con una firme

voluntad por esta (III, 2) y 4/ llevar a cabo de la manera más efectiva la acción virtuosa.

Como se ve, respecto al tema del camino a seguir para lograr la felicidad ética hay marcadas diferencias de énfasis que obedecen a los señalamientos que hicimos al inicio de este capítulo sobre los marcos de referencia históricos de ambos autores. Aristóteles presenta la vía general de toda actuación ética correcta. Espinosa no tendría ningún problema en aceptar los pasos de este periplo ético. Mas, como su principal interés es la eliminación de los obstáculos que se oponen al desarrollo máximo de la potencia o virtud del alma, concretiza técnicas con las cuales esta, mediante su facultad nuclear, la razón, puede irse apoderando de sí misma para liberarla del determinismo afectivo. Y esta disciplina también hubiera sido apoyada sin titubeos por el Estagirita.

Por mucho que ambos pensadores delinean un ideal de proceder para el ser humano que aspire a la perfección, ninguno de ellos deja de reconocer el valor que tienen otras posturas éticas que persiguen la felicidad siguiendo principios o bienes mediatos menos perfectos que la virtud y que sirven como causas finales de las acciones.

Aristóteles describe estos **fines éticamente inferiores** con una nomenclatura hoy muy acorde con los hechos (I, 5): la mayoría de seres humanos (el vulgo) intenta ser feliz a través de la consecución de *placer*, al igual que lo hacen los animales; sobre todo los niños, los adolescentes y quienes son débiles de carácter (los incontinentes). En un nivel ético aún inferior se hallan quienes pretenden la felicidad buscando habitualmente resultados o *utilidad* pasajera, sobre todo la material (X, 10), por ej. dinero. Por último, un fin mediano no virtuoso, *externo* como la utilidad, pero superior a esta y al placer, es la aspiración a la *honra* o prestigio social, que es más propio de los hombres ilustres (IV, 3) y de los de acción.

Espinosa, siguiendo en parte los lineamientos del Leviatán de Hobbes, acepta que es legítimo que cada quien busque su felicidad, desarrollando su potencia en forma espontánea, movido por sus afectos de acuerdo al género 1.º de conocimiento o estadio ético pasional; sobre todo si aumenta su potencia y la de los demás, por primar en su alma pasiones alegres como el amor.

Según una idea que comparte plenamente con el mismo Hobbes, cada persona tiene derecho a acrecentar su potencia de formas más unilaterales y egoístas: por su inteligencia, su hermosura o, incluso, por el engaño y la astucia (TP: II: 8); aunque frecuentemente van a sufrir las consecuencias, pues entrarán en conflicto con muchos otros que tienen la misma actitud y, sobre todo, con aquellas otras personas a quienes les restan o roban potencia.

Para ambos autores, el ser humano está integrado por dos elementos: cuerpo y alma.

El **cuerpo humano**, como cualquier otro de la naturaleza, está regido por las leyes de la física en Aristóteles; de forma semejante, el cuerpo humano espinosiano está regido por las leyes universales de la extensión. En los axiomas y lemas que van tras la proposición 13 de la Parte II, Espinosa analiza racionalmente (género 2.º de conocimiento), y con mucho mayor detalle que Aristóteles, las propiedades generales de todos los cuerpos, y las aplica al del modo humano. En la Naturaleza, todo son cuerpos dentro de cuerpos, cuya interrelación conjunta conforma ese individuo total que es la substancia única (Lema 7, Esc.). Lo importante en cada cuerpo singular es su estructura interna, que se conserva (*conatus*) cuando las partes componentes se comunican entre sí sus movimientos *según la misma relación* que antes tenía dicho cuerpo, de modo que sea capaz de *mantener su naturaleza sin cambios en su forma o estructura real*, a pesar de –y a través de– las modificaciones más habituales de esos componentes: reemplazo de unas partes por otras (Lema 5), crecimiento o decrecimiento de unas u otras (Lema 6), cambio de sentido de sus movimientos (Lema 7). Por eso, las partes de un cuerpo no pertenecen a su esencia, sino en cuanto se comunican entre sí sus movimientos según una cierta relación (II: 24). Esta es una visión organicista pre-sistémica, pues la esencia reside en la forma de las interacciones que se dan al interior de un cuerpo (IV: 39, Dem.), y no en sus meros elementos integrantes. Por último, hay dos criterios para comparar unos cuerpos con otros, y sus respectivos espíritus o almas: 1) cuanto más apto es un cuerpo para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apto es su espíritu para percibir muchas cosas a la vez; y 2) cuanto más dependen de un cuerpo sus acciones y menos

cooperan<sup>87</sup> otros cuerpos para realizarlas, tanto más apto es su alma para entender distintamente. Por ambos rasgos se puede conocer la excelencia de un espíritu sobre otros y por qué los humanos solo tenemos un conocimiento muy confuso de nuestro cuerpo (II: 13, Esc.).

Según el Estagirita, al cultivo de la salud de un cuerpo y al desarrollo de sus capacidades se dedican la mayoría de las virtudes morales (II, 1 y 2). En las diversiones agradables se suele descuidar el cuerpo y sus propiedades; sin embargo, las personas, en su mayoría, se refugian en tales pasatiempos y, así, caen en vicios dañinos de tales propiedades (X, 6). De acuerdo al juicio holandés, lo más útil para un cuerpo es aquello que le hace más apto para ser afectado, o para afectar a otros de muchísimas maneras (es decir, para aumentar la potencia propia o la de cuerpos ajenos); y lo que le hace menos apto para todo ello es nocivo para el cuerpo (IV: 38).

Respecto al **alma**, ya indicamos que, de acuerdo a Aristóteles, hay un elemento de esta que es inmortal: el entendimiento agente o *nous*, mientras que, según Espinosa, el alma muere con el cuerpo, pues no es más que la idea o pensamiento de este (III: 3 Dem.); a pesar de que, cerca del final de la *Ética* (V: 23 Esc.), este autor afirma que el alma es eterna, en cuanto implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad: esto no significa que el alma humana se convierta así en eterna, sino que, por esa vía, es capaz de conectarse con la eternidad de los modos infinitos inmediatos de Dios (V: 29). Justamente la *esencia* o potencia del alma consiste en concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad y, de forma más particular, en concebir la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva (Ibíd., Dem.).

En la *Ética* aristotélica, hay una zona del alma humana, la vegetativa, que es totalmente ajena a su zona superior, la razón; pero sí puede participar de esta, en mayor o menor grado, el otro elemento irracional del alma, el alma animal, que es pasional y apetitivo (I, 13). La *Ética* espinosiana no trata de esta alma, sino solo del alma en general, cuya definición es ser apetitiva y, por lo

---

<sup>87</sup>Dentro del contexto de la *Ética* de Espinosa, esta cooperación externa al individuo de la que aquí se habla, se sobrentiende que es determinista; pues, si se tratara de una colaboración libremente buscada –o libremente aceptada si fuera una oferta o aun una imposición de otro modo humano– sería aprobada por el mismo individuo dentro de una postura personal dirigida por deseos suyos nacidos de la razón, es decir, activos.

tanto, puede ser guiada por la razón, y justo en esto consiste la salvación ética; pues la esencia de la parte apetitiva del alma son los afectos, que surgen del cuerpo y sus afecciones (los influjos que padece en su relación con los demás cuerpos), y no hay ninguna afección de la que no podamos formar, con la razón, un concepto claro y distinto (IV: 4). Dicho en otras palabras, un afecto-pasional –aquél que resta potencia al alma, por corresponder a una afección del cuerpo que merma la potencia de este– deja de ser pasión (pertenecer al género 1.º de conocimiento) tan pronto como nos formamos de él, con el entendimiento, una idea clara y distinta (IV: 3).

Aristóteles distingue **en el alma dos potencias** de primerísima importancia que forman la parte superior de la naturaleza humana: por un lado el entendimiento o razón, facultad exclusiva de los seres humanos; por otro lado la voluntad, que compartimos con los animales, pero que, en el ser humano, a veces puede querer imposibles (III, 2). **El entendimiento** y la **razón** son usados por ambos autores como sinónimos y constituyen el elemento fundamental de sus respectivas éticas. Este elemento ilumina (Aristóteles) o guía (Espinosa) al alma para descubrir los principios (Aristóteles) o leyes (Espinosa) que permiten desarrollar al máximo las virtudes (Aristóteles) o la potencia (Espinosa) tanto del cuerpo como del alma.

Mas, en cuanto a la **voluntad**, uno y otro pensador mantienen enfoques y acentos bastante diferentes. En la óptica del filósofo griego, esa facultad anímica es fundamental a la hora de apreciar la bondad o maldad de una actuación, pues de su papel en el proceso de la acción moral depende el grado de responsabilidad moral. Espinosa, en cambio, la subsume dentro de la dinámica del entendimiento. Una consecuencia de estas posturas es que, para el Estagirita, la **causa final** es de primerísima importancia; mientras que nuestro pensador moderno reduce al máximo su importancia.

Haciendo un análisis más detallado, en Aristóteles la voluntad presenta dos significados: por un lado es una facultad (*thelema*) y, por el otro, un acto de querer (*bulesin*) (III, 4). Como facultad se endereza hacia el fin (III, 2: *telos*), que es una meta hacia la que tiende cada acto de querer y que, por lo tanto, constituye su causa final. Ya hemos analizado más arriba que, para lograr el

objetivo que sea, la razón delibera sobre los medios más convenientes, decide una vía de acción y realiza las acciones que se hayan elegido. Debido a todo este proceso, está en las manos de cada ser humano el hacer o dejar de hacer lo que es verdaderamente bueno (el acto virtuoso) o malo (el acto vicioso) (III, 5). En esto consiste el *libre albedrío* y solo los actos llevados a cabo con conocimiento de causa, es decir, conscientes y voluntarios, son libres y, por consiguiente, implican responsabilidad de quien los efectúa, por lo cual, moral y/o legalmente se vuelve merecedor de premio o castigo (Ibíd.). La alternativa es alguien que causa un mal por haber actuado forzado a ello o por ignorancia invencible, quien más bien es digno de lástima, pues aparece como un juguete de la voluntad ajena (los juegos de poder) o del destino (el azar imprevisible). Tanta importancia tiene para el pensador griego esta unión entre razón y voluntad, que aquella acción humana en que ambas potencias se juntan, la elección, “el entendimiento apetitivo o el apetito que se entiende”, es la definición ética del mismo ser humano (VI, 2) y el lugar en que se concreta el ejercicio de su libertad.

Según Espinosa, la voluntad, entendida (BT. II: 16) como “el poder de afirmar o negar” en general (*Bejahung*) o “la facultad de afirmar y negar” lo verdadero y lo falso (II: 48, Esc.), por ser una fe sujeta al error, constituye una especie de intermedio entre los géneros de conocimiento 1.º (opinión) y 2.º (= la fe verdadera). Además, las únicas voliciones que existen son las afirmaciones o negaciones que van implícitas en las ideas (II: 49). De esta manera, la voluntad espinosiana queda subsumida en el ámbito del entendimiento. Lejos de ser una potencia independiente del alma, ella no es más que un puro concepto o ente de razón que la mente humana postula al suponerse a sí misma como causa de sus propias voliciones, de aquí que sea un sinsentido preguntarse si la voluntad es libre o no (BT. II, 4). Por todo ello, las acciones realizadas por la razón bajo el aspecto de bien o rechazadas por ella bajo el aspecto de mal, no se entienden referidas al concepto de voluntad, sino a las inclinaciones o deseos (Ibíd. 9). Luego, el gran peso que tiene la voluntad en el Estagirita lo transfiere Espinosa al deseo. En efecto, el **deseo** o apetito consciente es la esencia del alma (IV: 37, Dem-1), es decir, el núcleo de

la esencia humana y, por lo tanto, de la definición del hombre, pues incluye su *conatus*: esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones (III: Def-1 de los afectos).

Contrastados con el ideal de perfección del modo humano, los deseos son buenos o malos según broten de afectos buenos o malos (IV: Apénd. 3), y todos ellos son ciegos (género 1.º de conocimiento), en cuanto se engendran de algún afecto-pasión (IV: 58, fin del Esc.). Por eso su fuerza se define por causas exteriores cuya potencia supera a la nuestra (IV: 15, Dem.); aunque el deseo que surge de la alegría (los afectos positivos parientes del amor) es más fuerte que el que surge de la tristeza (afectos negativos asociados al odio), pues la potencia de este se define solo por la potencia humana, mientras que la potencia del primero, se define por esta, unida a la potencia de la causa exterior del afecto (composición de potencias: IV: 18, Dem.).

Pero también hay deseos nacidos de la razón y del amor asociado a esta que no pueden tener exceso (IV: 61), nos hacen seguir directamente el bien (IV: 63, Cor.) y, haciendo una interpretación de corte aristotélico, no serían viciosos y unilaterales, como lo son con frecuencia los deseos-pasión, sino virtuosos; a diferencia del deseo y amor que son pasiones (IV: 44) e ideas inadecuadas (IV: Apénd. 2), los cuales se suelen referir a una sola parte del cuerpo, y por ello no tienen en cuenta el bien (la utilidad) del hombre entero (IV: 60). Y es que el deseo nacido de la razón es pura acción (IV: Apénd. 2) y “es la esencia del hombre, determinada a obrar lo que se concibe adecuadamente solo por ella” (IV: 61): es decir lo que aumenta la potencia humana de manera activa e integral. Por eso, decir *acción* (que es buena en sí por ser conocimiento del género 2.º o 3.º) equivale a decir *deseo que se define por la razón* o potencia del hombre (IV: Apénd. 3). Esta idea espinosiana del deseo racional, tan nuclear, es comparable a la tesis aristotélica, también central en su concepción ética, de que, como recién hemos mencionado, la elección –o apetito unido a la deliberación racional– es la definición de “ser humano”. La pertinencia de la analogía en este punto entre ambos autores se ve fortalecida cuando el Estagirita dice que, para que una elección sea éticamente buena, la razón en que ella se basa debe ser verdadera (conectada con la realidad) y el apetito y deseo que la motiva, recto (la buena voluntad: VI, 2).

### 3.6 CONDICIONANTES BÁSICOS DE LAS VIVENCIAS ÉTICAS: EL PLACER Y LA ALEGRÍA, EL DOLOR Y LA TRISTEZA

Entre las experiencias más asiduas del alma, se hallan esos otros dos **afectos** primarios de Espinosa, además del deseo, que son la *alegría* y la *tristeza*, y que en Aristóteles corresponden, respectivamente, al *placer* y al *dolor*. Aunque Espinosa profundiza más en el tema y distingue bien estos cuatro afectos.

Dentro de la antropología espinosiana, los *afectos* son las proyecciones espontáneas que se dan en el alma, de las *afecciones* o influjos que recibe nuestro cuerpo en su interacción con otros. Si este influjo aumenta la potencia corporal de alguien, su afecto es de alegría y, si la disminuye, es de tristeza. Como dos afectos derivados, el **placer** (y el regocijo) es una alegría referida a la vez al alma y al cuerpo, mientras que se trata de **dolor** cuando a ambos les afecta una tristeza. (III: 11 Esc.). Hay una distinción fundamental entre el **regocijo** y el placer. El primero es una alegría por la que *todas* las partes del cuerpo son igualmente afectadas y, así, todas conservan la relación que poseen (IV: 42): su esencia, su potencia; es decir cumplen con el principal mandato de cada modo del ser: la ley del *conatus*. Por su lado, el *placer*<sup>88</sup>, al ser unilateral por afectar solo a algunas partes del cuerpo, puede tener exceso y ser malo (IV: 43): cuando impide que el cuerpo avance hacia su mayor potencia, es decir a convertirse en apto para ser afectado y afectar de muchas maneras (IV: 38). En estos casos el dolor será bueno, en la medida en que tenga el poder de reprimir un placer para que no caiga en el exceso (IV: 43, Dem.). Los afectos cotidianos, en general sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto (el que provoca el placer unilateral) que no puede pensar en otros y, de esa manera, también ella se priva de acrecentar su potencia. Por ej., quienes están poseídos por la avaricia, la ambición o la

---

<sup>88</sup>En el texto latino de la *Ética*, placer se expresa con *titillatio*, cuyo significado es cosquilleo o prurito que, como dice el traductor, Vidal Peña, en su nota 6 de la Parte IV, es un componente muy fisiológico, muy corporal.

libídine viven como en un delirio (IV: 44, Esc.), obsesionados por esas pasiones. En el marco de la ética aristotélica, la virtud de la *templanza*, –o capacidad de gozar de todo placer, limitándolo con la razón para que no cause daño ni a sí mismo ni a los otros– así como una de las peores actitudes viciosas, la disolución, se refieren a los placeres del tacto, el gusto y a los de la carne, que compartimos con otros animales, por lo cual parecen cosas bestiales (III, 10). Las virtudes aristotélicas templanza y sobriedad son, también en Espinosa, virtudes o potencias de ánimo que mitigan afectos como el inmoderado amor o deseo de comer –gula–, beber –embriaguez–, o copular –lujuria<sup>89</sup>– (II: 56, Esc.), todos los cuales son vicios por exceso en Aristóteles.

Frente a los excesos de comportamiento reaccionan ambos autores de forma similar. De acuerdo a Aristóteles, la persona prudente procura librarse de la molestia de los placeres corporales, que van con deseos y pesadumbres (VII, 12). Para Espinosa, es de sabios deleitarse cuanto sea posible, pero con moderación, de cualquier cosa de la que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno. Esta sería una especie de regla de la vivencia del placer en sociedad, que tiene relación directa con la exigencia de la justicia en Aristóteles, para quien el gozo del placer no es reprochable cuando se hace sin perjuicio, propio o ajeno (VII, 14), mientras que objeta el placer generado por causas injustas (X, 3). Por eso, quien en intereses y placeres corporales toma la mayor parte para sí complace a la parte del alma ajena a la razón; mas quien hace lo honesto complace a la parte más propiamente suya: la misma razón (IX, 8).

La relación placer/dolor posee una enorme importancia en la *Ética del Estagirita*. El placer es un bien universal de los seres vivos y es común a los animales (II, 3), pues tanto bestias como seres humanos comparten la búsqueda del placer (VII, 13) y la huida del dolor. Además, todos los seres humanos usamos, como regla de nuestras acciones, el placer y el dolor (II, 3 final); el placer culmina las actividades vitales y, así, también la vida virtuosa (II, 4 final) y las intensifica (II, 5). Es más, él llama *afecto* a todo lo que va asociado al placer o al dolor (II, 5). La misma virtud (su consecución) es un proceso que consiste en gozos y dolores que nos mueven a conseguir lo que a la larga es

---

<sup>89</sup>Para aludir la potencia de ánimo que modera la lujuria, Espinosa utiliza, en el escolio aludido, la virtud cristiana de la castidad.

bueno (II, 3). Hay una relación dinámica circular muy poderosa: absteniéndonos de los placeres y pasatiempos nos hacemos templados, y siendo templados fácilmente nos podemos abstener de ellos (II, 2 final). Pues quien ya es templado apetece las cosas que importan para la salud si son placenteras, así como las demás cosas placenteras no perjudiciales (III, 11, final). El más digno y auténtico placer acompaña al ejercicio de un hábito bueno, natural o adquirido (virtud) sin impedirlo (VII, 13).

Como se ve, ambos autores coinciden en ver el placer como algo natural y aceptan que ayuda a construir la propia virtud o potencia, mas rechazan aquel placer que nos aleja del logro de estas; y acabamos de ver que, en Espinosa, se trata del placer unilateral. Según Aristóteles, todos toman al placer como medicina por huir de la pesadumbre, de ahí el valor de los pasatiempos o diversiones que, si bien son vitales para descansar (II, 6), son negativos si nos hacen descuidarnos del cuerpo, dado que el placer excesivo exhala tristeza (VII, 14). El mismo Estagirita insiste en la búsqueda de equilibrio respecto del placer: en un extremo, quien se dedica a todo placer y pasatiempo se vuelve disoluto (= intemperante, libertino), pero, en el otro extremo, quien de todo placer huye se hace un tonto insensible (II, 2). Y, en general, los seres humanos, por lograr placer hacemos cosas malas, y por evitar dolores (esfuerzos) nos abstenemos de las buenas (II, 3). Esta actitud es más propia de la persona incontinente, que es vencido por placeres que la mayoría suele vencer; pero, a diferencia del disoluto, este es más perdonable y digno de compasión, pues termina vencido por placeres o dolores fuertes, tras poner voluntad (esfuerzo según Espinosa) para resistirse a ellos (IX, 7).

### **3.7 PRINCIPALES VIRTUDES Y VICIOS ARISTOTÉLICOS VERSUS AFECTOS ALEGRES Y TRISTES ESPINOSIANOS**

En Aristóteles hay un indicio que nos permite saber a qué cosas somos más inclinados y, por lo tanto, debemos manejar con mayor cuidado, pues pueden hacernos caer en excesos viciosos: el gozo o tristeza que tales cosas

generan en nosotros, ya que del placer no juzgamos como jueces libres (II, 9). El parentesco de esta idea con las tesis de Espinosa es diáfano: una de las ideas medulares en este es la “servidumbre de los afectos” en la que se debate la mayoría de los modos humanos, por buscar la alegría en forma irracional. Un ej. de esta coincidencia serían los dos vicios aristotélicos **envidia**/malevolencia, que son afectos (II, 5) y, a la vez, vicios (II, 6) que residen en la aflicción y el placer que nos produce, respectivamente, el bien o mal ajenos (II, 7) y que son los dos extremos de la *indignación*: esa virtud, consistente en dolerse por los que tienen una vida estupenda sin merecerlo (II, 7). La *envidia* espinosiana es un afecto de odio que dispone al hombre a gozarse del mal de otro y a entristecerse con su bien (III: 24, Esc.) o felicidad (III: Def. 23 de los afectos), sobre todo si aquel ama la cosa que se imagina posee este (III: 32, Esc.); y Espinosa precisa que solo se envidia a personas que consideramos nuestros iguales (III: 55, Cor. -2): a quienes suponemos tienen la misma naturaleza que la nuestra (Ibíd., Dem.). Así pues, este autor reúne en la envidia las características del par de vicios aristotélicos envidia/malevolencia. Sin relación directa con ellos señala que la *indignación* es el odio hacia aquel que ha hecho mal a otro y que es un afecto opuesto a la aprobación, o amor hacia aquel que ha hecho bien a otro; en ambos casos, sobre todo si el otro es un semejante (III, 22, Esc.). Mas la indignación, lejos de ser una virtud, como para el filósofo griego, es mala en la ética espinosiana, por ser un afecto de odio: por esto, cuando el poder soberano castiga al ciudadano que ha cometido injusticia no se «indigna», pues no lo castiga incitado por el odio sino movido por la moralidad (IV: 51, Esc.). Además, aunque la indignación parezca equidad, se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito tomarse la justicia por su mano (IV: Apénd. 24).

Hay afectos derivados, sobre todo tristes, que analiza Espinosa y se coordinan bien no solo con ciertos vicios sino también con otros de los rasgos anímicos que considera Aristóteles, como por ej. el **temor**. El Estagirita nombra al temor entre los afectos; por ej., en el temer –como en el enojarnos– no hay elección, pues estos afectos nos mueven o alteran de manera natural, involuntaria (II, 5). También dice que el temor es una pasión natural, consistente en la “aprehensión del mal venidero”: no es un vicio temer a lo que

no está en nuestra mano, por ej. a embates de la mala fortuna tales como la enfermedad, la pobreza o la muerte; o a la violencia u otros daños que nos sobrevienen en sociedad: la infamia o la falta de amigos (III, 6). Con todo, el temor está relacionado con los dos vicios opuestos a esa virtud que es la valentía: el del temerario, que nada teme por falta de sentido común, y el del cobarde, que se excede en el temer (III, 7). Respecto a este tema, se da un perspectivismo relacionado con la opinión de cada quien: el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario le tilda de cobarde (II, 8)<sup>90</sup>. También Espinosa tiene en cuenta esta relatividad de actitudes, lo que le permite hacer definiciones comparativas tales como: “Llamo *intrépido* a quien desprecia el mal que yo suelo temer... Me parecerá *tímido* quien teme un mal que yo suelo despreciar; pero, si su deseo es reprimido por el temor de un mal que a mí no puede contenerme, diré que es *pusilánime*” (III: 51, Esc.).

Su definición de *temor* en la *Ética* como “... el deseo de evitar mediante un mal menor otro mayor al que tenemos miedo” (III, Def. de los afectos<sup>39</sup>), resulta una acepción muy restringida: la vertiente de la valentía opuesta a la audacia. Este significado posee una gran importancia en el Estagirita, cuando, al definir las acciones *mixtas*, es decir, semi-voluntarias, por ser en buena parte forzadas (la del capitán de barco que “decide”, ante el peligro de morir por la tormenta, botar su mercancía al agua), dice que son “las que se hacen por temor de males mayores...” (III, 1). Mas lo que el mismo Aristóteles entiende, de manera general, por *temor* se correlaciona ampliamente con el afecto que Espinosa denomina “miedo”: “... una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos” (III, Def. de los afectos<sup>13</sup>). También está dentro del espíritu aristotélico la idea del autor holandés sobre el temor, desde la perspectiva de los seres virtuosos: “quienes procuran contener a los hombres por el miedo de manera que huyan del mal más que amen las virtudes, tienden a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos” (IV: 63, Esc.); mientras que, para el pensador griego, una de las valentías que poseen menor calidad es la que se asume por temor al castigo, pues se parece a la de los animales que pelean porque temen que les hieran

---

<sup>90</sup>Este relativismo de los puntos de vista se da también respecto a otras figuras éticas aristotélicas; por ej. entre el generoso, el tacaño y el pródigo (Ibíd.) o entre el constante, continente e incontinente (VII, 7).

(III, 8). Además, portarse bien solo a causa del temor, por ej. restituir un dinero ajeno, no es ser virtuoso, sino que obrar con justicia solo de forma accidental – sin tener la intención de hacerlo– (V, 8).

Por otro lado, ambos autores reconocen que los ciudadanos en su mayoría (el vulgo) viven en la ignorancia, poco conscientes de sí mismos por falta de autoanálisis y, por lo tanto, dominados por pasiones como el miedo (V: 42, Esc.) y dedicados a disfrutar de los pasatiempos y placeres cotidianos sin pensar en las consecuencias (X, 6). Aristóteles insiste en que esta disposición es común en la mayor parte de los jóvenes, que se abstienen de las malas acciones sobre todo por miedo al castigo, pues, estando sometidos a la pasión, persiguen sus placeres (X, 9). Debido a ello, en aras de la salud ética tanto individual como sobre todo colectiva, hay que utilizar el temor para presionar a que la mayor parte de integrantes del cuerpo social, sobre todo los malos o los débiles, aunque casi siempre procurarán sus intereses egoístas, cumplan la ley y se comporten de manera menos irracional. De ahí que las leyes y la educación deben organizarse según el principio de que “El que vive sometido a la pasión no escuchará ni comprenderá las razones que tratan de disuadirle... En general, la pasión no parece ceder a la razón, sino a la coacción” (X, 9). Espinosa va más allá en este punto. Debido a que la mayoría vive de hecho sirviendo a sus propios afectos, fundamenta la existencia del Estado: “... cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. De acuerdo con esa ley, podrá establecerse una sociedad,... teniendo así ella la potestad de prescribir una norma común de vida... y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos sino por la coacción” (IV: 37, Esc.-2).

Adicionalmente, solo desde esta perspectiva del bien común tiene valor ético la **vergüenza**, esa especie de temor a perder la honra o prestigio: la buena imagen con que, creemos, nos consideran los demás. En Espinosa, la vergüenza es rechazable, vista desde la ética personal, por ser una forma de tristeza (IV, Apénd. 23), aunque sí es buena en la medida en que revela un *deseo de vivir honrosamente*; por ello, quien se avergüenza de algo que ha hecho es más perfecto que el desvergonzado (IV, 58, Esc.). En la Ética aristotélica, la vergüenza no es vicio ni virtud, sino la expresión [anímica] de

una alteración corporal (IV, 9) –lo cual coincide con un afecto espinosiano, en cuanto este es el correspondiente anímico de una afección corporal–, y el aguantar las mayores vergüenzas sin un motivo noble ni proporcionado es propio de un miserable (III, 1); también es de baja calidad ética la valentía que consiste en afrontar el peligro por evitar la vergüenza de que, si no se lo hace, uno se expone a la afrenta pública (III, 8). No obstante, quien en general teme la infamia es persona bien inclinada y con vergüenza; y el que no, es un desvergonzado (III, 6). Por otro lado, la vergüenza les es como un freno a los jóvenes que, por dejarse regir por sus afectos, hierran en muchas cosas; mas el viejo no ha de hacer nada de qué avergonzarse, pues la vergüenza es efecto de cosas ruines, que es bueno evitar (IV, 9). En suma, respecto a la vergüenza los dos autores la atacan como normalmente negativa, pero –así como al temor en general– la juzgan positiva desde la perspectiva social.

En la *Ética* de Espinosa, la **esperanza** es un afecto que acompaña siempre al temor en forma pendular y complementaria, y es de signo opuesto a este: de alegría (III, Def. de los afectos<sup>12</sup>); por eso, los seres humanos no sentimos esperanza y temor puros, sino siempre combinaciones muy variadas de ambos, dependiendo de la situación: una especie de fluctuación entre ellos: “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (Ibíd. Def. 13). El alma transita definitivamente de la esperanza a la seguridad y del miedo a la desesperación, cuando adquiere la certeza de que se da el objeto esperado o temido (II: 18, Esc-2); en ambos casos desaparecen la esperanza y el temor, así como la oscilación entre ellos. Por otro lado, “... creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos; y estimamos, respectivamente, en más o en menos de lo justo esas cosas” (III. 50 y Esc.). Esta dinámica oscilante entre esperanza y temor, unida a la fluctuación anímica entre amores y odios, hace que sea imposible la plena objetividad y favorece el surgimiento de las creencias supersticiosas.

Aristóteles también reflexiona sobre la esperanza, pero asociada a otros referentes, y en forma menos sistemática y detallada; por ej., no alude a la fluctuación del ánimo entre ella y el temor. Indica que, en general, son agradables las buenas esperanzas de las cosas venideras (IX, 4). Más adelante precisa que frente al pasado, es placentera la memoria de lo bien

hecho; en el presente, el acto; y, de cara al pasado, la esperanza (IX, 7, al final). Y enseguida añade que, respecto a las cosas útiles, es más placentera su esperanza que el recuerdo de ellas (Ibíd.). Por otra parte, al hablar de la amistad entre muchachos, dice que ella dura poco, pues –ya que ellos procuran mucho su propio interés– es placentera solo mientras abrigan la esperanza de lograr placer o algún otro bien del amigo (VIII, 3). En fin, se ocupa del tema sobre todo al tratar acerca de la valentía, una virtud que necesariamente tiene que ver con el temor. Así, quienes por alguna esperanza (de conseguir fama o riqueza) se portan valientes obran como les incita la pasión (III, 3). Al respecto del combate, la gente se anima donde tiene esperanza de valerse de sus propias fuerzas o donde es honrosa la muerte (III, 6). En este contexto, el cobarde es “... un desesperado, porque todas las cosas teme; en lo cual es al revés el valeroso, porque el osar, de buena esperanza procede” (III, 7).

La **soberbia** es un afecto del cual Espinosa hace un análisis excelente, dentro del tema, más general, contento o amor a sí mismo. El Estagirita también habla de ese rasgo del carácter al exponer en qué consiste la virtud que denomina magnanimidad.

Para el Marrano de la Razón, la *soberbia* es una alegría nacida de la falsa opinión por la cual el hombre se autoestima en más de lo justo y se cree superior a los demás (III: 26, Esc.; IV: 57 y Esc.). Ella se articula con las alabanzas y adulaciones; pues si alguien nos estima en más de lo justo y nos creemos sus elogios, nos ensoberbeceremos (IV: 49). El soberbio es envidioso y siente mayor odio hacia quienes más son alabados por sus virtudes (IV: 57, Esc.); además, se gloria en exceso de sí mismo, menciona solo sus virtudes, quiere ser preferido a todos, y se presenta con la gravedad y atuendo<sup>91</sup> que suelen usar otros que están muy por encima suyo (III, Def. 29 de los afectos). El afecto opuesto es la **abyección**, que “consiste en estimarse, por tristeza, en

---

<sup>91</sup>Tanto respecto a la soberbia como a la abyección –tratada en este mismo párrafo–, Espinosa echa mano, para describir su modo de ser, de signos corporales exteriores, como es el atuendo o vestimenta que utilizan quienes adolecen de tales afectos tristes. Este método de describir interioridades del espíritu, como los afectos, mediante su manifestación en signos exteriores corporales (posturas, ademanes –aquí la “gravedad”–, indumentaria, etc.] se adelanta al recurso tan bien desarrollado en la novela realista y costumbrista occidental a partir del siglo XIX, así como a esa parte de la psicología contemporánea que analiza los detalles de la apariencia corpórea de alguien para tratar de escrutar elementos de su alma.

menos de lo justo” (Def. 29) y así creerse inferior; y, en menor medida, la *humildad*: el humilde suele ceder ante todos y, con frecuencia, descuidar su atavío (Ibíd.). Como la tristeza del abyecto brota de que juzga su impotencia según la potencia o virtud de los demás, se alegra si considera los vicios ajenos; por eso observa las acciones de los demás con vistas a su crítica y, así, nadie es más propenso que él a la envidia (IV: 57, Esc.). Con todo, la abyección puede corregirse más fácilmente que la soberbia, dado que esta es un afecto de alegría y aquella un afecto de tristeza y, por lo tanto, la soberbia es más fuerte” (IV: 56, Esc.).

Como se nota, la soberbia y su imagen inversa, la abyección son consideradas por nuestro autor la peor dupla de afectos y, en este sentido, correspondería, en cuanto a negatividad ética, al carácter más fustigado por el Estagirita: el del disoluto. No obstante, ambas se encuadran, temáticamente entre los vicios opuestos a una de los más excelsos hábitos morales aristotélicos: la magnanimidad, que consiste en el manejo virtuoso de la dignidad social que los demás nos confieren y que, por lo tanto, constituye el mayor de todos los bienes externos: la honra o prestigio. (IV, 3). Los dos caracteres viciosos que se oponen a esta virtud son, el uno el de los *soberbios* o hinchados que, por creer demasiado en sí mismos, “... emprenden las cosas más honrosas, y después quedan corridos y confusos...”; el otro es la persona *de poco ánimo*, la cual, ya que se priva de lo que es merecedor por no conocer su propio valor, es un cobarde; pues, creyéndose indigno, deja de emprender los hechos buenos (Ibíd.). Al revés que en Espinosa, para Aristóteles, la soberbia es un vicio menor comparado con la poquedad de ánimo, en razón de que esta es más frecuente, mientras que el soberbio no hace mal a nadie y no es más que un hombre de opiniones erradas: creerse más famoso y prestigioso de lo que es (Ibíd.). Este rasgo también lo atribuye el filósofo holandés al soberbio: fácilmente imagina ser grato a todos cuando a todos es molesto (III: 30, Esc.). Y, al revés, puede que un hombre, al considerar con tristeza su debilidad, imagine ser despreciado por todos, aun cuando a los demás ni se les ha ocurrido despreciarlo (III: Def. 29 de los afectos). Es este caso, ambos extremos de sobre- y sub-valoración de sí mismo son hombres de opiniones erradas, como dijo Aristóteles del soberbio.

Espinosa llama **arrepentimiento**, o afecto opuesto al “contento de sí mismo”, a la tristeza acompañada de la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma (III: Def. 27 de los afectos). Además de ser una tristeza, vale decir de restar potencia al alma individual, no es una virtud, o sea no nace de la razón; por eso quien se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente (III: 54). Frente a este juicio tan negativo, Aristóteles, insistiendo en el enorme valor ético de las intenciones, concibe que el arrepentimiento es bueno, pues significa que, cuando alguien se vuelve consciente de que ha hecho un daño por ignorancia, se entristece por haber actuado como lo hizo y, así, muestra su actitud de buena voluntad; a diferencia de quien, al no arrepentirse de haber causado un mal, asume a posteriori una postura injusta (III, 1). Por eso, uno de los rasgos peores de un disoluto es que, al no sentir arrepentimiento por sus acciones, éticamente no tiene remedio; mientras que el incontinente, por ser capaz de arrepentirse, es fácil de curar (VII, 8). En este aspecto de la ética individual, el Estagirita está algo más cercano a la concepción moral cristiana que Espinosa. Digo “algo más cercano”, porque para Aristóteles no vale tanto la intención del agente cuanto el impacto que sus acciones llegan a tener en el entorno. Así lo indica inequívocamente en el cap. 18 del Libro I de la *Gran moral a Eudemo*: “...a un hombre virtuoso, sólo podemos juzgarle por sus *acciones*, porque es imposible ver directamente la *intención*, que pueda tener. Si pudiéramos siempre conocer en los pensamientos de nuestros semejantes su relación con el bien, el hombre virtuoso nos aparecería tal como es, sin tener necesidad de obrar”.

Con un sentido general parecido, como para Espinosa los hombres rara vez viven según la razón, a la hora de construir y mantener la potencia de un cuerpo social, no solo el arrepentimiento, sino también otros afectos como la humildad, la esperanza y el miedo resultan ser más útiles que dañinos; pues si quienes viven dominados por sus pasiones fuesen soberbios y no se arrepintieran ni tuvieran miedo ¿cómo podría contenerseles? (IV: 54, Esc.). En suma, en lo referente a este aspecto de defensa del bien común, ambos autores básicamente coinciden.

En la Ética espinosiana, la ira es el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos, y la venganza, el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho (III: 40, Esc.);

y, por desgracia, los hombres están más dispuestos a la venganza (o reciprocidad de odio) que a devolver un beneficio (III: 41, Esc.) y que a la misericordia (IV: Apénd.13). La *clemencia* es una potencia del ánimo por la cual el hombre modera su ira y su deseo de venganza.

Para Aristóteles, la ira es también un afecto (II, 5 y 7). Ser irascible o colérico es el vicio de quien habitualmente se deja dominar por el enojo, que es el extremo opuesto al del flemático, quien no se enoja cuando debiera hacerlo. Los peores coléricos son aquellos que ejercen venganza con saña. Y la virtud correspondiente a estos vicios es la mansedumbre (IV, 5), por la cual dirigimos con la prudencia (con el entendimiento o razón aplicados a la vida cotidiana) el enojo. He aquí un nuevo caso en que nuestros dos pensadores coinciden: la pasión –en especial la triste– deja de ser dañina cuando es dirigida y moderada por la razón. De todas maneras, para el Estagirita, el ser vencido por la ira u otras tendencia naturales es más digno de perdón que actitudes en que hay mayor conciencia e intención, como en los deseos excesivos del disoluto. Por el mismo motivo, es más injusto quien hace daño a traición (de forma premeditada y planificada) que la ira del colérico, que es cosa manifiesta. Es más, quien actúa por estar airado, lo hace movido por el dolor; mas el que comete una afrenta, la lleva a cabo con gusto (VII, 6) y, así, es más injusto. Esta imputación de culpa aristotélica basada en la “mayor conciencia y intención” de quien actúa, no tiene tanta fuerza en el contexto de la *Ética de Espinosa*, pues en la concepción de este, también los empecinados y los que actúan a plena conciencia (como con frecuencia los soberbios) son esclavos de sus propias pasiones y, en ese sentido, tan dignos de lástima como todos los demás que llevan una existencia pasional.

Pasemos a la pareja de afectos derivados (en clave espinosiana) en torno a la cual giran todos los demás: el amor y el odio. Una primera constatación de nuestros dos autores es que aquello que resulta amable y odioso es muy relativo y depende de la naturaleza de cada quien. Según Aristóteles –a propósito de cómo expresarse en forma agradable para los demás–, lo que a un interlocutor le resulta odioso a otro le parece agradable (IV, 8).

### 3.8 AFECTOS CENTRALES A LA ÉTICA: EL AMOR Y EL ODIO

Mientras, según Espinosa, **amor** es la alegría, y **odio** la tristeza: acompañados por la idea de una causa exterior (III: 13, Esc.); de acuerdo a Aristóteles, toda cosa digna de amor es buena, suave o útil, y cada quien ama, no lo que es bueno para sí, sino lo que *le parece* que es bueno (VIII, 2). Es decir, en ambos autores, los afectos, de manera natural, suelen ser ajenos a la razón; por eso la mayoría de los seres humanos acostumbran a perseguir lo que se les antoja bueno, y no lo que de verdad es bueno: esto solo se descubre con la prudencia asociada a la ciencia (Aristóteles) o con el conocimiento de causa propio del 2.º género de conocimiento (Espinosa). De acuerdo al Estagirita, las cosas con que se definen las amistades parecen haber procedido del amor que cada uno se tiene a sí mismo; y para con el amigo se ha de tratar como para consigo mismo, porque el amigo es un otro él [un otro yo] (IX, 4). No obstante, los malos no se tienen amor a sí mismos, porque se acuerdan de sus graves maldades cuando consigo conversan, de modo que su alma está discorde consigo misma. Espinosa también concibe el egoísmo tomado como paradigma del amor a los demás, pero en este último punto es más realista, Y es que el amor propio lo tiene todo ser humano (también los que socialmente son considerados malos): es el *contento de sí mismo*, en cuanto que el hombre se estima a sí mismo en más de lo justo; y este afecto no tiene contrario, pues nadie se autoestima en menos de lo justo por odio a sí mismo, o por imaginar que no puede esto o aquello (III: Def. 28 de los afectos). Aunque esta concepción del amor es formalmente afín a la del cristianismo, pues todos podemos aspirar al amor a Dios, que es el supremo bien común a todos los hombres y se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor (V, 20).

Por otro lado, en la visión aristotélica no se tiene amor de cosas carentes de alma, porque en ellas no hay reciprocidad en el amor ni voluntad del bien (VIII, 2). Ciertamente que tenemos *afición* a cosas carentes de alma, pero el principio que rige la relación de amor es que toda cosa semejante apetece a su semejante (VIII, 1); de aquí que no es conveniente que el virtuoso ame al malo

(IX, 3) y que la amistad y amor más fuertes y duraderos se dan entre virtuosos (VIII, 4). Además, los hombres se corresponden en el amor por elección voluntaria (VIII, 5). Dentro del marco espinosiano, más que en una elección voluntaria, el amor consiste en apetitos y deseos que se parecen, más que a una secuencia conscientemente elegida, a un mecanismo que procede en su mayor parte por causas deterministas, como se muestra a lo largo de toda la Parte III de la *Ética ordine geométrico demonstrata*. Y también se dirige ante todo a los semejantes y exige reciprocidad: “Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez” (III: 33). De todas maneras, perfectamente sabe el Estagirita que nada más el amor entre virtuosos –que solo son una minoría– está regido por la razón y es igualitario (VIII, 13), y que, por el contrario, la mayoría de los amores y amistades son más bien interesados: buscan el placer, la utilidad o la honra (Ibíd.). Así, por ej., el amador se queja a veces de que no es recompensado con amor, y el amado de que el amador no hace lo prometido. Eso acaece cuando el amador ama al amado por su placer, y el amado al amador por su provecho (IX, 1).

Tratemos, brevemente, del afecto contrapuesto al amor. De acuerdo al pensador holandés, si alguien imagina que, por odio, le ha sido inferido algún mal por alguien sobre quien no había proyectado ningún afecto, se esforzará por devolverle ese mal (III: 40, Cor. 2). Esta sería la base psico-ontológica de la ley del Talión. Aristóteles rechaza con fuerza esta práctica ancestral por no ser legítima y vulnerar el bien común (V, 5).

Según Espinosa, el afecto de odio es la principal fuente de la *maldad humana*. Una acción es mala en cuanto brota de que experimentemos odio, mas ninguna acción en sí es buena o mala (IV, 59, Dem. 2). Una misma acción es a veces buena y a veces mala; por lo tanto, podemos ser conducidos por la razón a esa acción (IV, 59). Esta idea es nuclear en el contexto de la presente tesis, pues permite articular los respectivos orígenes del mal ético en nuestros dos autores. Ya hemos señalado de manera reiterada que la clave de una acción reprochable en Aristóteles reside en la intención o voluntad consciente de producir un mal, que vuelve a alguien malvado o, expresado con mayor propiedad lingüística, *malé-volo*. Espinosa no se opone a este modo de

entender la esencia de la vida ética. Más bien desplaza el núcleo de lo ético a la causa de la malevolencia: su motor es una e-moción, o movimiento que emerge del alma, el decir ese afecto triste que se llama *odio*. Y como ya hemos visto que los afectos, según Aristóteles y Espinosa, nos nacen de manera natural, entonces, en la ética espinosiana, la culpabilidad individual baja tremendamente de intensidad: quien es esclavo de sus pasiones es menos libre que quien se guía por la razón y, así, una intencionalidad de hacer el mal que nace del odio está sesgada en su origen y ya no puede ser plenamente racional, como suponía el Estagirita. No obstante, ambas éticas siguen bien coordinadas en el contexto comunitario, en el Estado, que es la esfera en que se dan las relaciones humanas. Desde este punto de vista prima la potencia colectiva y es el deber del buen ciudadano defender esta. Aquí nace la perspectiva de la *justicia*, que, como veremos más adelante, es el ámbito de mayor coordinación entre nuestras dos éticas.

El tratamiento que Espinosa hace del amor es mucho más extenso y detallado que el de Aristóteles. He aquí sus ideas más conspicuas.

Según se van dando las relacionales interpersonales, se construyen *cadena de amor y de odio* (grupos de amistad y enemistad), sobre la base de estos *tres principios*: nos esforzamos en afirmar, de nosotros y de la cosa amada, lo que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría, y en negar lo que nos imaginamos le afecta de tristeza (III: 25); nos esforzamos en afirmar, de una cosa que odiamos, lo que imaginamos la afecta de tristeza; y en negar lo que imaginamos la afecta de alegría” (III: 26); y si alguien que ama una cosa semejante a él imagina que otro semejante a él está afectado de odio hacia esa cosa, lo odiará (III: 45).

Más aún, las experiencias de amor u odio personal fácilmente se generalizan. Por ej., si alguien ha sido afectado por otro cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, amará u odiará a todos los de su clase o nación (III: 46). Por su parte, Aristóteles constata y toma como éticamente aceptables los deberes de justicia que se basan en el mayor o menor apego afectivo; por eso sienta el principio de que

peor es no socorrer al hermano (o al conciudadano) que al extranjero (VIII, 9). Volviendo a Espinosa, hacia una persona determinada, cada quien suele sentir cierta fluctuación anímica entre el amor y el odio que se llama *celos* (III: 35, Esc.). Por un mecanismo mental similar, quien imagina al que ama, afectado de odio contra él, no deja de amarlo; por lo cual padecerá conflicto entre el odio y el amor (III: 40, Cor. 1). También, quien imagina ser amado por alguien a quien odia, padecerá conflicto entre el odio y el amor, y si prevalece el odio, se esforzará por hacer mal a aquel por quien es amado: se trata de la *crueledad* (III: 41, Cor. y Esc.).

En todo caso, la postura espinosiana está dominada por el optimismo: el odio aumenta con un odio recíproco, pero puede ser destruido por el amor (III: 43), convirtiéndose en un amor que es más grande que si el odio no lo hubiera precedido (III: 44), porque el amado cuyo odio se ha vuelto amor ve que el esfuerzo del amante ha sido descomunal. Y, como los hombres solo concuerdan en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (IV: 35), el motor de la conversión del odio en amor suele ser la razón; pues, ya que quien vive bajo la razón se esforzará por no padecer odio y en que tampoco otro lo padezca, el primero se esforzará en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que el otro le tenga. (IV, 46 y Dem.). Por último, el odio nunca puede ser bueno, dado que nos esforzamos en destruir al que odiamos (IV: 45); además, todo lo que apetecemos en virtud del odio es deshonesto, y en el Estado es injusto (Ibíd., Cor. 2).

### **3.9 OBSTÁCULO DEL CRECIMIENTO ÉTICO: EL PARECER O IMAGINACIÓN, QUE SESGAN EL CONOCIMIENTO**

¿Qué es lo que mantiene al ser humano siervo de sus pasiones y, por lo tanto, le impide acceder a la libertad? Ambos autores piensan que la raíz de la servidumbre del ánimo reside en que este se halla dominado por los **pareceres** (Aristóteles) o **imaginación** (Espinosa) y que esta esclavitud anímica hace que nos apeguemos en demasía a cosas de poco valor y, por ello, vivamos con

frecuencia en la infelicidad. Así, de acuerdo a Espinosa, las aflicciones surgen del amor excesivo hacia una cosa sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo (V: 20 Esc.); mientras que, como ya vimos, el género 3.º de conocimiento se basa en el conocimiento de Dios sobre los afectos, con el cual se logra que estos constituyan una mínima parte del alma, y se engendra amor hacia una cosa inmutable y eterna: Dios (V: 20, Esc.). Aristóteles indica que la actividad divina, que es la más destacada en dicha, ha de ser contemplativa y que, por lo tanto, esta será la más feliz entre las actividades humanas. Y uno puede actuar virtuosamente si cuenta con recursos moderados; aunque tal tipo de vida parecería extravagante a los ojos de la mayoría, pues esta juzga por las apariencias exteriores, que son las únicas que percibe (X, 8). Este es el caso sobre todo de los *porfiados*, que se caracterizan por seguir su propio parecer, muy difícilmente lo cambian y se suelen dejar vencer de los deleites; así como el de los “faltos de doctrina” y los “hombres rústicos” (VII, 9). Y, ante el aserto de que nadie es señor de su *apariciencia*, es decir de su *imaginación*, afirma el Estagirita que, pues cada uno es causa de sus hábitos en alguna manera, también en alguna manera será causa de su propia *apariciencia* (III, 5). Esta tesis implica que quienes se imaginan la realidad y viven afincados en las apariencias (la opinión o grado 1.º de conocimiento) pueden llegar a salir de ese estado; una tesis optimista que ambos autores comparten y que hace posible el periplo de una mejora ética.

Espinosa ahonda mucho más que su antiguo colega en el análisis de la imaginación. De hecho, la mayoría de personas no conocen el mundo sino que se lo imaginan. Un afecto es la imaginación en cuanto revela la constitución actual del cuerpo (IV: 9, Dem.; V: 34, Dem.); y una *imaginación* es una idea que revela, de manera confusa, más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior que nos afecta. Con todo, las imaginaciones que engañan al alma no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia; sino porque se presentan otras más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos (IV: 1, Esc.). Nuestro juicio acerca de qué es malo o bueno en el presente es más imaginario que real; a diferencia del conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal, que es abstracto y universal (2.º género de conocimiento) (IV: 62, Esc.).

Una de sus principales caracterizaciones sobre la imaginación se halla en Parte I de la *Ética*, que, en la 2.<sup>a</sup> mitad de su apéndice, resumidamente indica lo siguiente. *Una vez los hombres se han persuadido de que todo ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal lo que les resultaba más útil, y estimar, como las más excelentes, las cosas que les afectaban del mejor modo. Y, dado que se consideran a sí mismos libres, de ello han salido nociones como: alabanza, vituperio, pecado y mérito. Y, como quienes no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente de ellas, sino que solo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen que en las cosas hay un orden. Pues decimos que ellas están bien ordenadas cuando están dispuestas de manera que, al representárnoslas por los sentidos, podemos imaginarlas y recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son confusas, como si aquel orden fuese algo independiente de nuestra imaginación. La mayoría de nociones son modos de imaginar; sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas; y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o corrompida, según son afectados por ella. Cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello han surgido entre los hombres tantas controversias y, de ellas, el escepticismo. Pues lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas. Así, el espíritu de casi todo ser humano vive habitualmente en la *falsedad*, que es la “privación de certeza”. Por eso, cuando un hombre da aquiescencia a lo falso y no duda de ello, no posee certeza; tan solo no hay ninguna causa que haga fluctuar su imaginación. De todas maneras, nadie se equivoca en la medida en que percibe: esto es, las imaginaciones del alma no implican ninguna clase de error (II: 49, Esc.).*

### **3.10 EL MÁXIMO VALOR DE LA ÉTICA INDIVIDUAL: EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA LIBERTAD**

En nuestros dos autores, la imaginación, en la medida en que es opinión y error, es decir, conocimiento inferior o del género 1.º, se opone al logro de la **libertad**: una idea que es esencial en nuestros dos pensadores para construir una vida éticamente valiosa.

Como ya hemos mencionado, Aristóteles define al ser humano como elección; pero la fuerza de la elección es el *libre albedrío*, pues *en este consisten los hábitos* que vamos adquiriendo en la vida: “Está en nuestra mano la virtud y también el vicio. Porque en las cosas donde en nuestra mano está el hacerlas, está también el dejarlas de hacer, y... también estará en nuestra mano ser buenos o malos” (III, 5). De ahí que los legisladores castigan a los que hacen las cosas ruines, si no las hacen por fuerza o por ignorancia; y a los que se ejercitan en buenas obras, hónranlos (Ibíd.). Al hablar de los vicios, del alma y del cuerpo, dice que son *libres* o *voluntarios* (III, 5): el traductor, Pedro Abril, con buen criterio, identifica aquí esos dos términos (ídem, al hablar de las contrataciones voluntarias: V, 2 final); y es que en la *Ética a Nicómaco*, la voluntad libre tiene un papel central al que ya hemos aludido. Así, la libre voluntad de cada uno es propia de la virtud (IX, 1). El magnánimo es libre en la expresión de sus sentimientos: que ame o aborrezca en forma manifiesta, sin disimulos (IV, 3); el manso pretende vivir “libre de alteraciones”, de modo que “sus afectos no le muevan más de lo que requiere y manda la razón” (IV, 5); y “el prudente procura la vida libre de molestias”, mientras que “los niños y las bestias procuran los deleites” (VII, 12, final) y su alma está atada, depende de ellos. Así pues, el ser libre en todas estas virtudes se refiere, como en Espinosa, a libertad de expresión y de alteraciones por parte de los afectos, de la parte irracional del alma. Es más, para entender la ética y su culminación, la política, se necesitan espíritus libres de pasiones; luego esos temas están dirigidos a quienes son maduros y no son aptos para muchachos, que se dejan regir mucho por estas (I, 3). Y no solo los adolescentes: también hay adultos, como los tiranos, que, por ser incapaces de gustar un placer puro y libre, se refugian en los placeres corporales (X, 6).

No obstante, el Estagirita solo emplea el término *libertad* cuando habla de la democracia o “gobierno de toda la comunidad” (V, 3 mitad): “Pero la democracia o gobierno popular, señaladamente se muestra en las casas donde

no hay señores, porque allí todos viven a lo igual, y también en las que el señor es hombre de poco valor y cada uno tiene libertad de hacer lo que quisiere” (VIII, 10, fin). En suma, la libertad que estima y analiza el Estagirita es la *de decisión* (el libre albedrío). El gran valor que posee la libertad del ciudadano individual en la sociedad actual (núcleo de los Derechos Humanos del ciudadano desde la revolución burguesa de Oliver Cromwell) proviene del Renacimiento y es un concepto central de la ética y la política modernas.

La *libertad individual* es el concepto fundamental de la obra de Espinosa: la *de expresión* en el Tratado Teológico Político y la *civil* (individual y grupal) en el Tratado Político. El logro de la libertad es la meta más elevada de la Ética, como se ve por el título de las partes IV y V de la obra. El encabezamiento de la Parte V, “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”, expresa el máximo logro ético deseable para todos los modos humanos; que constituye la superación de la precaria situación en la que se hallan la mayoría aplastante de esos seres, descrita por el título de la Parte IV: “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”, es decir, de la mente dominada por la imaginación. Y toda la Parte III se dedica a definir estos afectos que suelen tener prisionera al alma: privada de libertad. A continuación, presentamos algunas de las ideas centrales asociadas a la libertad espinosiana.

Ese modo de pensar que es la voluntad, no puede llamarse causa libre sino necesaria (I: 32), pues el alma es determinada a querer esto o aquello por una serie infinita de causas (II: 48). Los hombres nacen ignorantes de las causas, pero poseen el apetito consciente de buscar lo que les es útil. De ahí que se imaginan ser libres y no piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, por ignorarlas y actuar siempre en pos de un fin: la utilidad que apetecen (I: Apénd.; II: 35, Esc.). Al ser “inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo” (IV: Prefacio), casi todos los modos humanos se imaginan –falsamente– que son libres: “Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga... y asimismo el que delira, la charlatana,... creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar” (III: 2, Esc.). Los integrantes del vulgo mayoritariamente creen que son libres, en la medida en que les está permitido obedecer a la sensualidad o

libídine (V: 41, Esc.), Y es que los hombres para nada son más impotentes que para moderar sus apetitos (Ibíd.). Es más, sucede esto incluso con el más elevado de los afectos alegres: toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma, se convierte fácilmente en odio (IV: Apénd.19). El *arrepentimiento* y el *contento de sí mismo* –que son respectivamente una tristeza y una alegría acompañadas de la idea de sí mismo como causa– son afectos muy vehementes, porque los hombres creen ser libres<sup>92</sup>.

La diferencia entre quien se guía por el solo afecto u opinión (género 1.º de conocimiento) y el que lo hace por la razón (género 2.º de conocimiento) reside en que el 1.º obra lo que ignora, y el 2.º: no tiene más que ideas adecuadas (IV: 68, Dem.), no ejecuta la voluntad de nadie sino solo la suya, y hace solo las cosas que sabe son primordiales en la vida; por esto al 1.º se le puede llamar *esclavo* y al 2.º, *libre* (IV: 66, Esc.). El poder sobre los afectos (que se va logrando al avanzar en el 2.º grado de conocimiento) es la *libertad del alma*. Ella debe ser la causa del amor humano más estrecho –el de pareja–, para que un matrimonio concuerde con la razón y tenga un fundamento sólido (Ibíd.20). En general, “quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas” (V: 10, final del Esc.). Por último (ya a nivel del género 3º de conocimiento), la *virtud* y el *servicio de Dios* constituyen la felicidad y la suprema libertad (II: Apénd.). Y si resaltamos el plano de lo social, un hombre libre nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe (IV: 72) –se trata de la buena voluntad aristotélica–; además procura unirse a los demás por amistad, no devolverles beneficios equivalentes según ellos sino guiarse y guiar a los demás conforme a la razón, y hacer solo lo que sabe que es primordial (IV: 70, Dem.). 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 solo se obedece a sí mismo–; pues quien se guía por la razón, en cuanto se esfuerza por vivir libremente desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes. (IV: 73). También en

---

<sup>92</sup>Cuando las personas toman conciencia de que, al menos en buena parte están determinadas en su acción, por un lado se autoincriminarán menos y, por el otro, no caerán tan fácilmente en esa sobreestimación propia que es la soberbia. Esta es una de las actitudes más propias de aquellas concepciones de vida que buscan la quietud profunda del espíritu, por ej. de quien aspira al nirvana.

este último punto coincidiría el Estagirita pues, como recién hemos mencionado, aprecia poco la democracia en razón de que, en ella, cada quien tiende a hacer lo que le da la gana, sin atenerse a las leyes, cuyo cumplimiento por la mayoría de ciudadanos acrecienta grandemente el bien común, la potencia colectiva.

### 3.11 LAS PRINCIPALES POTENCIAS O VIRTUDES MODO O SER HUMANO

La libertad espinosiana, , tiene que ver con los afectos del alma en cuanto *obra* o vive en la acción (2.º género de conocimiento), que se resumen en la **fortaleza** (IV: 73, Esc.): una *potencia del alma* que, en clave aristotélica, equivaldría la constitución anímica de un hombre virtuoso: "... el fin de toda obra es alcanzar el hábito [virtuoso]; y la valerosidad y fortaleza de ánimo del hombre valeroso es el bien, y por la misma razón el fin" (III, 7).

La virtud o *fortaleza de ánimo* consiste en las acciones derivadas de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende. Presenta dos grandes componentes (III, 59, Esc.). El 1.º primero es relativo a uno mismo. Es la *firmeza*, o deseo por el que cada uno se esfuerza, mediante solo la razón, en conservar su propio ser y utilidad; entre sus clases se incluyen la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros. El 2.º componente de la fortaleza se refiere a nuestra actitud frente a los demás. Se trata de la *generosidad*: el deseo racional de ayudar a los demás –de lograr su utilidad– y de unirse a ellos mediante la amistad. Por ej., se requiere una fortaleza del ánimo igual para reprimir la audacia ciega que el miedo; por eso el hombre libre elige la huida con la misma firmeza que el combate (IV: 69, Dem. y Cor.).

Al hablar del temor y la valentía, ya hemos considerado que, para Aristóteles, la valerosidad o fortaleza es "una medianía en las cosas de osadía y de temor" (III, 7); es decir, se entiende como una de las virtudes morales y, por consiguiente, tiene una extensión conceptual menor que en Espinosa. Pero

sí incluye elementos comunes a la esencia de la virtud humana en general, que, como en Espinosa, es una asociación de los afectos con la razón, pero guiada por esta. Por ej., la fortaleza o valentía más natural (o humanamente realista) de todas es aquella que “juntamente con la cólera, hace elección, y considera el fin” por el cual lo hace (III, 8); donde la elección y la consideración del fin son racionales. Además, la fortaleza consiste “principalmente en las cosas de temer. Porque el que en estas cosas no se altera, sino que muestra el rostro que conviene, más valeroso es que no el que lo hace en las cosas de osadía” (III, 9). Es decir, quien es capaz de autodominarse en la medida en que modera con la razón un afecto natural que le sobreviene en forma inexorable, como es el temor, posee mayor valor o presencia de ánimo (firmeza) que aquel que emprende acciones arriesgadas, pues este puede prepararse de antemano para enfrentarlas. En el mismo sentido, es más duro soportar las cosas dolorosas, que abstenerse de las placenteras (Ibíd.). De manera general, “... desde nuestro nacimiento, parece que tenemos una manera de justicia, de templanza y fortaleza, y de los demás géneros de hábitos... naturales en los niños y aun en las fieras..., estas [virtudes innatas] sin entendimiento parecen perjudiciales... Pero si entendimiento alcanzare... será entonces propiamente virtud” (VI, 13), que no se alcanza sin prudencia. De nuevo se muestra aquí, igual que en la ética espinosiana, que las auténticas virtudes o potencias del alma son obras de la razón o entendimiento que se adquieren con esfuerzo, y no cualidades espontáneas que nos vienen dadas.

En forma similar a la fortaleza, la **generosidad** tiene en Aristóteles un peso menor que en Espinosa, pues es otra virtud moral particular asociada a la magnificencia y consistente en emplear bien el dinero en cosas importantes, mientras que el liberal hace lo mismo pero en cosas de menor calidad (II, 7). Con todo, ella denota también rasgos esenciales del ser de la virtud en general. Por ej., el exceso de la generosidad denota falta de experiencia de lo bueno y banalidad; mientras que su defecto es peor: es señal de vileza y poquedad de ánimo (Ibíd.). Para citar un par de detalles, “... la persona generosa necesita riquezas para practicar su generosidad...”<sup>93</sup> (X, 8); y al interior de una amistad

---

<sup>93</sup>Por hablar de la generosidad en el marco de la magnificencia, Aristóteles paga aquí tributo a su prevalente actitud aristocrática. Mas, aunque no lo dice en su *Ética*, seguro que sabía que también los pobres pueden y suelen exhibir una generosidad de más altos quilates

basada en el deleite mutuo resplandece la generosidad, a diferencia de aquella que se funda en utilidad, que es “amistad de tenderos” (VIII, 6). Como aquí consta, esta virtud puntual de Aristóteles no tiene la relevancia ética que Espinosa atribuye a la generosidad: una actitud fundamental que rige la relación ética correcta con los demás.

Según el Estagirita, el dejarse llevar por las *cosas de fortuna*, es decir el vivir sin planificar con la razón, empujados de un lado para otro por el azar de los acontecimientos y –como diría Espinosa– zarandeados por los afectos que estos generan en nuestra alma, nos conduce a existir en una gran inseguridad; mientras que “... en ninguna cosa humana tanta seguridad y **firmeza** hay como en los ejercicios de virtud...” (I, 10). Pues el que de veras fuere bueno y prudente con “... buen semblante sufrirá todas las fortunas, y conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor; ...no será variable ni caerá de su *firmeza* fácilmente, porque de su prosperidad no le derribarán... de ligero ni con cualesquiera desventuras, sino con muy muchas y muy grandes” (Ibíd.); “pero los malos no tienen en sí firmeza ni seguridad ninguna, porque ni aun a sí mismos no perseveran semejantes” (VIII, 8). Adicionalmente, quien realice las acciones propias de la virtud las ha de llevar a cabo “con firmeza y constancia” (II, 4). Esta actitud de tenacidad aparece unas 130 veces en el texto de la *Ética* espinosiana, asociada a la expresión *esforzarse/esfuerzo en/por...*

El esfuerzo hay que ponerlo, mediante la guía de la razón–la cual trabaja sobre el trasfondo de la dinámica de las pasiones–, en lograr la **virtud**: que, en Aristóteles, son esos *hábitos positivos* o cualidades de comportamiento que, tras años de práctica o ejercicio (I, *passim*) van enriqueciendo el carácter o 2ª naturaleza; y, de acuerdo a Espinosa, es la propia *potencia*, que debemos conservar y, en lo posible, acrecentar; lo cual, cada quien, sin importar su estadio de desarrollo ético, trata de hacer a su manera: “El alma, tenga ideas claras y distintas, o confusas, se esfuerza por perseverar en su ser indefinidamente y es consciente de ese esfuerzo” (III: 9). Este esfuerzo {el *conatus* o práctica que–en todo modo finito del ser– tiende a cumplir la principal ley de universo: la de mantener la propia potencia}, cuando se refiere al alma

---

que la de los mismos ricos, al portarse generosos, y a la vez solidarios, con sus amistades que se hallan en angustias, brindando todo lo que tienen: habitación, comida, vestido, etc.

se llama *voluntad*; y, cuando al alma y al cuerpo, *apetito*. Este último es la esencia del hombre (Ibíd. Esc.): las cosas que sirven para su conservación y que, por tanto, está determinado a realizar. Pero, ¿qué tiene que ver con esto la virtud? Del abyecto se dice que su tristeza brota de que juzga su impotencia según la *potencia* o *virtud* de los demás (IV: 57, Esc.). No solo aquí se identifica explícitamente la virtud con la potencia, sino también cuando se afirma que hay “*virtudes* o *potencias de ánimo* que mitigan afectos como el inmoderado amor o deseo de comer –gula–, beber –embriaguez–, o copular –lujuria” (II: 56, Esc.). Por otro lado, al decirse que la “*virtud, o norma recta de vida*, es la búsqueda de la utilidad propia” (V: 41), se está indicando un método para hacer que cada uno de los afectos tristes (odio, miedo, etc.) ocupen “una mínima parte de nuestra imaginación” y, así, sea fácilmente superado (V: 10, Esc.), de modo que el hombre vaya pasando del 1.º al 2.º género de conocimiento, es decir para, mediante el uso de la potencia anímica, aumentar con seguridad la propia *potencia* total. Antes, al definir ese afecto triste que es el arrepentimiento, asevera que, por restar potencia al alma individual, “no es una *virtud*, o sea no *nace de la razón*” (III: 54): aquí se puede colegir que todo contenido anímico que nace de la (sola) razón es una virtud, es potencia.

El Estagirita no tendría ningún reparo en aceptar que las virtudes son potencias o capacidades de acción que, cuando se las pone en acto, son beneficiosas para uno mismo y para la sociedad. Por otro lado, llama *virtud humana* “no a la del cuerpo, sino a la del alma” e indica que la felicidad es ejercicio del alma” (I, 13; VI, 1); y antes había defendido que la ejercitación de la virtud constituye la felicidad auténtica (I, 7). En Espinosa, quien por amor a la libertad busca moderar con la razón sus apetitos y afectos, se esforzará “en conocer las *virtudes* y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas” (V: 10, final del Esc.). Y –a nivel del género 3º de conocimiento– “la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad” (II: 49, fin del Esc.). No obstante, habría en la frase aristotélica que precede una diferencia fundamental con las tesis de Espinosa: para este hay una correspondencia total entre la potencia del cuerpo y la del alma o, mejor dicho, ambas potencias no se distinguen realmente, pues el alma –tal como ya vimos– no es más que el pensamiento del cuerpo.

Pero el meollo del tema está en que, para Aristóteles, "... la *buena y recta elección* hace la virtud..." (VI, 12), es decir, aquello que define al ser humano: la elección o apetito que se auto-entiende, cuando es producto de la *buena* voluntad (apetito bien intencionado) y de un uso *recto* o prudente del entendimiento. Esta idea se reafirma en la frase "sin virtud es dificultosa cosa mostrarse uno moderado en las prosperidades" (IV, 3); dado que, siendo la virtud el producto de una buena elección, quien carece de virtud y tiene muchas posibilidades de satisfacer sus apetitos debido a su gran riqueza y salud, tenderá a hacer elecciones viciosas, es decir, alejadas del justo medio virtuoso. En este punto hay una gran cercanía entre nuestros dos autores. En efecto, Espinosa toma como núcleo (y definición) de un ser humano al *deseo*, que "es el apetito acompañado de la conciencia del mismo" (III: 9, Esc.), que es la fórmula ética con la que Aristóteles define al ser humano: apetito que se entiende.

### 3.12 SOCIEDAD, AUTORIDAD Y ÉTICA SOCIAL

Ahora vamos a comparar las ideas ético-políticas de nuestros dos pensadores, es decir, aquellas centradas en la **sociedad** o el **Estado**, que son los términos que utiliza el autor holandés; mientras que el filósofo griego apenas habla en su *Ética* de "sociedad", poco menciona al Estado, pero emplea con profusión el término *República* que, en su tiempo, era prácticamente sinónimo de ciudad-Estado.

De acuerdo al Estagirita, la política –que él llama *la disciplina de la república*– "manda todo lo que se ha de hacer en la ciudad (VI, 13); y "ordena qué *ciencias* conviene que haya" en esta. Y su fin "será el bien humano. Porque aunque lo que es bien para un particular es asimismo bien para una república...más ilustre... es hacer bien a una nación..." (I, 2). Agrega que el *señorío* consiste en el *bien común* y que la justicia "... hace las cosas que son útiles a otro, o al que gobierna, o a la comunidad de la república" (V, 2). Y, más adelante, precisa que, entre las acepciones de la prudencia, se hallan la ciencia

de hacer leyes y la de regir bien una república; que “los que son aptos para gobierno de república, son los que están curtidos en negocios [pues este campo ha sido para ellos como una escuela de prudencia]... Aunque el particular bien no se puede... alcanzar sin el bien de la familia, ni aun sin el de toda la república” (VI, 8). Ejemplifica la relación gobierno-prudencia, cuando indica que “... a Pericles y a sus semejantes los juzgamos por prudentes, porque son personas suficientes para considerar lo que a sí mismos y a los demás hombres conviene... rigen bien sus casas y la república (VI, 5). Y aunque, desde la óptica personal del gobernante, “... la honra... es el fin de la vida del gobierno de república “ (I, 5), “en las administraciones y gobiernos de república... al que ningún provecho hace a la comunidad, no se le hace honra ninguna (VIII, 14). En general, solo les será posible vivir dedicado a ocupaciones honradas a “... quienes vivan con arreglo al entendimiento y a un orden correcto dotado de fuerza...”<sup>94</sup>. Se trata de la *ley*, que “... tiene fuerza obligatoria, al ser el dictado de una cierta prudencia...”. Así, “... los asuntos colectivos se gestionan a través de... buenas leyes... [y el arte de legislar, que] suele considerarse parte de la política... la ejerce... los gobernantes... en virtud de una cierta capacidad y experiencia más que en virtud de la reflexión...” (X, 9).

Tras aseverar que hay múltiples maneras de regir una sociedad, Aristóteles afirma que “... el mejor y más perfecto modo de gobierno de república... es uno mismo naturalmente dondequiera” (V, 7). Él mismo –al igual que antes Platón– privilegia la aristocracia; la cual “... se suele mudar en oligarquía, cuando... unos mismos tienen siempre los cargos de la república y precian, sobre todo, el hacerse ricos” (X, 9).

Por su parte, Espinosa indica que su doctrina enseña cómo han de ser gobernados los ciudadanos para que hagan libremente lo mejor y no sean siervos (II: 49, fin del Esc.). Siguiendo a Hobbes, explica, como sigue, el nacimiento de las organizaciones humanas–un asunto que no se considera en la *Ética* de Aristóteles–: los hombres, rara vez viven según la razón, pues la

---

<sup>94</sup>Esta presencia de un orden social “dotado de fuerza” permite que los ciudadanos que carezcan de carácter o voluntad firme, cuenten con un corsé externo de poder, el cual ofrezca laco-acción que les haga comportarse en forma socialmente favorable.

mayoría son envidiosos y se ocasionan daño mutuo; con todo, “de la sociedad... nacen más beneficios que daños”: mediante la ayuda mutua, con mayor facilidad se procuran lo que necesitan y evitan los peligros que los amenazan (IV: 35, Esc.). Además,

... podrá establecerse una sociedad, a condición de que esta reivindique el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así ella la potestad de prescribir una norma común de vida... y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por la coacción. Esta sociedad...se llama Estado. Y los que son protegidos por su derecho,... ciudadanos... (IV: 37, Esc.-2).

Pero Espinosa entrevera algunas ideas que no se hallaban en las tesis hobbsianas:

... en el estado civil,... el bien y el mal son decretados por común consenso, y... cada cual está obligado a obedecer al Estado. El delito es...una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado, y...la obediencia... un mérito del ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado (Ibíd.).

En el plano ontológico, la explicación de la esencia de lo social arranca de una ley universal –ya plenamente espinosiana–, asociada al atributo divino de la *extensión*: cuando ciertos cuerpos se aplican unos contra otros, o al moverse se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que todos juntos componen un solo cuerpo, y este, así, se constituye en un individuo que se distingue de los demás por dicha unión (II: Def. tras Lema III). También parte del aserto de que hay ideas comunes a todos los hombres, dado que todos sus cuerpos concuerdan en ciertas cosas (II: 38, Cor.)<sup>95</sup>.

Luego el autor hace una original extrapolación implícita de la aplicación de tal principio cuando, en el Tratado Político, varias veces habla de la *potencia de la multitud* (TP. II: 17), la cual define el derecho de una ciudad que está dirigida por la razón (TP. III: 7), coincide con el derecho del soberano –representante del poder colectivo–, es conducida por un mismo pensamiento (TP. III: 2), y, en

---

<sup>95</sup> Este parece ser el punto de vista de la naturaleza de un grupo unitario de modos del ser, descubierto mediante aquello que ellos pueden captar acerca de la *ciencia universal*. Mientras que el *enfoque de la política* es doble: 1) perseguir el ideal de llegar a las ideas adecuadas, la libertad, el Estado, la ley, y la moral; y 2) analizar y lidiar con las afecciones y afectos individuales/grupales que de hecho se presenten, como un conjunto de datos reales del cuerpo social que enriquece y, así, acrecienta la complejidad del modelo ideal del Estado o de la Humanidad (como sucede en los modelos de la física...).

fin, es la composición funcionante de las potencias de los individuos que integran dicha multitud o colectivo social. Ese nuevo cuerpo, obedeciendo a la ley universal del *conatus*, deberá también mantener y acrecentar su potencia (lo que—como recién hemos visto—Aristóteles llama defender y fomentar el bien común de la República). Desde un punto de vista corporativo, el orden sociopolítico del grupo humano de que se trate es la expresión concreta de la potencia de su multitud; y, en aras de este bien común, es preciso contener a esa multitud dentro de ciertos límites (TP. I: 3). Por eso, las leyes son el alma del Estado. Pero no pueden mantenerse inviolables cuando no las protegen la razón y las pasiones comunes de los hombres<sup>96</sup>: si solo las apoya la razón se derriban fácilmente (TP. X: 9). Desde un enfoque más propiamente ético, “nada es más útil al hombre que el hombre... el *concordar* todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como *una sola alma* y sus cuerpos como *un solo cuerpo*,... buscando, todos a una, la común utilidad... bajo la guía de la razón...” (IV, 18, Esc.). De aquí que el hombre, “en cuanto que se esfuerza por vivir libremente- desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes... del Estado” (IV: 73 y Dem.).

Luego de haber resumido las tesis sociopolíticas fundamentales de ambos autores, podemos resaltar algunas de sus coincidencias y diferencias más claras en este ámbito.

Ambos defienden la existencia de la sociedad, porque el bien particular de cada persona no se puede alcanzar sin lograr el bien de toda la república (Aristóteles VI, 8), el cual permite la ayuda mutua, cubrir las necesidades y evitar los peligros individuales (Espinosa IV: 35, Esc.). Estas ventajas de la vida colectiva justifican que se deba proteger el *bien común* (Aristóteles) e incluso aumentarlo (la *potencia de la multitud* de Espinosa). Por eso, los ciudadanos deben: practicar la justicia, es decir lo que es útil al otro o a la comunidad (Aristóteles V, 2); o, mediante la búsqueda, al unísono, de la utilidad común, tratar de formar un solo cuerpo-alma (Espinosa IV: 73, Dem.). Y ello, a pesar de que los particulares —los mismos gobernantes incluidos— buscan unilateralmente seguir sus apetitos de honra (Aristóteles I, 5) y de acaparar los

---

<sup>96</sup>Esta asociación es la fórmula de la política efectiva.

cargos para hacerse ricos (con lo que pervierten una buena forma de gobierno: ídem X, 9) y que, por ser siervos de sus propias pasiones, la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño mutuo (Espinosa IV: 35, Esc.).

Por estas razones, quienes detentan el ejercicio del poder, es decir el señorío (Aristóteles) o la soberanía (Espinosa) tienen la potestad de –y deben– procurar racionalmente el bien común (Aristóteles V, 2). Para ello, prescribirán una norma común de vida y garantizarán su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por la coacción (IV: 37, Esc.-2): la sociedad tiene el poder de dictar leyes, que tienen fuerza obligatoria, al ser el dictadas por una cierta prudencia de los gobernantes (Aristóteles X, 9). En estas ideas no hay contradicción, sino más bien complementariedad: Aristóteles insiste en que la ley tiene que ser racional (generada por ese uso práctico del entendimiento que es la prudencia); Espinosa está de acuerdo en que la ley sea concebida bajo la guía de la razón, pero subraya que, dado que la mayoría de ciudadanos viven determinados por sus pasiones, el gobernante debe asegurarse de su cumplimiento (es decir del mantenimiento de la potencia o bien común) echando mano de la violencia legal o coacción: el “orden correcto dotado de fuerza” (Aristóteles X, 9). Este orden efectivo (que se cumple) es la expresión concreta de la potencia de la multitud (Espinosa TP. I: 3); pero las leyes que lo componen no pueden mantenerse inviolables cuando no las protegen la razón y *las pasiones comunes* de los hombres: si solo las apoya la razón se derriban fácilmente (Ídem. TP. X: 9). En este punto Espinosa es más explícito en su realismo político que, no obstante, es coherente con la practicidad ético-política de Aristóteles, que reconoce que son más aptos para el gobierno estatal quienes se han curtido en los negocios (VI, 8). Además, ya vimos antes cómo, según el pensador griego, a los individuos que actúan básicamente por su egoísmo que busca el placer y el pasatiempo –niños, adolescentes, y la mayoría de adultos viciosos que forman el vulgo– hay que tratar de dirigirles hacia la racionalidad y la virtud mediante el uso del placer y del dolor. Todo ello como una propedéutica ética que genere, a la larga, que los ciudadanos vayan haciéndose más virtuosos (Aristóteles), hagan libremente lo mejor y vayan dejando de ser siervos (Espinosa II: 49, fin del Esc.).

Hay una diferencia explícita entre nuestros dos pensadores. Aristóteles

prefiere la aristocracia como la forma de perfecta de gobernar (ver título del cap. 12, Libro III de la Política), pues es el “gobierno de muchos ciudadanos virtuosos” (Pol. III, 11). Y tiene en poco a la **democracia** pues, según él, es el vicio o corrupción de la timocracia, es decir, la plutocracia o gobierno de los que tienen riquezas, que es peor que las otras dos formas de gobierno “virtuosas”, la aristocracia y el reino (VIII, 10); además, aplicando este concepto a situaciones que se dan en la familia, “... la *democracia* o gobierno popular, señaladamente se muestra en las casas donde... todos viven a lo igual, y también en las que el señor es hombre de poco valor y cada uno tiene libertad de hacer lo que quisiere” (Ibíd., final). Mientras que, a lo largo de todos sus escritos, pero de manera especial en el Tratado Teológico-Político, y más aún en el Tratado Político, Espinosa defiende apasionadamente la democracia y su principal ingrediente: la libertad individual de expresión. En el texto de la Ética no consta el vocablo “democracia”, pero hay ideas que apuntan en el mismo sentido: “solo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón obran... lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente,... lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre” (IV: 35, Dem.); luego “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo... la razón”. Con todo, Aristóteles reconoce que, cuando se corrompen las varias formas de gobierno (y hoy sabemos que esto suele suceder con demasiada frecuencia), la democracia, o vicio de la timocracia, es menos dañino que la oligarquía –o perversión de la aristocracia– y la tiranía –que es el degeneración de la monarquía–, la cual constituye la peor de todas las formas de gobernar.

El hecho de que la organización social humana se considere basada en el entendimiento o razón, o no, es un elemento que es considerado como definitorio de situaciones diferentes en el plano de la ética.

Aristóteles habla de lo que se pudiera considerar un carácter *pre ético* que él llama el de la “natural virtud”. Tales hábitos vitales espontáneos los tendrían los bebés humanos y las fieras y, de ellos, dice que “... sin entendimiento parecen perjudiciales...” (IV, 13). De aquí que “... los fieros animales no se llaman incontinentes, porque no tienen opinión universal, sino representación y memoria de las cosas singulares” (VII, 3). También estarían en un terreno *para*

ético—que el Estagirita denomina “terriblez de condición”—, dos grupos de seres humanos marcados ya sea por la brutalidad o vicio bestial, ya por una enfermedad o “mal temperamento del cuerpo”: “... los que de su natural condición son ajenos de toda buena razón, y que solo se rigen por el sentido, son brutales, como algunas naciones de aquellos bárbaros” (IX, 5) y “algunas cosas destas acaecen también entre los hombres, o por enfermedades, o por golpes desastrados [en la cabeza]” (VII, 1). En suma, solo son éticamente virtuosos o viciosos quienes viven en un Estado o república, cuya organización racional incluye leyes.

Hay cierta correspondencia entre esta visión y la de Espinosa. En su *Ética*, “... lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma” (IV: 37, Esc.-2.); y es que esos conceptos, así como los de el bien y el mal, “... son decretados por consenso” en el *estado civil*; mientras que ... en el *estado natural*... todo es de todos, y, por ende, no puede concebirse... voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo; es decir... no ocurre nada que pueda llamarse ‘justo’ o ‘injusto’” (Ibíd.). Como se ve, en el estado natural o pre-estatal, los hombres se guían más por sus afectos que por su razón, y por eso domina cada situación quien posee mayor potencia, mientras que en el Estado hay definiciones de lo que es o no justo (en el marco de la ley) y, por lo tanto, hay imputación social de responsabilidades: premios y castigos. Tampoco hay esta imputación para los enfermos mentales ni para los bebés o los animales, según la concepción aristotélica.

### **3.13 LA JUSTICIA, FUNDAMENTO MÍNIMO DE LA CONVIVENCIA SOCIAL**

Pero, ¿qué es la **justicia** de acuerdo a nuestros dos autores?

Según el Estagirita, la justicia es la principal virtud moral, porque atañe al núcleo de las relaciones interpersonales en la vida ciudadana; de ahí que le

dedique un libro completo de su Ética: el 5.<sup>o</sup>. La *justicia general* comprende todas las virtudes y la *injusticia general*, la suma de todos los vicios. En su visión ética, lo *justo civil* incluye dos elementos: lo *justo natural*, “que donde quiera tiene la misma fuerza” y lo *justo legítimo*, lo ordenado por ley, cuyos contenidos son declarados justos porque conviene hacerse así por decisión de [la autoridad de] una cierta comunidad (V, 7). Dentro de lo justo natural, al igual que una cosa sin alma como la mano puede matar, cuando un esclavo mata porque se lo manda el señor, no hace agravio legal (y así no se le puede imputar), pero hace cosas injustas<sup>97</sup>. Por otro lado, nadie se auto-agravia voluntariamente (V, 9), pues quien se mata queriéndolo, no se hace daño a sí mismo sino a la república (V, 11). Nuestro pensador moderno también juzga el suicidio como una distorsión anti natura, cuando afirma que nadie se da muerte sino compelido por causas exteriores que disponen su imaginación y afectan su cuerpo de modo que este se reviste de una naturaleza contraria a la que tenía, o porque desea evitar un mal mayor; por lo cual, es imposible que un hombre se esfuerce, por naturaleza, en no existir. (IV: 20, Esc.).

Como vemos, Aristóteles distingue elementos los justos naturales y propios de todo ser humano de otros que son particulares de uno u otro grupo humano, y parte sin más de que el ser humano es por naturaleza social y político. Espinosa, sin negar estos rasgos, concibe que, para llegarse a esa situación, se presupone una cierta evolución de la naturaleza humana y del ser social de los modos humanos. Por tal razón, este autor piensa que aún no puede hablarse de “justicia” a nivel del *estado* humano *salvaje*—aquel en el cual, quien posee más potencia tiene el derecho (fáctico) de seguirla desarrollando a expensas de los demás—; sino solo desde que se constituye una comunidad que administra la violencia grupal y dicta reglas e impone su cumplimiento. En consecuencia, “se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito tomarse la justicia por su mano” (IV: Apénd. 15), lo cual sucede en el estado salvaje o cuando se regresa a él (o sea en épocas de anarquía). Según esta tesis, en el **estado civil** se decreta por consenso común lo que es de uno y de otro; por eso, lo *justo* y lo *injusto*, lo que todos deben hacer o dejar de hacer (igual que el

---

<sup>97</sup>Podría interpretarse que aquí, el Estagirita toma por “natural” algo que era propio de su cultura y que, en realidad, pertenecía a lo justo legal.

*delito* y el *mérito*) son nociones extrínsecas... a la naturaleza del alma (IV: 37, Esc.-2). De ahí que "... se llama justo a quien tiene la voluntad constante de atribuir a cada uno lo suyo, e injusto a quien se esfuerza por hacer suyo lo que es de otro" (TP II: 23). Así, "Como el cuerpo del Estado debe ser conducido por una sola [idea], debiendo ser considerada la voluntad de la ciudad como voluntad de todos... Aunque un súbdito encuentre inicuos los decretos de la ciudad, no por eso está menos obligado a someterse a ellos" (TP III: 5).

Aristóteles estaría de acuerdo con la mayoría de estas ideas. En efecto, según sus tesis acerca de la justicia (concentradas sobre todo en el Libro V de la *Ética*) lo **justo civil** es una comunidad de vida, para que en la ciudad haya suficiencia de hombres libres e iguales (V, 6), y la ley se hace para el injusto (VI, 5). Son *justas* las cosas que causan y conservan la felicidad en la comunidad civil (es decir que, como diría Espinosa, ayudan a mantener o acrecentar la potencia del cuerpo social) y es *justo* quien vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas. El núcleo del tema está en que todo proceder es justo en cuanto se dirige al bien de otro, y la justicia hace las cosas que son útiles a otro, al que gobierna o a la república; por el contrario, la injusticia (que incluye desigualdad) es el vicio que induce a los hombres a hacer daños y a querer lo que no es justo. Por eso es injusto el que traspasa las leyes o codicia demasiado (V, 1).

Para el juicio marrano, cuando el poder soberano castiga la injusticia no se indigna, pues no lo hace incitado por el odio sino movido por la moralidad (IV: 51, Esc.). Por lo común, los afectos tristes que se suelen experimentar contra los hombres se oponen a la justicia, la equidad, la honradez, la moralidad y la religión (IV: Apénd.24). De modo opuesto, quienes buscan su utilidad guiados por la razón, "no apetecen para sí nada que no deseen para los demás, y por ello son justos, dignos de confianza y honestos" (IV: 18, fin del Esc.). Las actitudes individuales suelen ser sesgadas por los afectos en una especie de "injusticia" ética personal. Por ej., estimamos en más de lo justo lo que esperamos y en menos de lo justo lo que tememos (III: 41, Esc.). Por una deformación natural parecida: quien imagina haber dado justa [=justificada] causa de odio, entonces será afectado de vergüenza" (III: 40, Esc.), quien "cree haber dado una justa causa de amor, se gloriará" (III: 41, Esc.); y el hombre

soberbio fácilmente se sobre-estima. De manera general, quien vive en la pasión estima las cosas amadas, *en más de lo justo* (las sobre-estima), y a las cosas que odia, *en menos de lo justo*, es decir, las menosprecia (III: 26, Esc.). Por otro lado, los que son virtuosos respecto a los demás, es decir, quienes son generosos, estiman a los demás *en lo justo* (IV: 57, Dem.).

Este último uso espinosiano de *lo justo*, que significa “conveniente” o “adecuado”, está semánticamente relacionado con el *justo medio* propio de la virtud del Estagirita. En la *Ética* de este autor, que sin duda hace un análisis más profundo y pormenorizado del tema, hay dos tipos de *justicia particular*. La *distributiva* es más propia de la autoridad que lleva la gestión de un grupo, y consiste en repartir de las honras, dineros y demás cosas. La *contractual* ordena los intercambios entre ciudadanos individuales o entre colectivos (V, 3). En general, los individuos tienen que practicar la reciprocidad, pues quien ha recibido una buena obra tiene obligación de hacer otro tanto por el que la hizo (V, 5). Por su parte, los jueces deben lograr la *equidad* (*lo justo moderado*), interpretando o enmendando la generalidad de la ley emitida por los legisladores (*lo justo legal*) cuando esta no contempla ciertas incidencias que se presentan en los conflictos concretos (V, 10); lo cual incluye, a veces, tener misericordia y perdonar en las cosas particulares (VI, 11). Pero la *equidad civil* rige solo a personas “que tienen iguales veces en el mandar y ser mandados” (los ciudadanos) y no al resto de entes sociales, pues hay más derecho sobre la mujer que sobre los hijos o criados; esto es *lo justo familiar* (V, 6), que sería un capítulo especial de la justicia civil. Y, en cuanto a los gobernantes, “no se permite que el hombre mande, sino la razón, porque... el que rige ha de ser el guardián de lo que es justo” (Ibíd.). Algo parecido asevera Espinosa en su *Tratado Político*: cuanto mayor es el derecho del soberano más concuerda la forma del Estado con la razón y, por consiguiente, mejor se presta para el mantenimiento de la paz y la libertad (TP VIII, 7). Aunque el supuesto principal aquí, como vimos anteriormente, sea la democracia profunda: La voluntad del rey solo tiene fuerza de ley mientras él retenga la potencia de la ciudad, porque solo con tal potencia se mide el derecho del soberano; y la fuerza del rey, su derecho, es la voluntad de la multitud o de su partido más fuerte. (Ibíd. VII, 25).

### 3.14 LA CUMBRE DE LA ÉTICA SOCIAL: LA CONCORDIA Y LA AMISTAD

A más de la justicia, toda sociedad humana necesita otro rasgo comunitario para mantenerse en su ser: la **concordia**, que nuestros dos autores valoran sobremanera. De acuerdo a Aristóteles (IX, 6), se dice que los pueblos están concordes en las cosas de importancia que se han de hacer y que pueden convenir a todos, cuando son de un mismo parecer en lo que toca a su utilidad y lo ponen por obra; ya que concordar “no es entender el uno y el otro una misma cosa”, sino decidirse por lo mismo, “porque desta manera cada uno sale con lo que desea”. Así, la concordia consiste en las cosas útiles para la conservación de nuestra vida, y se halla entre los buenos, pues estos concuerdan consigo mismos y con los demás que son del mismo parecer, dado que suelen querer lo que es justo y útil para todos, y por eso sus deliberaciones se mantienen<sup>98</sup>. Mas los malos no pueden concordar entre sí sino por poco tiempo, “pues apetecen el tener más en las cosas útiles, y en los trabajos y servicios el hacer lo menos, y como cada uno dellos quiere esto para sí,... suceden entrellos disensiones, forzando los unos a los otros que hagan las cosas justas que ellos no quieren hacer”.

Espinosa entiende de manera similar esta cualidad positiva de la vida social: “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en *concordia*, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado” (IV: 40). Y en vista de que los hombres soportan mal la injusticia y lo deshonoroso, la justicia, la equidad y la honestidad son condiciones que engendran la concordia (IV: Apénd. 15). Pero, a diferencia del Estagirita, este autor analiza puntualmente ciertos procederes y afectos que, a pesar de ser fuentes de la concordia, son indeseables. Por ej., “La adulación engendra también la concordia, pero a través del repugnante vicio del servilismo, o de la perfidia...” (IV: Apénd. 21). Suele también

---

<sup>98</sup>Cuando no se cumple este requisito que sirve de cimiento a la concordia, querer lo que es justo y útil para todos, entonces, a nivel colectivo, se impulsan unos programas de gobierno parcializados a favor de un cierto grupo que accede al poder, que será reemplazado por otro plan, también unilateral, en vez de un plan de Estado que perdure.

engendrarse "... a partir del miedo, pero en ese caso no es sincera... [pues] el miedo surge de la impotencia del ánimo, y, por ello, no es propio de la razón... (Ibíd. 16). Tampoco la vergüenza es propia de la razón (por ser una tristeza); y ella "también contribuye a la concordia, pero solo en aquellas cosas que no pueden ocultarse" (Ibíd. 23). Y, *el mismo amor*, si se extralimita y se vuelve una especie de delirio (por ej., cuando es *lascivo*, es decir un deseo de engendrar suscitado solo por la belleza), favorece la discordia (Ibíd. 19). Como consecuencia, el *matrimonio* favorecería la concordia social, pues concuerda con la razón si el deseo de unir íntimamente los cuerpos nace también por un amor de procrear hijos y educarlos sabiamente; y si, además, el amor... del varón y la hembra tiene por causa no la sola belleza, sino sobre todo la libertad del ánimo" (Ibíd. 20).

Para el Estagirita, lo que más procuran los legisladores de una ciudad es la concordia –que es semejante a la amistad–, y evitar la discordia. Pues, en general, cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de la justicia; pero aun siendo los hombres justos, necesitan la amistad (VIII, 1). También habla de una *amistad natural*–la más estrecha de todas– que es la que se da entre el varón y la mujer, porque el ser "entrañablemente amigo", es decir, "el amar muy tiernamente y de corazón parece [= el sumun] de amistad, y esto ha de ser para con uno..." (IX, 10); y "es primero la casa que la ciudad, en cuanto es más necesaria, y el engendrar hijos... también para proveer los demás menesteres de la vida" (VIII, 12). En ella se juntan la utilidad con la dulzura, "aunque el sello y nudo desta son los hijos, y por esto, los que hijos no tienen, más fácilmente se apartan, porque los hijos son bienes comunes de los dos..." (Ibíd.). Como se ve, a nivel social, ese afecto alegre amoroso que es la **amistad** es el valor comunitario más importante en Espinosa y la virtud social más elevada en Aristóteles, a la cual dedica nada menos que la quinta parte de su *Ética* (los libros VIII y XI). Veamos el análisis que nuestros dos pensadores hacen de ella.

Aristóteles estudia a fondo la amistad. Empieza precisando que no es amistad el amor humano por "cosas que carecen de alma", porque ellas no pueden correspondernos con igual afecto, ni nosotros tener voluntad del bien para con ellas, pues conviene que, entre amigos, "se tengan *buena voluntad* y se deseen todo bien" (VIII, 2); por eso "con el siervo, en cuanto es siervo, no

hay amistad, sino en cuanto es hombre” (VIII, 11). Tener amigos es el mayor de los bienes exteriores. Pues la felicidad humana reside en el hacer y el vivir, en el sentido o el entendimiento; “... así, sentimos que sentimos y entendemos que entendemos,... que... es sentir que somos...” (IX, 9). “Conviene, pues, también del amigo sentir que es, lo cual consiste en... comunicarse en conversaciones y en los pareceres, porque esto parece que es... vivir en compañía, y no como en los ganados el pacer juntos en un pasto (Ibíd.).

La amistad es una de las especies incluidas en el género “buena voluntad”; “porque muchos tienen buena voluntad a los que nunca han visto,... [en razón de que] los tienen en reputación de buenos o de útiles...”. La buena voluntad es una amistad tibia que, si “viene a confirmarse con la conversación, se convierte en amistad, pero no de... utilidad o deleite, porque en estos... no hay buena voluntad”; por lo tanto, ella es principio de la amistad verdadera (IX, 5); la cual incluye generosidad, pues “... más consiste en el amar que no en el ser amado, como se ve claro en las madres... ” (VIII, 8). Así, entre los tipos de amistad, la *perfecta* (o verdadera) es la de los buenos, que son semejantes en virtud, ya que “a sus amigos desean el bien por amor de ellos mismos...”; en ella, uno sirve al otro “... conforme a la libre voluntad de cada uno...” (IX, 1). En forma similar, de acuerdo a Espinosa, para que haya una amistad realmente fuerte, una condición necesaria es que se dé *entre hombres libres*, pues solo ellos están unidos “por la más estrecha amistad y se esfuerzan con el mismo grado de amor en prestarse mutuos beneficios”, de ahí que solo ellos sean entre sí muy agradecidos (IV: 71, Dem.). Pero la amistad perfecta de Aristóteles es rara, pues necesita de tiempo (VIII, 3), crece con las buenas conversaciones y quienes la cultivan, “cuanto más se ejercitan y corrigen, tanto mejores se hacen, porque reciben los unos de los otros las cosas que les dan contento” (IX, 12) Así, ella no es posible si los amigos no gozan con unas mismas cosas” (VIII, 5) y solo es posible entre unos pocos (VIII, 6); ya que conversar “entre muchos es dificultoso, porque con dificultad puede uno alegrarse con muchos, y entristecerse o dolerse como en cosa propia...” (IX, 10). De una manera general, el equivalente espinosiano de la amistad perfecta es la que se da entre individuos cuya vida se lleva bajo la guía de la razón, de manera que ellos, día a día aumentan mutuamente su alegría: su potencia.

Frente a la amistad propiamente dicha o perfecta, se dan en el Estagirita otras clases de amistad que lo son *por accidente*, las cuales son fáciles de romper (VIII, 3), en vista de que se establecen y duran tanto como el *interés* que las impulsa (la amistad por utilidad, posible entre muchos, y común en los viejos y entre los pueblos) o el *placer* (amistad por deleite mutuo, sobre todo entre niños [VIII, 4] y adolescentes), es decir, por el provecho que obtienen quienes participan en ellas (VIII, 2). Otro caso frecuente de la amistad basada en el provecho mutuo es la que está hecha *de cosas contrarias*, “como es la que hay entre el pobre y el rico y entre el ignorante y el sabio,... entre el enamorado y la persona amada, y entre el hermoso y el feo... (VIII, 8). Hay otro caso de amistad útil aún más superficial: la *compañía civil*, que se da en las relaciones entre conciudadanos y consiste en pasar un buen rato (Espinosa diría: en fomentar mutuamente la alegría). Se suele dar en las danzas, convites, ser de una misma ciudad, huéspedes o viajeros que permanecen juntos por poco tiempo (VIII, 9 y 12).

En la amistad útil en general, los que reciben beneficios opinan que los otros hicieron por ellos cosas fáciles de realizar; mas quienes los prestan dicen que han hecho cosas muy grandes (VIII, 13). El Estagirita da brinde una explicación de este proceder al disertar sobre la última variante de los afectos amistosos, que es la *beneficencia*. Quien es bienhechor de los otros por ser artífice de algún bien, ama su ser propio, que “consiste en ejercicio, pues el vivir y el obrar es lo que conserva nuestro ser”. Por lo común, el que hace la obra la ama como a su propio ser, “porque lo que uno es en la facultad [o sea la propia potencia], la obra... que hace lo muestra realmente”; mas “... el que recibe la buena obra, no tiene... sino la utilidad, la cual es... menos digna de amor..., porque lo bien hecho dura mucho tiempo, pero al que la recibió pásasele la utilidad”. Por último, “... todos aman más las cosas que se hacen con trabajo,... [por ej., ] el dinero lo ama más el que lo gana que el que lo hereda...” (IX, 7). Espinosa, para explicar el comportamiento aludido, recurre al *amor propio* o “alegría que surge de la consideración de nosotros mismos” (III: 55, Esc.-1): se trata del contento de sí mismo, en cuanto que el hombre “se estima a sí mismo en más de lo justo” (III: Def. de los afectos 28), por el cual, cada quien hace “ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por

esta causa los hombres son mutuamente enfadosos” (III, *Ibíd.*); pues, al tiempo que sobrevaloran sus virtudes o potencia de obrar, tienden a menospreciar las de los demás. Esta dinámica de los afectos, se ejerce de manera natural al comparar las acciones propias con las ajenas.

Siguiendo con Aristóteles, la amistad *en exceso* es asimétrica, pues, al revés que en las anteriores, las dos partes que la mantienen intercambian bienes diferentes, por poseer diversos grados de virtud, oficios, necesidades e intereses: padres/hijos, marido/mujer (VIII, 7). No requiere lo que cada uno merece, sino... lo que cada uno puede”\* (VIII, 14). En esta relación humana desigual, “... si del uno al otro hay gran distancia en virtud, o en el vicio... o en alguna otra cosa... ni son amigos, ni se precian de serlo...” (VIII, 7).

Hablando en general y a diferencia del Estagirita, Espinosa supone la definición de esa relación interpersonal que es la amistad. También la estima sobremanera; como se nota, cuando afirma que, ante todo, es útil a los hombres asociarse entre ellos y hacer lo que sirva para consolidar la amistad. (IV: Apénd. 12). Consciente del enorme valor que posee la sociedad común y la amistad mutua (V: 10, Esc.) y, a la vez, de que los grandes problemas que surgen en los grupos humanos se deben a que la mayoría de ciudadanos busca aumentar su potencia a costa de otros y, por lo tanto, de la potencia comunitaria, defiende que hay que “aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la *amistad* (IV: Apénd. 14). Por eso, a la principal potencia individual que impulsa la vida en común, que es la *generosidad*, la define como el deseo, nacido de la razón, de ayudar a los demás hombres –es decir, de lograr su utilidad– y de unirse a ellos mediante la *amistad* (III: 59, Esc.). También llama *honradez* al “deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según... la razón a unirse por amistad a los demás”, y *deshonroso* “a lo que se opone al establecimiento de la amistad” (IV: 37, Esc.-1).

Sin duda este trabajo deja muchos elementos importantes sin analizar. Mas, a fin de realizar una comparación más incisiva de nuestros dos autores, deberíamos considerar un conjunto mucho mayor de aspectos que aquellos que hemos trabajado. Pero esta labor constituiría un esfuerzo que sobrepasa con mucho las exigencias de una tesis de maestría.

## CONCLUSIONES

La parte final de esta tesis incluye tres apartados:

1. Un resumen de la comparación entre las dos éticas
2. Una visión compleja de la ética que combina los aportes de ambos autores y
3. Elementos para una ética de futuro.

### 1. SUMARIO DE LA COMPARACIÓN ENTRE AMBAS ÉTICAS

En esta parte se resumen y articulan más estrechamente las coincidencias entre ambos autores y se marcan con mayor nitidez las diferencias.

#### 1.1 Los dos marcos cosmovisionales

En lo referente al *marco cosmovisional*, los griegos interpretaban la vida humana con una óptica etnocentrista por la cual concebían al resto de pueblos como inferiores (los bárbaros), y su propia sociedad abarcaba a humanos de menor dignidad: los esclavos. La visión aristotélica del mundo mezclaba los primeros contenidos científicos con concepciones míticas seculares; por ej., el mundo supralunar era un dechado de perfección, con sus movimientos circulares, eternamente iguales a sí mismos. En el Cosmos no había vacío: todo el espacio estaba lleno de éter. Sin embargo en tiempo de Espinosa, la ciencia moderna contaba con la experimentación física. Además, la concepción heliocéntrica había desbancado el mítico perfeccionismo supralunar; como una muestra, ya se sabía que los planetas se movían órbitas elípticas.

Geográficamente, todos los continentes y gran parte de sus pueblos estaban ya conectados por la navegación. Esta más viva relación intercultural, unida a la creencia cristiana dominante en Europa de que, ante Dios, todo ser humano comparte una misma dignidad y al nuevo poder del capital, hizo que con Cromwell, en Inglaterra, se proclamaran los derechos universales del ser humano.

*Estos dos escenarios condicionaron diferencias de enfoque.* Con todo, son más los puntos que los unen: la supremacía del entendimiento, el temperamento pre-ético con el que se nace, que incluye los afectos o pasiones que nos suelen atraer hacia extremos viciosos. La ética de Aristóteles es más descriptiva y analítica de los resultados de la conducta: virtuosa o viciosa, pone el acento en las metas ideales, el deber ser y en las causas finales o visión teleológica. La de Espinosa es del ser –menos idealista y clasificatoria–, explica los procesos con que los humanos viven en la pasión o se vuelven libres por la razón asociada al afecto amoroso. Enfatiza la conquista de la libertad individual, mediante la guía racional de los afectos; de otra manera, estos confinan al alma humana en un comportamiento causal determinista similar al de las cadenas causales del mundo físico.

En Aristóteles, Ética y Política son ciencias de lo posible, imperfectas y aproximativas, que no estudian leyes universales, como las disciplinas “perfectas” y eternas: la metafísica, la física y la matemática. Por el contrario, el marco general o primer plano de la ética de Espinosa es la ciencia de lo necesario y eterno, de Dios o la Naturaleza, por eso se acopla más bien con la Metafísica o la *Episteme* del Estagirita, en la medida en que ambas constituyen *el reino de las leyes universales y eternas*, es decir, del determinismo absoluto. En un aparente segundo plano del método geométrico, el discurso de los escolios espinosianos se articula con ese primer plano del ser absoluto, pero lo convierte en un enfoque relativo al aplicarlo al interés particular de cierto modo finito del ser: la propuesta de un modelo de perfección tentativo para el desarrollo de la potencia de la humanidad, de sus subgrupos y sus individuos. A este nivel, la ética de Espinosa se enlaza en buena medida con la aristotélica no solo en lo referente a virtudes individuales como la fortaleza sino también

respecto a instituciones culturales como la moralidad y la religión que impulsan el desarrollo de la potencia o virtud colectivas.

## 1.2 Las perspectivas ontológicas

Resumamos las relaciones que se dan **al nivel absoluto** que se plantea, por un lado en la física del Estagirita y, por otro, en ese elemento crucial de la 1ª parte de la *Ética* espinosiana, que es el modo infinito inmediato correspondiente al atributo divino de la extensión: las leyes universales del movimiento y del reposo que rigen los cuerpos. En este plano hay una diferencia importante: la cumbre de la filosofía aristotélica, la metafísica, no tiene tan en cuenta la materia ni el movimiento, por considerarlos aspectos secundarios del ser; mientras que, para el pensador holandés, el atributo *extensión* de los cuerpos y su movimiento son tan necesarios y eternos como el otro atributo divino captable para el ser humano: el *pensamiento*. Otra diferencia ontológica importante es que el Dios aristotélico o *Motor inmóvil* es el *telos* o causa final de todo ser; en cambio, el Dios de Espinosa, a pesar de que también es el sumo bien y *causa sui*, es el universo en sus totalidad, carece de autoconciencia y su libertad, paradójicamente está en ser causa eficiente que, desde siempre y para siempre, no puede dejar de producir la realidad entera.

En la Parte I de su *Ética*, Espinosa postula, además, una única **substancia**. Empero, el pensador griego hablaba de innumerables substancias (*hipo-stasis*), agrupadas en tres géneros. El género 1.º es el de la substancia suprasensible, que es el mismo ser, cuyos tres atributos, *uno*, *bello* y *bueno*, son compartidos en forma analógica por todos los *entes*: las cosas que participan del ser. En la ontología espinosiana, todos los modos de Dios se hallan en un mismo plano, pues expresan a la substancia de manera unívoca, vale decir, exactamente de la misma forma en que se dan en Dios. El 2.º género de sustancias aristotélicas, las que son sensibles pero inmutables, se refiere a los cuerpos celestes; y el 3.º denota la esencia constitutiva de los entes finitos, que cambia en el tiempo. Los modos finitos del pensador holandés, en un momento determinado del tiempo constituyen la faz actual del

Universo. Son cuerpos dentro de cuerpos cuya interrelación conjunta conforma la substancia única y –como sucede en la física aristotélica– también están sujetos a constantes cambios a lo largo de su duración: su existencia se va sucediendo en el flujo temporal de cadenas de causas eficientes y, en el ámbito del pensamiento científico, se da cuenta de ese flujo mediante cadenas de implicación lógica que corresponden a la concatenación de tales causas. En lo referente al método, ambos autores se atienen a la lógica tradicional, de manera que sus teorías excluyen las contradicciones.

Siguiendo con el mismo plano ontológico, en el pensamiento de Aristóteles, la **potencia** es un concepto que permite pasar, en un ente dado, del no ser (o ser meramente posible) de uno de sus rasgos, al ser efectivo (o puesta en acto) del mismo. En Espinosa, la potencia de un modo de seres su fuerza existencial, o sea, lo que puede obrar su esencia, que se halla constituida por sus relaciones internas. A pesar de esta fuerte diferencia, ambos pensamientos guardan semejanzas relativas a la potencia. De acuerdo al Estagirita, un ser finito puede avanzar hacia su perfección ya sea por iniciativa de otro ser (potencia pasiva, como el niño cuyo carácter va siendo fomentado por sus progenitores), ya por voluntad propia, de modo que se constituye en causa eficiente de su auto-realización. De forma similar, el alma que es sierva de la pasión no es causa eficiente de sus ideas, pues estas son inadecuadas y su modo de ser depende de sus dinámicas afectivas y de las afecciones que causan estas (una cadena de determinismos causales de la Naturaleza); mientras que quien vive en la acción tiene una potencia anímica activa y dirige su propia vida.

### **1.3 Los tres grados (Aristóteles) o géneros (Espinosa) jerárquicos del saber**

El género 1.<sup>o</sup> espinosiano de conocimiento, que corresponde al primer grado aristotélico, va ligado a la **conjetura**, no se apoya en razones y se emite en forma repentina e irreflexiva (Aristóteles) y se compone casi solo de supuestos (Espinosa). Va asociado a la memoria y, genéticamente, es sobre todo un producto de la captación sensorial –que se refiere a las cosas

singulares y lo compartimos con los demás los animales– (Aristóteles) o sensorio-afectiva (Espinosa). Al contrario que el saber científico, es una visión parcial (Aristóteles) o confusa y mutilada (Espinosa) de la realidad. Se trata de un conocimiento erróneo, engañoso y tan plagado de incertidumbres que deja a quienes viven en él a merced del azar, de la fortuna. En Aristóteles, la *fortuna* se debe a eventos fortuitos que suelen ser desafortunados: infortunios; y para Espinosa, el principal causante de la fortuna es el zarandeo afectivo a que está sometida el alma que vive dominada por la imaginación. Ambos filósofos buscan superar las grandes limitaciones de esta condición anímica, para tratar de arribar a los niveles 2.º y 3.º de conocimiento, que son racionales y permiten al alma una certidumbre aceptable. Para Aristóteles, esta es máxima en la ciencia y mediana en las artes; y, de acuerdo a Espinosa, es elevada en el 2.º género de conocimiento y máxima en el 3.º, pues ellos articulan ideas que se concatenan siguiendo el orden de las cadenas de causa-efecto que realmente fluyen en la historia de los modos finitos de Dios.

Según los dos autores, la Naturaleza se comporta de manera determinista, de acuerdo a leyes universales, eternas. Podemos acceder a estas por el conocimiento de 2.º nivel o **científico**, que aprehende las causas próximas de las realidades (Aristóteles) y ordena los sucesos de acuerdo a las cadenas causales que interrelacionan los procesos en los cuales participan los modos finitos de la naturaleza (Espinosa). En la ciencia aristotélica, la razón o entendimiento tiene como método predominante la demostración deductiva basada en el silogismo categórico, que tiene valor ontológico por constituir un enlace mental efectivo con las leyes que rigen las cadenas causales del cosmos. En cuanto toca al método científico, Espinosa no subraya tanto el papel primordial de la deducción; además, a la manera cartesiana, habla tanto de la meditación como del autoanálisis, que deben ser racionales y tener por objeto las leyes que gobiernan la vida afectiva, cuyo núcleo son los dos afectos primarios: alegría y tristeza. Respecto a este tema, el Estagirita constata que toda persona lleva su existencia buscando lo que le da contento y evitando el dolor; la virtud misma consistirá en esa misma dupla de afectos, con tal que la persona los guíe con la razón.

En suma, para los dos pensadores, el 2.º nivel o género de conocimiento encierra verdades necesarias y, por eso permite acceder a rasgos de eternidad de la realidad. Para Espinosa, un logro central de ese género cognoscitivo son las *nociones comunes* y, entre ellas, los axiomas de la *Ética*. La razón conduce las acciones del alma mediante las nociones comunes que ella misma ha encontrado, y así podemos coincidir con los intereses que nos unen a los demás: combinar nuestras capacidades y, con ello, construir la potencia colectiva. De forma similar, –aunque más directamente en el grado 3.º de conocimiento–, el entendimiento agente (*nous*) de Aristóteles intuye las *cosas buenas moderadas*, que son comunes a todo género de bienes, en cuanto al *Otro* se refieren. Además, el mismo *nous* es la única parte inmortal del alma. También el alma espinosiana es eterna, en la medida en que su parte más perfecta, el entendimiento, implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de Dios, y por eso es capaz de conectarse con la eternidad de los modos infinitos inmediatos de Dios.

Este rasgo de eternidad del alma pertenece ya al género 3.º de conocimiento de Espinosa, que es la **unión con Dios**, que depara al modo humano la máxima felicidad, solo accesible a quien obra y casi apenas padece, por guiar su existencia de manera activa. Solo el sabio alcanza este estadio del alma. Correspondientemente, la contemplación aristotélica que el alma lleva a cabo mediante el *nous*, capta los principios que rigen el cosmos y, así, nos permite llegar a la felicidad perfecta. Esta necesita menos medios materiales que el logro de los demás bienes. De estos, el que más seguridad brinda al ser humano es el ejercicio de las virtudes, las intelectuales y las morales, un empeño cuyos resultados son más durables que las ciencias. Su cumbre máxima es la filo-sofía: el ejercicio de y el amor a ese saber contemplativo de la realidad entera que es la **sabiduría**. De acuerdo a Espinosa, el filósofo es el modo humano que mejor puede aspirar a la consecución del género 3.º de conocimiento, en el cual reside la **máxima felicidad** humana posible; pues es el punto culminante del desarrollo humano de la potencia, la cual consiste en las virtudes ya adquiridas: las conquistas de una ascensión ética que nos aseguran una vida de la mejor calidad posible. En otras palabras, el bien último reside en el conocimiento adecuado de la esencia de uno mismo, de las cosas

y de Dios. En la ética aristotélica, la felicidad se presenta al inicio, como la finalidad preestablecida; mientras que Espinosa la constituye en meta tras haber definido al modo humano como uno entre otros muchos y, en el marco relativo de la perfección de este, la felicidad brota de un esfuerzo vital sostenido por incrementar la propia conexión racio-afectiva con el ser, tratando de obrar siempre en virtud de la alegría. Por eso, el principal interés de la ética reside en ir venciendo los obstáculos que impiden el máximo desarrollo de la potencia del alma, con técnicas con las cuales esta, mediante la razón, puede irse apoderando de sí misma para liberarla del determinismo afectivo. Esta disciplina es muy afín a la concepción aristotélica de empeñarse día a día en ir construyendo en el alma esos hábitos favorecedores de la vida humana que son las virtudes, las cuales van confiriendo a las personas las cualidades más excelsas: aquellas que nos hacen afines a la divinidad.

#### **1.4 Los conceptos antropológico éticos**

Mas, para ambos filósofos, hay otras posturas éticas que también aspiran a obtener la felicidad siguiendo lo que, para ellos, son **bienes menos elevados**. El Estagirita analiza con agudeza estos fines que considera éticamente inferiores: el vulgo intenta ser feliz a través de la consecución de placeres o utilidades pasajeras; los hombres ilustres, mediante la honra o prestigio social, que tiene un valor superior a aquellas. En la óptica de Espinosa, es procedente que cada uno busque la felicidad siguiendo el dictado de sus afectos –según el género 1.º de conocimiento o estadio ético-pasional–; es especial cuando acrecienta su potencia y la de quienes le rodean, porque su alma está dominada por pasiones alegres como el amor y la cordialidad. Pero también es legítimo que los modos humanos traten de elevar su propia potencia por caminos más parcializados y egoístas: por su inteligencia, su hermosura, o aun por el engaño y la astucia, a pesar de que más pronto que tarde lamentarán las consecuencias, ya que chocarán con los intereses de todos aquellos que vivan con una actitud similar.

En la visión de ambos autores, el ser humano está integrado por dos elementos: cuerpo y alma. Aunque en ello hay diferencias fundamentales.

En la concepción aristotélica, el **cuerpo humano** se comporta siguiendo los principios de la física; en Espinosa, de acuerdo a las leyes universales de la extensión. Para el judío marrano, lo esencial en un cuerpo es su estructura interna, que se mantiene (*conatus*) cuando las partes integrantes se comunican unas a otras sus movimientos conservando la misma relación que antes poseía, de manera que continúe su naturaleza sin modificaciones en su estructura real, a través de los múltiples cambios de tales partes. En esta visión organicista, la esencia no es sino la forma de las interacciones que se dan al interior de un cuerpo y no la mera suma de sus meros elementos componentes. También para Aristóteles la forma interior de un cuerpo es la que organiza la materia que este contiene y, por lo tanto, es la que define ante todo la naturaleza o modo de ser del cuerpo que sea, la cual permanece a través de todas las pequeñas transformaciones accidentales que no tocan su constitución o esquema básico esencial. Justamente al mantenimiento de la salud de un cuerpo y al crecimiento de sus capacidades se dedican las virtudes morales. En las diversiones se suele descuidar el cuerpo y sus propiedades; sin embargo, el grueso de las personas se refugia en tales pasatiempos y, así, estas adquieren con el tiempo vicios que van minando tales propiedades. En el caso de Espinosa, lo más útil para un cuerpo es lo que le hace más apto para ser afectado o afectar a otros de muchísimas maneras y lo que le hace menos apto, nocivo. Esta aptitud, junto con aquella de que las acciones de un cuerpo dependan más de él, porque otros cooperan menos para llevarlas a cabo, son los dos criterios principales que permiten comparar unos cuerpos con otros, y sus espíritus.

De acuerdo a la concepción del Estagirita, hay en nosotros un **alma** vegetativa ajena a la razón; pero nuestra alma animal, que es pasional y apetitiva, puede participar de las potencialidades del alma racional. En la ética espinosiana, el alma es apetitiva y su esencia o potencia consiste en concebir la esencia de su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. Su principal capacidad está que no existe ninguna afección del cuerpo de la que ella no pueda formar un concepto claro y distinto, de manera que el afecto pasional de

que se trate deja de ser pasión. La salvación ética consiste en esta guía del alma por obra la razón. Para ambos pensadores, la potencia principal del alma es el **entendimiento**, que ilumina (Aristóteles) o guía (Espinosa) al ser humano en el hallazgo de los principios (Aristóteles) o leyes (Espinosa) que le permiten acrecentar al máximo las virtudes (Aristóteles) o la potencia (Espinosa).

Un segundo componente del alma es la **voluntad**. Nuestro pensador moderno reduce al máximo su importancia. Por el contrario, Aristóteles le da una importancia nuclear en la vida ética, de ahí que haga de esa potencia anímica un análisis exhaustivo. Como facultad se endereza hacia el fin en cada uno de sus actos volitivos: hacia su causa final. El libre albedrío consiste en que queda a la voluntad de cada persona el hacer o dejar de hacer lo realmente bueno (el acto virtuoso) o malo (el acto vicioso); de aquí que solo los actos voluntarios sean libres y responsables, y que quien actúa forzado o por ignorancia invencible es juguete de la voluntad ajena. En Espinosa, la voluntad es la facultad de afirmar y negar: una fe sujeta al error que se ubica entre los géneros de conocimiento 1.º (opinión) y 2.º (la fe verdadera). Y, como las afirmaciones o negaciones van implícitas en las ideas, la voluntad se ve relegada a un segundo plano, como una simple actividad del entendimiento: no es sino un ente de razón que la mente postula al suponerse causa de sus voliciones. Como consecuencia, las acciones no se refieren a la voluntad, sino a las inclinaciones o deseos.

De hecho, la enorme importancia que tiene la voluntad en Aristóteles la transfiere Espinosa al deseo. Este no solo es la esencia del alma sino la definición misma del hombre, ya que representa su *conatus*: esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones, tanto buenos como malos según broten de afectos buenos o malos (género 1.º de conocimiento), que son ciegos por surgir de algún afecto-pasión. Su fuerza se define por causas externas al hombre cuya potencia supera a la nuestra. Los deseos que se derivan de la alegría son más fuertes que los originados en afectos tristes; y los nacidos de la razón y del amor no pueden tener exceso: son pura acción, y por eso nos hacen seguir el bien y no son unilaterales: aumentan la potencia humana de manera integral. Por el contrario, los deseos-pasión con frecuencia suelen referirse a una sola parte del cuerpo, y por ello no tienen en cuenta el bien (la

utilidad) del hombre entero. Esta tesis espinosiana es comparable a la aristotélica de la **elección**, que es el apetito unido a la deliberación racional: para que una elección ética sea buena, la razón en que se basa debe ser verdadera (conectada con la realidad) y el apetito y deseo que la motiva, recto (tener como causa la buena voluntad). Como acaece con el deseo en Espinosa, también la elección constituye la idea cumbre de la ética del Estagirita: las dos potencias nucleares del alma, la razón y la voluntad, se juntan en la elección, el acto que define el ser ético del ser humano, por ser el lugar en que ejercita su libertad.

Además del deseo, el pensador holandés define otros dos afectos primarios: la alegría y la tristeza. Si los afectos aumentan la potencia anímica son de alegría, si la disminuyen, de tristeza. El **placer** es una alegría referida al alma y al cuerpo; y el **dolor**, una tristeza referida a ambos. El regocijo es una alegría que afecta a todas las partes del cuerpo, mientras que el mero placer, al concernir solo a ciertas de sus partes, es malo cuando impide que el cuerpo sea afectado y afecte de muchas maneras. Dada esta situación, un dolor será buen o en la medida en que reprima un determinado placer para que no caiga en el exceso. En Aristóteles llama afecto a todo lo que va asociado al placer o al dolor. En su ética, la templanza es una virtud que permite gozar de todo placer, limitándolo con la razón para que no dañe al cuerpo; mientras que su opuesto, la disolución, consiste en los placeres parcializados del tacto, el gusto y la carne, que compartimos con otros animales. Las virtudes aristotélicas templanza y sobriedad son, en la ética espinosiana, virtudes o potencias de ánimo que mitigan afectos como el inmoderado deseo de comer –gula–, beber –embriaguez–, o copular –lujuria– (que son vicios por exceso en Aristóteles). Es propio del sabio deleitarse cuanto sea posible, pero con moderación y sin perjuicio ajeno. De acuerdo al Estagirita, los seres humanos usamos el placer y el dolor como regla de nuestras acciones, y el placer culmina las actividades vitales y las intensifica. La virtud misma consiste en gozos y dolores que nos mueven a conseguir lo que a la larga es bueno; y su ejercicio nos llega a deparar el más auténtico placer. Por eso, quien es prudente procura librarse en general de la molestia de los placeres corporales, que van con deseos y pesadumbres. Los pasatiempos son necesarios para descansar; mas, quien se

dedica a todo placer y pasatiempo se vuelve disoluto y, en el otro extremo, quien de todo placer huyese vuelve un tonto insensible. Por desgracia, los humanos en general, por lograr placer hacemos cosas malas, y por evitar dolores o esfuerzos nos abstenemos de las buenas.

En suma, ambos autores coinciden no solo en que el placer es natural sino también en que ayuda al ser humano a construir su propia virtud o potencia, y rechazan aquel que nos aleja del logro de estas: el placer unilateral. Para Aristóteles, es lastimosa la actitud del incontinente quien es vencido por placeres o dolores tras poner voluntad (esfuerzo en Espinosa) para resistirse. Y el gozo o tristeza que generan en nosotros ciertas cosas es un indicio de a qué somos más inclinados y, así, puede hacernos caer en excesos viciosos, pues del placer no juzgamos como jueces libres. Esta idea corresponde a la “servidumbre de los afectos” espinosiana, en la que vive la mayoría de modos humanos por buscar la alegría en forma irracional.

He aquí unos pocos ejemplos de afectos cuyo análisis presenta mayor número de convergencias entre nuestros dos pensadores.

## **1.5 Principales virtudes y vicios (Aristóteles), afectos alegres y tristes**

Aristóteles no dice que los afectos viciosos **envidia** y malevolencia son los dos extremos de esa virtud que es la indignación (dolerse por los que tienen una vida estupenda sin merecerlo), y consisten en la aflicción y el placer que nos producen, respectivamente, el bien o mal ajenos. En forma que reúne las características de la definición aristotélica de esta dupla de vicios, Espinosa concibe que la envidia es un afecto por el que uno se goza del mal de otro y se entristece con su bien o felicidad; y precisa que solo se envidia a quienes, según suponemos, tienen la misma naturaleza que la nuestra. Mas, para él, la **indignación**, aunque parezca expresar equidad, es un afecto triste, pues se expresa como odio a quien ha hecho un mal a otro, y se opone a la aprobación, o amor a aquel que ha hecho bien a otro.

En la ética aristotélica, el **temor** es otro afecto o pasión natural, pues, como

la ira, nos mueve o altera de manera involuntaria. Por tal motivo no es un vicio temer a lo que no está en nuestra mano, por ej. a la mala fortuna. El temor se relaciona con los dos vicios opuestos a la valentía: la temeridad y la cobardía. Al valiente, un cobarde le dice temerario, y el temerario cobarde. Este relativismo de los puntos de vista aparece también en Espinosa, que llama intrépido a quien desprecia el mal que la gente suele temer, y tímido a quien teme un mal que se suele despreciar como tal. Por otro lado, el *temor* es, para él, un deseo de evitar mediante un mal menor otro mayor al que tenemos miedo. Aquí hay también una correlación clara, pues en Aristóteles hay acciones mixtas o semi-voluntarias (las que son en parte forzadas, como cuando aquel capitán, debido a la tormenta bota su mercancía al agua) que se hacen por temor de males mayores. Así, el temor aristotélico corresponde al miedo espinosiano, que es una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa de cuya efectividad dudamos; y quienes procuran contener a los hombres por el miedo de manera que huyan del mal más que amen las virtudes, es un miserable. También Aristóteles fustiga las actitudes timoratas; por ej., es una valentía de menor calidad aquella que se esgrime por temor al castigo, y portarse bien solo a causa del temor es obrar con una justicia accidental: sin la intención de hacerlo.

Para ambos filósofos, los integrantes de la masa –del vulgo– viven poco conscientes de sí por estar dominados por sus respectivas pasiones y dedicados a los pasatiempos y placeres cotidianos, sin pensar en las consecuencias. El Estagirita recuerda que los jóvenes en su mayoría se abstienen de las malas acciones, sobre todo por miedo al castigo; y que quien vive sometido a la pasión no escuchará ni comprenderá las razones que tratan de disuadirle, ya que la pasión no parece ceder a la razón, sino a la coacción. Y Espinosa indica que, pues cada cual se abstiene de inferir un daño a otro por temor a un daño mayor, podrá establecerse una sociedad que tenga la potestad de prescribir una norma común de vida y garantizar su cumplimiento no por la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por la coacción. Por eso, para ambos autores, en aras de la salud ética sobre todo colectiva, en el marco de la administración de las leyes y de la educación, hay que utilizar el

temor para presionar a que los malos o los débiles cumplan las exigencias sociales y se comporten de manera menos irracional.

En este sentido, la **vergüenza**—ese temor a perder el prestigio social que uno tiene—, a pesar de ser rechazable en la ética personal por ser una tristeza, es buena para Espinosa, en cuanto revela un deseo de vivir honrosamente y contribuye a la concordia en las cosas que no pueden ocultarse. En Aristóteles, no es vicio ni virtud, sino la expresión anímica de una alteración corporal, es decir, otro afecto; por ej., es una valentía de bajos quilates el afrontar el peligro por evitar la vergüenza de una afrenta pública. Los dos pensadores fustigan a la vergüenza como normalmente negativa, pero —como respecto al temor en general— juzgan que tiene efectos positivos desde la óptica del comportamiento colectivo.

La **esperanza** espinosiana es el afecto de alegría opuesto y complementario al temor. Nunca se dan puros, sino que sentimos siempre una fluctuación de ambos en combinaciones muy variadas. Esta fluctuación anímica, unida a la que se da entre amores y odios, hace imposible la plena objetividad y favorece las supersticiones. El Estagirita habla menos del tema, y lo hace en el contexto de la amistad y la valentía: las esperanzas de las cosas venideras útiles es más placentera que su recuerdo; un ejemplo de ello es que la unión entre muchachos dura solo mientras abrigan la esperanza de lograr placer u otro bien del amigo; por otro lado, dado que el osar procede de una buena esperanza, la gente se anima al combate donde tiene esperanza, mas quienes se portan valientes por la esperanza de conseguir fama o riqueza obran tal como les incita la pasión.

En la Ética de Espinosa, la **soberbia** es uno de los afectos más dañinos al alma. Es una alegría nacida de la falsa opinión por la cual alguien se autoestima en más de lo justo y se cree superior a los demás. Así, cuando alguien nos estima en más de lo justo y nos creemos sus adulaciones nos ensoberbeceremos. El soberbio siente odio hacia quienes son alabados por sus virtudes, y él se presenta con la gravedad y atuendo que suelen usar quienes están muy por encima suyo. El afecto contrario a la soberbia — y tanto o más perjudicial que ella— es la **abyección**, que consiste en estimarse, por

tristeza, en menos de lo justo. La tristeza del humilde, que cede ante todos y descuida su atavío, es de menor calibre que la del abyecto. Este se alegra si considera los vicios ajenos, por eso crítica las acciones de los demás y nadie es más propenso que él a la envidia. No obstante, la abyección es más fácil de corregir que la soberbia, pues, al ser aquella un afecto triste, posee menor potencia que esta. Atendiendo a su extrema negatividad ética en el pensador holandés, esta dupla de afectos corresponde al carácter más fustigado por el Estagirita: el del disoluto. Sin embargo, este autor, los encuadran, temáticamente, entre los vicios opuestos a la magnanimidad, que constituye el manejo virtuoso del mayor de los bienes externos: el prestigio. Al revés que en Espinosa, para Aristóteles, el vicio de los soberbios, que creen demasiado en sí mismos, es menor comparado con la lacra de la poquedad de ánimo; pues esta es más frecuente, mientras que el soberbio no es más que un hombre de opiniones erradas: creerse más prestigioso de lo que es. Otro rasgo común entre ambas éticas es que el soberbio imagina ser grato, cuando en realidad a todos es molesto.

En la concepción espinosiana, el **arrepentimiento** es un afecto triste acompañado de la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión. No es una virtud, pues no nace de la razón y, por ser una tristeza, quita potencia al alma. Según Aristóteles es una actitud anímica buena, pues cuando alguien cae en la cuenta de que ha causado un daño por ignorancia, se entristece, es decir se arrepiente, por haber actuado como lo hizo y, así, muestra su buena voluntad. Por el contrario, quien no arrepiente se asume a posteriori una postura injusta. Peor aún: el disoluto no tiene éticamente remedio, justo por no sentirse nunca arrepentido por sus malas acciones; mientras que el incontinente, por ser capaz de arrepentirse, es fácil de curar. En este aspecto el Estagirita está más cercano a la concepción cristiana de la ética. Volviendo a Espinosa, como los hombres rara vez viven según la razón, por el hecho de que ayudan a mantener la potencia social, el *arrepentimiento*, la *humildad*, la *esperanza* y el *miedo* resultan más útiles que dañinos; pues, si quienes se hallan dominados por sus pasiones fuesen soberbios y no se arrepintieran ni tuvieran miedo ¿cómo podría contenerseles? Aquí tenemos otro caso de coincidencia entre ambos autores: ver como positivas tristezas del

alma individual, cuando ellas significan, en la práctica, la defensa del bien común (Aristóteles) o de la potencia social (Espinosa).

En Espinosa, la **ira** es el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos y la *venganza*, esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho. Para el Estagirita, la ira es también un afecto: es el vicio de los coléricos, que viven dominados por el enojo y los peores de ellos ejercen venganza con saña. La virtud que dirige el enojo mediante la prudencia es la mansedumbre. Y el ser vencido por la ira u otras tendencias naturales es más digno de perdón que actitudes en que hay mayor conciencia e intención, como en los deseos excesivos del disoluto. Por ej., es más injusto hacer daño a traición (premeditada y planificadamente) que la explosión de ira del colérico, que actúa por estar airado y movido por el dolor. Igualmente, quien comete una afrenta la lleva a cabo con gusto y, así, es más injusto. Ambos autores coinciden en que una pasión triste como la ira deja de ser dañina cuando es dirigida y moderada por la razón. Pero se muestra aquí una diferencia fundamental entre ellos. Mientras Aristóteles subraya la imputación de culpa basada en la “mayor conciencia y intención” de quien actúa; de acuerdo a Espinosa, también los empecinados y los que actúan con mucha conciencia de lo que hacen (como es el caso de los soberbios) son esclavos de sus propias pasiones, y tan dignos de lástima como la mayoría de los modos humanos, cuya vida es básicamente pasional. Pero ambos filósofos saben que lo amable y lo odioso son relativos, en la medida que dependen de la naturaleza de cada quien; así, Aristóteles afirma que lo que a uno le resulta odioso a otro le parece agradable.

## **1.6 Centralidad del amor y el odio y cómo sesgan el conocimiento: el parecer o imaginación**

En la *Ética del judío marrano*, **amor** es la alegría, y odio la tristeza, unidas a la idea de una causa exterior. En la del Estagirita, cada quien ama, no lo que es, sino lo que le parece bueno. Como se ve, ambos teóricos saben que los afectos suelen ser ajenos a la razón, y que, por eso, los seres humanos suelen perseguir lo que se les antoja bueno, y no lo que de verdad es bueno: esta tendencia solo la puede descubrir quien se autoanaliza con una prudencia

asociada a la ciencia (Aristóteles) o con el conocimiento de causa que define al 2.º género de conocimiento (Espinosa). Aristóteles postula que la amistad parece haber surgido del amor a sí mismo; porque el amigo es un otro yo; también Espinosa toma al egoísmo como paradigma del amor a los demás, pues todo ser humano tiene contento de sí mismo y se auto-estima en más de lo justo. En este mismo sentido, el Estagirita indica que toda cosa semejante apetece a su semejante y que los hombres se corresponden en el amor por elección voluntaria; mientras que el filósofo holandés asevera que el amor consiste en apetitos y deseos que se articulan a la manera de un mecanismo determinista, dirigido sobre todo a los semejantes y que exige reciprocidad. Y es que Espinosa habla aquí, de una conducta general de la mayoría de seres humanos, y Aristóteles se enfoca, principalmente, en el amor entre seres virtuosos –una minoría– que se rigen por la razón, de ahí que puedan compartir una vida éticamente elevada. Con todo, el pensador griego expresa claramente que la mayoría de amores son interesados: buscan el placer, la utilidad o la honra.

La idea espinosiana de que si alguien imagina que, por **odio**, le ha sido inferido algún mal por alguien se esforzará por devolverle ese mal, sería la base psico-ontológica de la ley del Talión. El Estagirita rechaza esta práctica ancestral por vulnerar el bien común. Nuestro pensador moderno aclara que una *acción es mala* solo en cuanto brota de odio, mas ninguna acción *en sí* es buena o mala; y, dado que una misma acción es a veces buena y a veces mala, podemos ser conducidos por la razón a ella. Por su lado, para el filósofo griego, la clave de una acción reprochable se halla en la *intención* de producir un mal. Así pues, Espinosa desplaza el núcleo del enjuiciamiento ético a la causa de la malevolencia: su motor es un movimiento del alma, el afecto de odio. Y, como consecuencia de que los afectos nos nacen de manera natural, la culpabilidad individual baja de intensidad: el esclavo de sus pasiones es menos libre que quien se guía por la razón y, así, la intencionalidad de hacer el mal que nace del odio está sesgada y ya no puede ser plenamente racional, como suponía el Estagirita. No obstante, ambas tesis se coordinan bien en el contexto comunitario del Estado, en el de las relaciones humanas, pues en este

prima la potencia colectiva y es el deber del buen ciudadano defenderla: así nace la perspectiva de la justicia.

En lo tocante a las **relaciones amor-odio**, de acuerdo al juicio marrano, las experiencias puntuales de tales afectos fácilmente las generalizamos a la clase o nación a que pertenece el individuo amado u odiado. Por su parte, Aristóteles considera éticamente aceptables los deberes de justicia que se basan en el apego afectivo; por eso, peor es no socorrer al hermano (o conciudadano) que al extranjero. La tesis espinosiana sobre los afectos es optimista: el odio puede ser destruido por el amor y, dado que los hombres solo concuerdan en naturaleza bajo la guía de la razón, el motor de la conversión del odio en amor suele ser la razón; pues, como quien vive guiado por la razón se esforzará por no padecer odio y en que tampoco otro lo padezca, el primero se esforzará en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que el otro le tenga. El odio nunca puede ser bueno, porque nos esforzamos en destruir al que odiamos: Por último, lo que apetecemos en virtud del odio es deshonesto, y en el Estado es injusto. Como se observa, El Estagirita apenas habla de las relaciones entre el amor y el odio.

Según ambos autores, la raíz de la servidumbre del alma reside en que esta se halla dominada por los pareceres (Aristóteles) o **imaginación** (Espinosa). Esta esclavitud hace que nos apeguemos en demasía a cosas de poco valor y, debido a ello, vivamos en la infelicidad. Espinosa precisa que las aflicciones surgen de nuestro amor excesivo hacia cosas sujetas a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo; mas si adquirimos el conocimiento de Dios sobre los afectos (el del género 3.<sup>o</sup>), lograremos que estos constituyan una mínima parte del alma, y tenderemos amor hacia una cosa inmutable y eterna: Dios. En forma correspondiente, en el Estagirita, la más feliz de las actividades humanas será la contemplativa, que nos acerca más al nivel de la divinidad. Además, la mayoría juzga por las apariencias exteriores, las únicas que percibe; pero el aserto de que, como cada uno es causa de sus hábitos en alguna manera será causa de su apariencia (o imaginación), implica que quienes se imaginan la realidad y viven en las apariencias pueden salir de ese estado. Esta tesis básicamente optimista de

nuestros dos filósofos hace factible la mejora ética personal. Con todo, como ya sabía Platón, la mayoría no conocen el mundo: se lo imagina.

Veamos brevemente un resumen del análisis que hace Espinosa sobre el papel que juega la imaginación en la vida humana, que es de una penetración sin igual, coherente y, por lo tanto, complementario con la línea de análisis antropológico que es propia de la visión plato-aristotélica.

Un afecto es la imaginación en cuanto revela la constitución actual del cuerpo; y una imaginación es una idea que revela, de manera confusa, más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior que nos afecta. Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos. Como quienes no entienden la naturaleza de las cosas solo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen que ellas están bien ordenadas cuando están dispuestas de manera que, al representárnoslas por los sentidos, podemos recordarlas con facilidad; como si aquel orden fuese independiente de nuestra imaginación. La mayoría de nociones son modos de imaginar consideradas por los ignorantes como atributos de las cosas. Y como cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello han surgido tantas controversias, pues lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso, lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas. En suma, el espíritu de casi todo ser humano vive habitualmente en la falsedad, o “privación de certeza”, que no equivale al error.

## **1.7 La libertad: base de las virtudes o potencias más fuertes del alma**

En suma, para nuestros dos autores, la imaginación, en la medida en que es opinión y error, es decir conocimiento del género 1.<sup>o</sup>, se opone al logro de la **libertad**. Y este es un tema fuerte en ambos.

Ya vimos que el Estagirita define al ser humano como elección, pero la fuerza de la elección es el libre albedrío, y en este consisten los hábitos: está en nuestra mano la virtud y el vicio y, por eso, ser buenos o malos. De ahí que los legisladores castigan las cosas ruines que son libres o voluntarias –las que no se han hecho por fuerza o ignorancia–, y honran las buenas obras. Así, la voluntad libre es propia de la virtud y tiene un papel central en la ética. A diferencia de lo que sucede con niños y bestias, que viven buscando los deleites y su alma está atada a ellos, las virtudes van unidas a la libertad: el magnánimo es libre para expresar sus sentimientos, el manso pretende vivir “libre de alteraciones” y el prudente libre de molestias. Así, la libertad en estas virtudes se refiere, como en Espinosa, a llevar una vida libre de alteraciones por parte de los afectos, de la parte irracional del alma. Por esta razón, para entender la ética y la política, que es su culminación, se necesitan espíritus libres de pasiones; de ahí que esos temas estén dirigidos a personas maduras y no sean aptos para muchachos, que se dejan regir mucho por la pasión. Hasta aquí, el tratamiento aristotélico de lo que significa ser libre a nivel individual es muy coherente con las ideas espinosianas<sup>99</sup>.

Por otro lado, el Estagirita nada más utiliza la palabra “libertad” al hablar de la democracia o gobierno popular, cuyo espíritu se muestra en las casas donde el señor es de poco valor y cada uno hace lo que le da la gana. La *libertad* que él estima es la *de decisión* (el libre albedrío). El gran valor que posee la libertad del ciudadano individual en la sociedad actual proviene del Renacimiento y ese es justamente el concepto fundamental de la obra espinosiana: la *libertad de expresión* y la *civil* (individual y grupal). El objetivo más elevado de la *Ética* es su adquisición y, con esta, la superación de la precaria situación general de servidumbre humana: el alma vive determinada a querer esto o aquello por una cadena infinita de causas y los hombres nacen ignorantes de las causas. Por eso actúan sobre todo con vistas a la utilidad que apetecen e imaginan – falsamente– que son libres, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace actuar. Son impotentes para moderar sus apetitos, e incluso el amor que no tiene como causa la libertad del alma se convierte fácilmente en odio.

---

<sup>99</sup>Esta es una línea del pensamiento clásico que había sido desarrollada sobre todo por los estoicos, y Espinosa había leído a fondo a varios de sus autores, sobre todo romanos, de manera que influyeron en algunos de los rasgos de su cosmovisión.

Quien se guía por el solo afecto u opinión (género 1.º de conocimiento) obra lo que ignora y el que lo hace por la razón (género 2.º) ejecuta solo su voluntad y las cosas primordiales: el 1.º es esclavo; el 2.º, libre. La libertad del alma consiste en su poder para guiar los afectos; quien deseee lograrla se esforzará en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas (ideas muy coherentes con las tesis del Estagirita). Un hombre libre obra siempre de buena fe—la buena voluntad aristotélica—; procura unirse a los demás por amistad, no devolverles beneficios equivalentes según ellos sino guiarse y guiar a los demás conforme a la razón, y hacer solo lo primordial. Por último, uno es más libre en el Estado —donde vive según leyes que obligan a todos— que en la soledad —donde solo se obedece a sí mismo—; pues quien se guía por la razón, en cuanto se esfuerza por vivir libremente desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes. Para Aristóteles, el cumplimiento de las leyes acrecienta el bien común; de ahí que—como recién hemos visto— rechace la democracia, porque en ella cada quien tiende a hacer lo que le da la gana.

Al interior de la ética espinosiana, los afectos propios de quien obra o vive en la acción (2.º género de conocimiento) se resumen en la **fortaleza**, una potencia del alma que, dentro de la ética aristotélica, corresponde a la constitución anímica de un hombre virtuoso: Para el holandés, consiste en las acciones derivadas de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende. Tiene dos componentes. El 1.º es la *firmeza*, o deseo por el que cada uno se esfuerza, mediante solo la razón, en conservar su propio ser y utilidad; incluye templanza, sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros. El 2.º es la *generosidad*: el deseo racional de ayudar a los demás y de unirse a ellos en amistad. De acuerdo al Estagirita, la valerosidad o fortaleza es una de las virtudes morales, luego posee una extensión conceptual menor que en Espinosa; pero incluye elementos que, en ambos autores, atañen a la esencia de la virtud, como es la unión efectiva entre afectos y razón. Por ej., la fortaleza o valentía más naturales la que, junto con la cólera, hace una elección racional. Y quien no se altera en cosas de temer es más valeroso que el que no lo hace en las cosas de osadía: es decir, quien se autodomina y modera con la razón un afecto natural que le sobreviene en forma inexorable, como el temor, posee

mayor *firmeza* que el que emprende acciones arriesgadas, pues este puede prepararse de antemano para enfrentarlas. Por otro lado, es más duro soportar las cosas dolorosas que abstenerse de las placenteras. Así pues, igual que en Espinosa, las virtudes o potencias del alma no se alcanzan sin prudencia, vale decir, son obras de la razón que se adquieren con esfuerzo, y no cualidades espontáneas dadas.

Siguiendo con el Estagirita, también en este autor la *generosidad* tiene un peso menor, pues es otra virtud moral particular asociada a la magnificencia, que consiste en emplear bien el dinero en cosas importantes. Mas incluye también rasgos esenciales de la virtud en general. Por ej., el exceso de generosidad denota falta de experiencia de lo bueno, y su defecto es señal de vileza. En la obra espinosiana, la generosidad es una actitud ética fundamental que rige la relación correcta con los demás.

En Aristóteles, el dejarse llevar imprudentemente por las cosas de **fortuna** sin planificar con la razón, es abandonar la propia existencia al azar de los eventos naturales y –usando una frase espinosiana– vivir zarandeados por los afectos que estos generan en nuestra alma. Con todo, hay sucesos que se imponen inevitablemente a todo el mundo; pero el bueno y prudente sufrirá con buen semblante todas las malas fortunas, conforme a sus posibilidades hará siempre *lo mejor* [lo *primordial*, diría Espinosa], y no caerá fácilmente de su *firmeza*, porque no le derribarán con cualesquier desventura. Esto a diferencia de los malos, quienes no tienen en sí firmeza, porque ni a sí mismos perseveran semejantes. En suma, quien sigue la senda de la virtud la ejercita “con firmeza y constancia”: la actitud que Espinosa suele aludir con la expresión *esforzarse/esfuerzo por...*

Para ambos autores, mediante la guía de la razón, hay que poner todo el **esfuerzo** en el logro de la **virtud**: la cual, según el Estagirita consiste en hábitos positivos que, tras años de ejercicio, van enriqueciendo el carácter o 2ª naturaleza. Espinosa indica que la *virtud* es la propia potencia, que cada quien trata de conservar y acrecentara su manera: tenga ideas claras y distintas, o confusas. Tal esfuerzo o *conatus*, cuando se refiere al alma y al cuerpo es el *apetito*, que es la esencia del hombre. La virtud, o *norma recta de vida*”

consiste en buscar la utilidad propia: un método para hacer que los afectos tristes ocupen “una mínima parte de nuestra imaginación”, a fin de transitar del 1.º al 2.º género de conocimiento. Por otro lado, el arrepentimiento “no es una virtud, o sea no nace de la razón”; luego, los contenidos anímicos que nacen de la sola razón son virtud o potencia del alma. La virtud o *potencia ajenas* es lo que el abyecto envidia; y hay “virtudes o *potencias de ánimo*” que, respectivamente, mitigan la gula, la embriaguez o la lujuria. En resumen, la *virtud espinosiana* es tanto la potencia del alma-cuerpo ya adquirida como la norma recta de vida que lleva a ella. De ahí el gozo del ánimo que nace del verdadero conocimiento de las virtudes, las cuales, ya a nivel del género 3º de conocimiento, constituyen, junto con el servicio de Dios, la felicidad y la suprema libertad.

En forma no muy diferente, la virtud humana en Aristóteles es la honda felicidad que siente toda persona, cada vez que practica los hábitos que perfeccionan su naturaleza. Sin embargo, existe una diferencia significativa entre ambas teorías: de acuerdo a la del holandés, se da una correspondencia total entre la potencia del cuerpo y la del alma, pues ambos elementos del ser humano no se distinguen realmente, dado que el alma es meramente pensamiento del cuerpo; mientras que, en el Estagirita, hay una distinción muy real entre cuerpo y alma. Pero en el núcleo mismo de las dos tesis hay una coincidencia que encierra una importancia mayor. Para Espinosa, el ser humano se define como deseo o apetito con conciencia de sí mismo. Y, según Aristóteles, la buena y recta elección conforma el núcleo de la naturaleza humana, pues esta se define como elección o *apetito que se auto-entiende*. Y añade que la elección que conduce a la virtud es la que surge de la buena voluntad (apetito bien intencionado) y de un uso recto o prudente del entendimiento; mas quien no lleva una vida virtuosa y tiene muchas posibilidades de satisfacer sus apetitos debido a su gran riqueza y salud, tenderá a hacer elecciones viciosas.

## **1.8 Complementariedad de ambos autores en sus Ideas ético-políticas: la sociedad y el Estado**

De acuerdo a Aristóteles, la **política** o disciplina que trata acerca de la república y dispone lo que se ha de hacer en la ciudad, por ej., qué ciencias conviene que se cultiven en ella y su finalidad es el bien humano: el crear un ambiente propicio al desarrollo de las virtudes en los ciudadanos. En Espinosa, la política tenderá a crear una estructura funcional de poder que permita en los entes sociales el desarrollo máximo de la libertad y, por lo tanto, la moderación de los afectos debida a que cada uno vive guiándose básicamente por la razón.

Bien saben que gran parte de las personas particulares, empezando por los gobernantes, suelen procurar satisfacer sus apetitos de honra e incluso acaparar los cargos de autoridad para tratar de hacerse ricos (Aristóteles); y que, por vivir en la servidumbre de sus pasiones, son envidiosos y se ocasionan daño mutuo, de manera que sus deseos nacidos del odio son deshonestos y, en el contexto del Estado, injustos (Espinosa). No obstante, ambos autores defienden que la existencia de la **sociedad**, a pesar de esos graves problemas que encierra se justifica, porque el bien de cada persona no se puede alcanzar sin lograr el de toda la república (Aristóteles) y este hace posible la ayuda mutua, cubrir las necesidades comunes y evitar los peligros que acechan a los individuos (Espinosa). Por estos motivos, los ciudadanos tienen que esforzarse en practicar lo que es útil ya sea al Otro ya a la comunidad (Aristóteles) y, mediante la búsqueda al unísono de esa utilidad común, tratar de formar un solo cuerpo y alma colectivos (Espinosa). Además, tales beneficios de la vida en sociedad bastan para que se imponga a los ciudadanos el deber de proteger el bien común (Aristóteles), que es la “potencia de la multitud” –de ese cuerpo-alma grupal– y aun el deber de aumentar esta (Espinosa).

Por tales motivos, deben procurar el bien común quienes obtienen el señorío (Aristóteles) o la soberanía (Espinosa). Con este objetivo y teniendo en cuenta el carácter pasional de las mayorías, la ley tiene que ser generada por ese uso práctico del entendimiento que es la prudencia, e imponerse como un “orden correcto dotado de fuerza” (Aristóteles); la sociedad tendrá el derecho no solo de prescribir una norma común de vida y de dictar leyes –que son el alma del Estado–, sino también de garantizar su cumplimiento “no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos”, sino por la coacción (Espinosa). Y,

con un realismo político pasmoso, el pensador holandés añade, en el Tratado Político: pues las leyes no pueden mantenerse inviolables cuando no las protegen la razón y las pasiones comunes de los hombres: si solo las apoya la razón se derriban fácilmente. Aunque también el Estagirita es en esto pragmático, al indicar que, por un lado, son más aptos para el gobierno estatal los personajes que se han curtido en los negocios y que, respecto al grueso de la población –el vulgo, que suele dedicarse a la búsqueda del placer y el pasatiempo– y en especial a niños y adolescentes, hay que tratar de dirigirles hacia la racionalidad y la virtud mediante el uso del placer y del dolor. Todo ello, para que los ciudadanos vayan haciéndose más virtuosos (Aristóteles), hagan libremente lo mejor y vayan dejando de ser siervos (Espinosa).

En cuanto a las **formas de gobierno**, Aristóteles prefiere la aristocracia a esa desnaturalización de la timocracia –o gobierno de los potentados– que es la democracia, por tener una autoridad débil e ir asociada al caos; aunque en ella se halla mucha amistad, “porque los que son iguales, muchas cosas tienen iguales” y, adicionalmente, es menos mala de las otras dos maneras de gobiernos viciosos: la oligarquía, en que suele caer la aristocracia y, peor aún, la tiranía, o perversión de la monarquía. Por su parte, Espinosa preconiza con todas sus fuerzas la democracia y su manifestación más viva: la libertad individual de expresión.

## **2. UNA VISIÓN DE LA ÉTICA QUE COMBINA LOS APORTES DE AMBOS AUTORES**

A partir de la comparación entre estas dos éticas y la combinación de sus ideas más valiosas, ¿qué se puede sacar en limpio en vistas a construir una ética que sea apropiada para el siglo XXI?

Hay una naturaleza que es común a todos los llamados seres humanos –a esa especie aristotélica de animales que hoy llamamos Homo Sapiens Sapiens–. Ella incluye dos grandes elementos: el cuerpo físico, que es extenso

y finito, pues está regido por las leyes de la física y de la duración temporal (entre los dos extremos: nacimiento y muerte), y un alma, también finita pero que tiene posibilidades de eternidad. Cuerpo y alma poseen una potencia que, sobre la base de ese componente común, incluye muy diferentes rasgos en cada individuo humano, el cual tiene la responsabilidad de conservar y desarrollar al máximo esas particularidades que llamamos *su propia naturaleza*. La *potencia* y salud, tanto del cuerpo como del alma, tienen como base las relaciones internas mutuas de sus partes, que le confieren una cierta capacidad de ser afectado y afectar a otros cuerpos y almas de las maneras más variadas y numerosas (E)<sup>100</sup>: las potencias o facultades que permiten al ser humano auto transformarse y transformar la realidad en la que vive (A) o, al menos, apoyar o hacer aportes a esa transformación. El alma es el pensamiento del cuerpo, que incluye: sensaciones, imaginaciones, ideas, deseos y otros afectos que surgen en ella, como consecuencia de la interrelación con otros seres humanos o con cualquier otra realidad del entorno natural, y el influjo correspondiente.

Cada complejo cuerpo-alma humano viene con una *potencia* o esencia inicial (E) –que Aristóteles llama *naturaleza 1ª* o acervo de virtudes naturales (el temperamento), buena parte de las cuales compartimos con los animales superiores–. Debe desarrollar, con esfuerzo sostenido a lo largo de su duración vital, nuevas relaciones internas (E) o hábitos de conducta, llamados *virtudes propiamente dichas*, las cuales forman una *2ª naturaleza* o carácter (A) que, como hoy sabemos, son patrones neuronales capaces de –en forma compleja– resolver problemas o realizar tareas que poseen un elevado valor vital. El actor principal de esta transformación personal es la parte del alma que permite la autoconciencia y el análisis de la experiencia: el entendimiento o razón; pero en alianza necesaria tanto con el motor principal del cuerpo, que es el apetito (A: del alma animal) y su elemento correspondiente en el espíritu, que es el deseo, como con los afectos o pasiones, los cuales modifican constantemente el deseo (E: y forman, junto con él, el núcleo activo de la potencia del alma),

---

<sup>100</sup>En adelante, a fin de ahorrar espacio gráfico y tiempo de lectura, usaré “(E)” y “(A)” para indicar que la idea que precede es, respectivamente, de Espinosa o de Aristóteles.

sobre todo con los que significan aumento de la potencia humana: los afectos alegres, en especial los amorosos.

En el alma humana funcionan automatismos que tienden, de manera natural, a conservar y aumentar la potencia propia (E), que hoy se investigan en esa ciencia que es la psicología. Por ej., el cerebro humano, como una medida de autodefensa, constantemente recuerda y enfatiza las alegrías y, con esa misma finalidad, trata de dar menor importancia y borrar de la memoria las experiencias tristes; es decir, fomentar lo que da placer y rechazar y rehuir lo que produce dolor (A). El énfasis de la propia alegría es valiosísimo, pues aumenta la autoestima, o contento que cada quien tiene de sí mismo. Sin embargo, es prudente (A) –y, por lo tanto, trae grandes ventajas éticas en el sentido de salvaguardar y fomentar más efectivamente la potencia personal– el analizar y recordar las tristezas o dolores que nos producen vivencias de cierto tipo, para tener siempre presente los caminos que debemos evitar a futuro. Por eso es tan importante el autoanálisis de los propios afectos (E), a fin de seguir desarrollando aquellos que mejoran nuestro ser y minimizar el impacto de aquellos tristes que suelen surgir en nosotros. Como ampliaremos más adelante, hay que actuar de igual manera frente a quienes constituyen una prolongación de nuestro cuerpo-alma, principalmente los seres queridos, pero también frente a todos aquellos con quienes debemos colaborar para conservar o aumentar la potencia de los cuerpos colectivos a los que pertenecemos. Por ej., inclusive en ratos de tensión para enfrentar los problemas, hay que tratar de llevar las relaciones interpersonales dentro de la cordialidad. Pero actuar con firmeza y máxima celeridad, incluso rompiendo normas y jerarquías que habitualmente se tienen que respetar, cuando sea necesario para no incurrir en –o interrumpir– una situación extremadamente dañina para el cuerpo social que sea. Para poner un ejemplo obvio, un subordinado militar tendrá como deber ético de echar mano de su superior y botarle al suelo con violencia, si se da cuenta de que alguien les va a disparar; y luego explicar y pedir las disculpas del caso.

El *ideal de perfección humana* es un proyecto que cada época y generación reactualiza de acuerdo a sus ideales racio-afectivos, y que se puede ir consiguiendo en un desarrollo que incluye *tres grados jerárquicos de*

*conocimiento y vida*. El 1.º (E: la pasión) es el tipo de existencia de la mayor parte de seres humanos. Se caracteriza porque ellos pasan anclados a la dinámica de las pasiones alegres y tristes; las cuales son, respectivamente, los aumentos o bajones espontáneos de la potencia anímica, resultantes de influjos que recibimos de la realidad y que –de modo correspondiente– han elevado o disminuido la potencia de nuestro cuerpo. El alma padece este sube y baja de potencia que sesga sin cesar el conocimiento que ella tiene del mundo (E): es lo que ambos autores llaman la *opinión, por la cual el ser humano no conoce efectivamente la realidad, sino que se la imagina*. No obstante, cree que dirige su vida (E), cuando de hecho es *juguete de la fortuna* (A), que es la parte de las cadenas de causa-efecto –en que se expresa el cumplimiento determinista de las leyes universales de la Naturaleza– que afecta sin cesar a su cuerpo-alma (E).

El 2.º grado de conocimiento solo se logra a través de una creciente autoconciencia, que va descubriendo los determinismos afectivos a los cuales la razón está subordinada: las leyes de nuestro propio comportamiento. Únicamente en interacción racio-afectiva con el desarrollo de esa nueva conciencia se puede planificar la puesta en práctica de una serie de medidas o normas de vida que vayan logrando la liberación del espíritu de una persona de esos desequilibrios del carácter, que son los vicios (A) o la tiranía de los afectos (E). Esos esfuerzos paulatinos de emancipación del alma, que van haciendo crecer su virtud, potencia (E) o equilibrio (A) interno a costa de la desaparición de las conductas torcidas o vicios, generan por sí mismos un goce profundo (A) que es la alegría de vivir (E). Solo podemos avanzar de manera efectiva en este camino si, trabando una alianza entre nuestra razón y los afectos de alegría y amor (a nosotros mismos y a los demás), forzamos nuestra acción hacia el extremo opuesto a aquél hacia el cual nos conduce cada uno de nuestros hábitos viciosos (A), o esforzándonos en sustituir los afectos tristes, que erosionan nuestra potencia, por otros alegres, más fuertes que aquellos y que la acrecientan (E). El resultado de una vida que se empeña en guiar racionalmente los afectos, aliándose con los que son de alegría y amor, es la firmeza de ánimo (E): la valentía para enfrentar la vida (A), que hace que las personas sigan el rumbo que se han trazado para maximizar su potencia,

siempre con una tendencia amorosa, hacia sí mismas –el egoísmo (A) o amor propio (E) éticamente conveniente– y hacia las demás.

En este proceso juega un papel esencial el conocimiento de causa, esta vez dirigido a aquellas realidades con las que uno se relaciona: se trata de las *leyes de comportamiento* de cada una de esas realidades que estudia la *episteme* o ciencia (A), cuyo fundamento son las *nociones* [que son] *comunes* (E) ya a las personas ya a las realidades naturales con las que ordinariamente nos relacionamos. Solo estas ideas tienden a ser verdaderas (A) o adecuadas, es decir claras y distintas (E) y van creciendo en nuestra alma a costa de aquellas que son ante todo un desorden de representaciones sensorio-imaginativas (A) o mutiladas y confusas (E), que nos hacen perder tiempo y potencia vital. Nuestros dos autores insisten en que nada más podemos andar este camino bajo la guía de la razón y, más en particular, echando mano de esa adaptabilidad suya a las situaciones concretas de la vida que se llama *prudencia* (A). Pero, dado el estatus animal de nuestro cuerpo (A), no será posible mantener esta vía por mucho tiempo si su seguimiento no nos genera placer (A) o alegría (E). Por eso es necesario maximizar en nosotros estos afectos en forma muy personalizada: limitarnos a vivir, en lo posible, aquel descanso y aquel pasatiempo que nos generen placeres coherentes con el crecimiento continuo de nuestras virtudes o potencias. Y fomentar, también en cuanto esté en nuestra mano, esas mismas vivencias en quienes nos rodean.

Tal actitud de moralidad auténtica (E), que se basa en la *buena voluntad* de cada uno para con los demás (A), es la que ayuda a ir creando una sociedad éticamente sana: colabora en la construcción de los cuerpos complejos dentro de los cuales desarrollamos nuestra existencia (E). En este plano de la interacción social, dos son, básicamente, las fuerzas éticas que debemos esforzarnos por impulsar: por un lado la unión de amor y amistad, asociada a la generosidad; y, por otro, la concordia basada en la justicia.

El *amor* constituye la mayor parte de los afectos de alegría (E) y el hábito social que lo cultiva de manera sostenida es la *amistad*. Esta puede ser *más honda* cuanto mayor potencia o virtud posean los amigos, que mutuamente acrecientan al conversar sobre lo que les gusta en común (A) y darse unos a

otros alegrías de muchos tipos: cuanto más numerosas y más variadas, mejor (E). Para llegar a este intenso compartir, los amigos tienen que poseer una fuerte base de intereses y concepciones del mundo comunes. No obstante, se puede tener una amistad provechosa con personas de diferente nivel de conocimientos, de estatus o económico. Lo fundamental en todos los casos reside en que los amigos se respeten unos a otros y procuren al amigo lo que conocen que necesita o le da alegría. Otras *amistades* son solo *accidentales*, pues no se basan tanto en la buena voluntad cuanto en la utilidad o el placer que sacan quienes participan en ella. También son útiles para el buen funcionamiento de la sociedad, aunque posean un menor valor ético. La amistad de cualquier tipo se enriquece si sus protagonistas actúan con reciprocidad, es decir con generosidad recíproca. Cuando esa potencia de ánimo individual se practica asiduamente, se hace uno de los aportes más elevados al crecimiento de la potencia colectiva. Y si el tándem amor-amistad-generosidad se viviera de manera generalizada, no harían falta las leyes.

Por desgracia, la mayoría de integrantes de los grupos humanos – y más aún en una sociedad cada vez más basada en el individualismo egoísta y, por lo tanto hedonista y competitiva, como la nuestra– se dedican al pasatiempo, al placer y la utilidad inmediatos. Esta actitud es fomentada por grupos de poder que, movidos por el mismo afán de logro de la utilidad máxima en el mínimo de tiempo, con demasiada frecuencia crecen a costa de la potencia comunitaria. Según Aristóteles y Espinosa, una buena institución o empresa sería aquella que se fortalece –como es el derecho de todo cuerpo complejo–, no con prácticas de parasitismo social sino, por el contrario, haciendo que aumente la potencia de la sociedad total en la que actúa. Pero –y esta vez, ya no a nivel individual sino interinstitucional–, como buena parte de las entidades sociales actúan con egoísmo corporativo, no se puede confiar en su mera buena voluntad, en su altruismo o generosidad; por eso el complemento de las más bien raras actitudes entusiastamente robustecedoras del gran cuerpo social es, por defecto, la ley y la administración de la justicia por parte las autoridades que administran la potencia nacional.

Aquí es donde entra la ético-política de nuestros dos autores. El Estado, como organización del cuerpo colectivo, debe estar regido por personas de

virtud elevada (A) o de gran fortaleza personal (E), lo que incluye la firmeza (ideal de la ética personal) unida a la generosidad (ideal de la ética social). Y esta fortaleza de ánimo se la suele obtener en la lucha constante, durante años, decidiendo y actuando para solucionar los problemas de la vida familiar e institucional, que deja ese tejido de virtudes o potencias que es la experiencia. Ambos autores indican que el gobernante y su grupo de apoyo deben emitir leyes y tener el poder suficiente como para hacerlas obedecer, tanto por los individuos como por instituciones de todo tipo. Y las leyes deben ser tales que creen un ambiente propicio al cultivo de la virtud por parte de la mayoría de ciudadano y entidades sociales, así como al máximo desarrollo de la potencia comunitaria.

Un elemento crucial en esta tarea es el impulso de un género de educación que lleve a quienes se inician en la vida –niños y jóvenes– al autoconocimiento y autodominio efectivos, a hacer suyas las leyes de la realidad –en especial de la realidad social: del bien común (A), de las nociones comunes (E)–, así como a apropiarse de insumos para una gestión adecuada de esta. El consorcio gobernante deberá fomentar también la potencia social con una guía racional de los proyectos grupales de futuro y con el señalamiento de lineamientos límites de actuación que encaucen de la manera más provechosa para todos –ciudadanos y nación– la mayoría de las actuaciones. Podrán aplicar fuertes medicinas (A) cuando haya individuos o grupos que parasiten la potencia social. Pero siempre resguardando la libertad de opinión y de creatividad: la aristocracia aristotélica del espíritu o la democracia espinosiana para el fomento de la libertad. Ambos autores defenderían cierto equilibrio consistente en una autoridad fuerte que genere paz y concordia, pero sin coartar la libertad de las mayorías, que –al igual que el deseo en la esfera del cuerpo-alma individual– es el motor de futuro de la potencia social. En todo caso, la elección democrática, que es el mejor medio de escoger una autoridad (E) o la menos mala de las degeneraciones o abusos del poder (A), será el medio por el que esa mayoría de la población justificará la prolongación o el término de cada uno de los sucesivos gobiernos. Sabiendo siempre –dadas las dinámicas afectivas del alma– que quien de esa manera llegue al poder y se mantenga en él, con poquísimas y honrosas excepciones actuará para favorecer a los miembros de

su familia, de su grupo económico político, de su religión o comunidad de creencias, etc.

Para defender el alma del Estado (E) o la República (A), ese cuerpo colectivo que resulta de la *potencia de la multitud*, es decir, combinación de las potencias de los ciudadanos (E), los gobernantes deben actuar con esa razón adaptativa a las condiciones reales de la sociedad y del medio ambiente que es la prudencia. Esta aconseja que, si –como suele suceder– el grueso de la población lleva su conducta básicamente guiado por las sensaciones de placer y al dolor (A) que van asociadas a los afectos (E), el gobernante deberá guiar a las mayorías utilizando medidas que sirvan de palancas para mover estos. Eso sí, el ideal es que actúen así para lograr fines racionalmente planificados y, con el tiempo, hacer a los ciudadanos cada vez más virtuosos (A) y libres (E); y, como una parte considerable de la potencia social es sumativa –vale decir, resulta de la acumulación de las potencias individuales de la ciudadanía–, esta, en consecuencia, crecerá de la mejor manera. Por otro lado, aunque la autoridad de turno no esté motivada en sus acciones básicamente por la buena voluntad sino sobre todo por la consigna de mantenerse a como dé lugar en el poder para aprovecharse de él, este interés egoísta llevará a muchos dirigentes inteligentes a “explotar” al pueblo de una manera más racional y menos parasitaria, de forma que, como resultado, al captar el grueso de la ciudadanía que está recibiendo comparativamente mayores beneficios que en gobiernos anteriores, se inclinará, mediante su voto, a mantener a esa autoridad en el poder: he aquí la dinámica de la legitimidad democrática, o de la conveniencia de la mayoría de electores. Este punto de vista se ve respaldado por una de las grandes percepciones éticas de nuestros dos autores: el hecho de la relatividad de puntos de vista que surgen de los sentires de la población: de las necesidades expresas o deseos e intereses que abriga la mayor parte de los integrantes del Estado. Aunque, debido a la tendencia aristocrática del Estagirita, sería más explícitamente defendido por el espíritu de la ético-política espinosiana; la cual, sin dejar de insistir en los principios, es fuertemente realista: la duración de determinado gobierno, sería señal inequívoca de que sus actuaciones son coherentes con los deseos y afectos de la mayoría de integrantes de la comunidad.

Hagamos un intento de ejemplificar esta última idea. Si nos referimos a gobiernos como el de Hitler y los de otros dictadores del s. XX, o a la vigencia de instituciones como el sacrificio ritual de sacar corazones entre los aztecas o las varias inquisiciones religiosas de los primeros siglos de la modernidad. En su momento, tales prácticas fueron coherentes con los intereses de una mayoría conservadora de la población; mas, debido a que el rechazo de la violencia institucionalizada iba creciendo en la comunidad, o aprovechando la irrupción de un fuerte poder nuevo o inesperado que aparecía en el escenario epocal –o por una combinación de ambos fenómenos–, un movimiento interno (caso de la caída de Mussolini en Italia) o una alianza de pueblos circundantes oprimidos (caso del Imperio Azteca a poco de llegar Hernán Cortés) reemplazaba el poder hasta entonces reinante, visto como insoportable por los insurgentes. Aquí se aplica bien el adagio: “no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista”. Bien sabemos que, a partir de una cultura de masas más conscientes y políticamente activas que surgen con las revoluciones políticas modernas –y de la creciente conciencia política de las mayorías, a medida que se iba extendiendo la educación masiva impulsada desde el Estado–, se fueron extendiendo las nuevas ideas de libertad y respeto a los DDHH. No obstante, tales ideas siempre pueden pasar a un segundo plano cuando las mayorías ven amenazada su potencia bajo diversas formas, tal como piensa Espinosa influido por el *Leviathán* de Hobbes: imperio creciente de la violencia, una inseguridad generalizada, arbitrariedad e injusticia flagrantes a los ojos de la mayoría, etc.

En general, todo responsable de un cuerpo social, al representar el poder de quienes lo integran, tiene el derecho y el deber de impulsar el crecimiento de la potencia de ese cuerpo, o por lo menos de mantenerla haciendo lo posible porque no se erosione. Con esa finalidad, deberá guiarse por la razón para dirigir el grupo de manera activa (2.º género de conocimiento) y, en lo posible, amorosa. Para ello se atenderá a límites de comprensión y tolerancia que no pongan en peligro la potencia comunitaria, de forma que maximice la alegría y el bienestar al interior del grupo. Pero intervendrá en forma drástica cuando haya individuos o subgrupos que rompan la paz y la seguridad del colectivo que sea. Así, en la familia puede suceder que un padre o madre responsables,

tras haber señalado a un hijo o hija que está generando un grave daño familiar –y exigido, con buena actitud y razones entendibles, que mejore su comportamiento un número prudente de veces (el Evangelio habla de tres, para un adulto)–, sin que la persona amonestada haya intentado seriamente cambios en el sentido que el grupo necesita, la persona responsable se vea éticamente obligada a “poner en su lugar” al culpable, siempre con la sincera intención de lograr una mejora de la persona involucrada, a más de salvaguardar la potencia familiar. En forma analógica deberá actuar quien dirige una institución de mayor volumen: empresa, entidad educativa, ministerio, etc.: mantener una postura flexible y a la vez firme, de auténtica defensa de la potencia comunitaria, basada en una actitud amplia y cordial (e inclusive amorosa, si el ambiente interno lo permite) con los intereses legítimos de cada miembro del grupo, que deberán siempre ser escuchados, ya que los procedimientos dialogales que se enmarcan en lineamientos racionales y de respeto al Otro constituyen un derecho irrenunciable en el espíritu democrático. Aunque en estos últimos casos deberá existir la ayuda de estatutos y reglamentos racionalmente elaborados que especifiquen claramente las normas y las condiciones de su cumplimiento y conculcación.

- El fomento de la racionalidad por obra del cruce entre intereses individualistas, para lograr la paz social y la máxima seguridad ciudadana: evitar el mal por miedo al castigo, etc.

### **3. ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA DE FUTURO**

La antedicha visión ética combinada aristotélico-espinosiana nos lleva a plantear el siguiente panorama de futuro que estaría acorde con los lineamientos que quedan trazados por ella.

Refirámonos brevemente a la escala cósmica y, sobre todo, a los elementos de ella que más conciernen al ser humano.

Dentro del universo que vamos conociendo, debido a la especialización de funciones que se da en cada cuerpo –cuya existencia corresponde a una unidad relativamente independiente– y sobre todo a la evolución temporal dentro de un grupo de realidades dado, que siempre ha estado movida por la primera ley transversal de la Naturaleza, la del *conatus*, cada realidad individual –hacia adentro– es un sistema funcional; es decir, todas sus partes son interdependientes y solidarias, de manera que su mejora o merma de potencia redundan en el mismo efecto del organismo globalmente considerado. Por ej., la exterioridad o entorno de un organismo incluye varias escalas de realidad sistémica operativa, formada por cuerpos dentro de cuerpos (E) que podemos considerar en forma separada. La última escala solidariamente funcional en el mundo accesible al ser humano es el ecosistema planetario de la Tierra, en el cual, el entramado físico-químico-orgánico afecta a todos los colectivos de organismos, tanto como a sus integrantes individuales.

En el mundo de los organismos, hay otros niveles de influencia intermedios que existen entre el más próximo al individuo orgánico “independiente” y ese ecosistema planetario o global<sup>101</sup>.

Entre los varios niveles de cuerpos se encuentran macro ecosistemas subplanetarios como los océanos o la atmósfera; otros regionales, tales como un desierto o una selva tropical o ecuatorial; otros más locales, como un valle/montaña o conjunto de valles/montañas aledaños; y, todavía, otros «barriales» o de áreas geográfico-orgánicas más y más reducidas por su número de elementos y, sobre todo, por su potencia.

Ya al nivel de la conciencia orgánica individual, cada individuo humano posee una mente o alma simbólico-lingüística que permite la autoconciencia: esa idea “refleja de las propias ideas” (E), atadas en último término a las afecciones del propio cuerpo y, a través de estas, a los cuerpos exteriores que

---

<sup>101</sup>Para un futuro lejano (unos cientos de años al interior del Sistema Solar y varios miles de años entre sistemas solares próximos) se pueden concebir macrosistemas que enlacen varios sistemas orgánicos planetarios. Enlaces de este tipo macro solo se podrán establecer por obra de colectivos de seres inteligentes tecnológicamente muy avanzados cuyos medios de comunicación, operativos a velocidades que se hallen en torno al rango “c” einsteiniano, permitan que los macro-cuerpos o sistemas entrelazados funcionen fácticamente como un cuerpo unitario, pero sometidos al efecto de la distancia espacial: los sistemas más englobantes y de mayor extensión mantendrán relaciones menos tupidas y más lentas, debido a la mayor distancia que tiene que salvar la información.

son su causa. Por este motivo, cada individuo vive con mucho mayor control su realidad sistémica interior y se considera y se siente un sistema con amplio margen de independencia. En este plano simbólico-autoconciencial –el que experimentamos los seres humanos– se da la pelea espinosiana entre la imaginación y la razón. Este es el rasgo más prominente del *conatus* de la humanidad, tanto individual como colectiva, en sus múltiples niveles de acumulación de potencia corpo-anímica. La razón está asociada al atributo pensamiento y su misión es guiar hacia el máximo de potencia a los cuerpos humanos individuales y sociales, –como ya hemos visto– con base en la prudencia (A), que es capaz de combinar las potencias de nuestras partes internas, extensionales y de pensamiento, de manera que tiendan hacia el mantenimiento y desarrollo de la salud corpo-espiritual integral. Su papel de guía lo lleva a cabo a través de una autorreflexión que tiene en cuenta todos los ingredientes conscientes de la vida cotidiana: las afecciones del cuerpo y sus correspondientes afectos del alma, así como los deseos que van asociados a estos.

Tras analizar las líneas causales intra-individuales junto con aquellas que nos vienen de los influjos externos –medio ambiente físico y sobre todo social–, la razón arma una estrategia de acción realista que ata todos esos factores dinámicos en que se cruzan las relaciones interiores y exteriores: siempre en la dirección de la alianza razón–afecto positivo. Entre las varias posibilidades de acción, toma activamente la decisión ética que lleva a maximizar la potencia en los tres niveles de involucramiento de cada quien: individual–social–ecosistémico. Para decidir de la forma más correcta, se apoya en la mejor evidencia posible, tanto de lo que podemos captar con los datos probados del escrutinio científico de la realidad como con la prudencia, que apunta más allá de la misma ciencia hacia la sabiduría. Las incertidumbres inter niveles –siempre presentes en la vida sistémica compleja (el ingrediente de fortuna o azar inevitable)– se deben enfrentar en un plan que asuma los riesgos con valentía, a fin de adquirir un compromiso serio de acción de futuro. Con todo, incesantemente se tratará de minimizar los riesgos, mediante el apoyo seguro en el fulcro que constituye la parte de “la verdad” que nos es accesible en el mundo de las ideas más “objetivas” logradas en una época dada.

La elección de las acciones individuales y colectivas humanas que, según un adecuado análisis racio-amoroso de las circunstancias, conduce al logro del desarrollo más armónico de la potencia, debe estar en constante conexión físico-corporal y espiritual con las líneas de fuerza de tipo causa-efecto que rigen las complicadas interrelaciones mutuas inmanentes al macro sistema absoluto de la naturaleza total, en las dos dimensiones en que participamos: la espacial y la de pensamiento autoconsciente (E), las cuales, a su vez, siguen necesariamente los lineamientos inscritos en las leyes de la Naturaleza (= en la esencia de los modos infinitos inmediatos), cuya vigencia rige toda la complejidad funcionante de cuerpos (o sistemas) dentro de cuerpos.

En el ámbito de esta perspectiva universal-global, todos esos niveles de complejidad los capta la humanidad desde su óptica relativa, echando mano de esos entes de razón propios del entendimiento (2.º género de conocimiento) que conforman una cierta red de símbolos lingüísticos; los cuales, a la vez que enlazan cognoscitivamente la realidad, inevitablemente la trocean y falsean. No obstante, tales entes de razón corresponden –aunque no sea sino abstractamente– a ciertos aspectos o vetas de la realidad funcional misma y, por eso, podemos adscribir, a cada uno de los niveles modales a los que aluden, una cuota de potencia que sí se mantiene como real (y que corresponde a las ideas adecuadas); a condición de no omitir nunca la perspectiva de conjunto que constituye el enlace funcional entre los diferentes cuerpos dentro de cuerpos. Y, a fin de no perder esta perspectiva, la mente o alma individual y colectiva debe procurar sin cesar auparse en la intuición, a fin de enlazarse, de alguna manera, con el todo absoluto e infinito en forma consciente y amorosa. Eso es lo que llama Espinosa *género 3.º de conocimiento*, que bien puede corresponder al logro de la sabiduría que persigue Aristóteles.

La dinámica de la sabiduría sigue siempre anclada intencionalmente al lejano horizonte o modelo de utopía que expresa el ideal de perfección de lo humano (ver Prefacio, IV Parte de la *Ética de Espinosa*), que se va enriqueciendo al ritmo histórico de las vivencias individuales-socio-antropológicas. Así, esa 2.<sup>a</sup> naturaleza que va mejorando la 1.<sup>a</sup> que nos es dada en torno al nacimiento, no solo es la efigie que cada quien trata de

esculpir durante su vida, de acuerdo a la imagen aristotélica, sino que –en clave espinosiana– consiste en una serie de esculturas multinivel (familiar, de mi institución, de mi país, de la humanidad misma, del ecosistema Tierra) que vamos construyendo en todos estos planos de complejidad de lo humano. Una tarea que, por ser obra de toda una vida, no tiene un fin previsible a no ser para cada individuo. Y según nuestros dos autores, ni siquiera para la persona individual, pues su pensamiento pasa a engrosar el acervo que alimenta de nuevas ideas el alma colectiva de la humanidad, de modo que siguen trenzándose una maraña de razones y emociones de millones de integrantes de la especie, tal como, de modo ejemplar pero muy real, sucede con las obras de valor cultural universal en todos los ámbitos: artes, ciencia, filosofía, religión, etc. Y esa es la forma en que honramos (Aristóteles) y damos valor (Espinosa), sobre todo a esos grandes aportadores a la herencia del espíritu histórico colectivo, y una forma de acceder a cierta manera de inmortalidad.

Tomando como base el panorama onto-ético hasta aquí aludido, este sería el doble **ideal de avance hacia una ética más elevada**:

- a nivel personal e interpersonal inmediato, es responsabilidad de cada quien reforzar en su cuerpo-alma esos hábitos positivos que aumentan nuestra potencia, es decir, las virtudes (A) –que se logran necesariamente con ese uso adaptativo de la razón que es la prudencia–, las cuales acrecientan la potencia colectiva de quienes se unen en amistad y les impulsan hacia el logro de la sabiduría;

- Es importante que cada quien trate de acceder a la razón intuitiva individual y ciudadana (E) que, en alianza estratégica con el amor, nos hace crecer en ese tercer género de vida, el más elevado, en el cual llevamos a cabo activamente una composición armónica de potencias con la naturaleza total.

Mas, **de hecho**, la vida se debate en una **lucha ineludible** entre el caminar hacia ese ideal luminoso y diáfano (imagen compartida por ambos filósofos) y la acción siempre presente de esa tendencia negativa que resta potencia al desarrollo de la vida a todo nivel y que es ciega a la perspectiva integradora en –o de– cuerpos cada vez más complejos. Se trata de la otra faz de la realidad humana:

- nos debatimos, de modo habitual, en la resbaladera del vicio o búsqueda sesgada del placer (A), movida por los afectos y deseos que pretenden realizarse al costo que sea (E), los cuales dominan e instrumentalizan a la misma razón; y, por eso, nos mantienen en una ignorancia culpable, o que se allana a seguir los caminos más fáciles y laxos, de manera que nos alejan de la aristotélica construcción virtuosa de esa segunda naturaleza propia del sabio;

- adicionalmente, gran parte de los seres humanos nos hallamos regidos por las pasiones tristes, cuyo paradigma es el odio, que nos ata a una conciencia falsa y confusa de nuestro propio ser y del mundo que nos rodea, la cual es alimentada también por las falsas alegrías ancladas en la imaginación. Esta forma de existencia nos hace hundirnos en la esclavitud que, al destruir la potencia o esencia de la vida activa y creadora que avanza en la línea del proyecto de perfección propio del modo del ser humano, no acierta a separarse –de manera plenamente humana– de la situación en que existen otros modos finitos del ser, como son las piedras, árboles y el resto de animales; los cuales cumplen, necesariamente y sin saberlo, el *fatum* prescrito por la providencia para todos los modos finitos del ser.

La fuerza que impulsa esta vía en que la razón juega un papel subordinado –incluso para seres que se esfuerzan por avanzar, en forma iniciática, bajo la guía de la razón apoyada en el amor– es el derecho que tiene cada cuerpo de obedecer a su *conatus*, un proceso que constituye un aporte a la dinámica total de la Naturaleza-Substancia-Dios. Un rasgo determinista de esta situación es que el ser humano nunca puede escapar a la esfera de su lenguaje simbólico, ecosistema de pensamiento en el cual se mueve como delfín en el agua<sup>102</sup>.

El ser humano, tampoco puede salirse de la “providencia del ser”. Frente a ella se perfila una posibilidad ideal de *conatus*: el del sabio. Este –unido normalmente con un potente grupo de amigos virtuosos (A) o llenos de fortaleza (E)– sería el modelo paradigmático de la ética humana en cualquier época. Y, aplicándole las dinámicas humanas básicas recién indicadas, sin

---

<sup>102</sup>El núcleo operativo de la metáfora del delfín es que puede estar fuera del agua mucho mayor tiempo que el pez y, por eso, si tuviera autoconciencia, pudiera imaginarse que es algo independiente de su medio vital, el agua; y, de hecho, solo relativa y momentáneamente lo es. Así nos sucede a los seres humanos con nuestro medio vital más elevado: el lenguaje simbólico autoconsciente.

duda es un *anfibio* por excelencia. La causa es que, por un lado, nunca puede dejar de pelear con los intereses egoístas y unilaterales de sus conciudadanos, y los suyos propios, a la hora de construir los múltiples sistemas dentro de sistemas por los que y en los que vive: su propio cuerpo, el de su familia, amigos y los varios niveles de agrupación social humana hasta llegar a la humanidad actual e incluso –allende el presente– de la humanidad de todos los tiempos; es más, en una proyección de sentido bioético, el ecosistema Tierra. Mas, por otro lado, debido a que ha tomado un contacto racional-amoroso con la totalidad, debe relativizar esas perspectivas y conducir su vida autoconscientemente conectada con el absoluto, la infinitud, la necesidad de las leyes inexorables divinas; y colaborar en esta tarea dentro de su grupo de amor. De esa manera, ira –irán– cumpliendo con alegría (es decir, con aumento interior y exterior de esencia-potencia) el destino o mandato<sup>103</sup> complejo del ser que le –les– toca desarrollar: siempre con la mira utópico-funcional puesta en la dirección de la composición de potencias más útil para todos los sistemas a cuya dinámica debe –deben– hacer aportes.

Hagamos una **breve referencia final, histórica y panorámica**, desde la cosmovisión que permiten ambas éticas.

Frente al entronizamiento ilustrado de la razón, la línea opuesta que se inicia con los románticos, sigue con Freud y se prolonga hasta hoy en el posmodernismo, subraya el valor de la irracionalidad como lo más humano de nuestra especie. En realidad, al menos desde fines del siglo XIX, con la producción en cadena, la cada vez más acelerada innovación tecnológica sobre todo en el ámbito del transporte y de los medios de comunicación, esta postura adulatora y glorificadora del instinto, la sensualidad y los afectos, aliada del pasatiempo, de las auto-justificaciones, del olvido selectivo y de la

---

<sup>103</sup>Esta idea es una aplicación de la concepción que aparece en la nota 14 del traductor de la *Ética de Espinosa*, Vidal Peña, que sigue al escolio de la proposición 33 de la parte V. Es un cotejo de la vivencia encerrada en la pasión de una amplia mayoría de seres humanos, frente a la postura consciente y amorosamente armonizada con la necesidad del ser propia de los hombres libres: los sabios que, de todas maneras, nunca pueden salirse de la esfera del modo humano. La idea se conecta, también, con la dignidad que defiende Jean Paul Sartre, consistente en asumir la propia existencia,... y con otros planos de dinámica anfi-bio-experiencial que mantienen siempre en tensión el alma de quien aspira a vivir algún grado de sabiduría y de amistad auténtica, lejos de la asociación mafiosa de los defensores de su *conatus* desde una perspectiva imaginativa y pasional encapsulada, cerrada al Otro.

comodidad compulsiva, ha sido tremendamente funcional a la profundización del sistema capitalista de mercado mediante la venta masificada y la imposición de las modas en casi todos los ámbitos de la vida social.

Los dos autores, Aristóteles (resaltando la maldad viciosa del disoluto) y Espinosa (haciendo un análisis certero sobre el odio o la soberbia del hombre puramente pasional) nos muestran que, únicamente tomando conciencia de lo horribles que pueden ser las acciones humanas, el ciudadano puede comportarse en forma justa e incluso solidaria, en el marco de un realismo ético que siempre tiende a generar el máximo bien y el mal menor entre sus congéneres y en el medio ambiente. En este contexto, la etapa capitalista que distingue Carlos Marx, no sería sino un desarrollo ulterior de una tendencia al aprovechamiento –parasitario del esfuerzo vital de las mayorías– por mafias que acumulan *poder* en todas sus formas, en los diversos ámbitos de la cultura (sobre todo los que mayor control permiten: el cognoscitivo y el técnico). Esta situación se ha venido dando en todas las civilizaciones, de muy diversas maneras. Los integrantes de esas mafias no harían sino tratar de alcanzar, tomando como instrumento la racionalidad más acendrada posible (la propia de cada cultura y época), un mayor dominio del conglomerado social de que se trate. Sin duda, esta utilización unilateral de la potencia social por parte de unos pocos en su favor –que reproduce a nivel humano (es decir en forma racionalmente planificada) el predominio y supervivencia de los seres vivos más fuertes, que Darwin resaltó como ley evolutiva de la vida terrestre– se ha profundizado tremendamente desde que se fundó la ciencia en la Grecia Antigua. Por eso, desde entonces y de modo creciente, se habla con mayor fundamento del mayor peso de la razón instrumental, que se profundiza aún más en Occidente a partir del mercantilismo medieval, del Renacimiento y del ulterior fortalecimiento de la potencia social basada en la ciencia moderna y contemporánea. Y la mayor parte de quienes –por los avatares de la vida social– pueden acceder a esos grupos de poder suelen tratar de acrecentar su potencia en ese caldo de cultivo en forma unilateral.

Hoy, apoyada en la tecnociencia, la razón instrumental –que siempre ha estado al servicio de las pasiones de quienes la ejercen, individual o colectivamente– es más poderosa que nunca antes. Frente a ella hay que

ejercer una lúcida conciencia ética que acepta, como parte de la vida humana, el deseo y las pasiones, tanto alegres como tristes; y que, lejos de la tentación platónico-idealista, no pretenda lo imposible: superarlas ni anularlas con la razón. Por el contrario, la nueva razón compleja –al estilo de la razón sentiente de Zubiri–, por ser autoanalítica y autocrítica convive con ellas, trata de encauzar su riqueza y, en este ambiente siempre problemático, sin esperar a que venga un tiempo imposible de cordura casi perfecta, intentará día a día llegar a consensos –que apelan a las libertades de cada ciudadano– tanto en el ámbito individual o interior, así como en la esfera social o comunitaria (como horizonte meramente utópico), sobre la base de una especie de razón comunicativa habermasiana.

Por último, quienes insisten en forma unilateral en los ideales ético-políticos y no efectúan cierta transacción con la compleja realidad virtuoso-viciosa, juegan un papel importante: el de profetas. Pero ese papel puede volverse estéril (e incluso inhumano, por su énfasis unilateral en la utopía), si no transigen en la vida concreta, con sus congéneres de buena voluntad, reconociendo en ellos, y en sí mismos, la compleja condición humana de tensión inevitable: razón-pasión. El profeta utópico intolerante cae en la trampa de creerse superior, es decir, en la soberbia. Esta situación la describe Espinosa, de forma magistral, en su Tratado Teológico Político. Pero el análisis de esta y de otras trampas de la propia conciencia es un objeto deseable de investigación que, junto con muchos otros, sobrepasa el alcance de esta tesis. Lo mismo que la aplicación ejemplificada de los ricos conceptos éticos de ambos autores a las principales situaciones de la vida humana individual y colectiva. Todas estas serán tareas duras pero, una vez realizadas, muy esclarecedoras de lo humano y, por lo tanto, dignas de convertirse en objetos de investigación filosófica. Sobre todo hoy, cuando estamos ad portas de, por primera vez en la historia humana, cambiar en unas décadas –mediante el poder de la tecnociencia– la naturaleza humana misma<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup>En pocas décadas, la humanidad habrá completado el mapeo funcional del cerebro. Este hecho, unido a las capacidades de la ingeniería genética, una certera intervención química directa en zonas muy determinadas del encéfalo y la nanotecnología, que muy probablemente permitirá, por ej., –en una interface orgánico-física– la implantación de prótesis cerebrales activas, hará que cambie esa naturaleza del Homo sapiens sapiens, que tiene a sus

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. OBRAS DE ARISTÓTELES Y DE ESPINOSA

**Aristóteles.** *Ética a Nicómaco*. Madrid, Ed. Alianza, 2007. Trad., Introducc. Y notas de José Luis Calvo Martínez.

**Aristóteles.** *La Gran Moral y Moral a Eudemo*.

<http://es.scribd.com/doc/2952060/Aristoteles-Moral>

**Aristóteles.** *Los diez libros de las Éticas o Morales escritos a su hijo Nicómaco*. Trad. Pedro Simón Abril, s. XVI. <http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12582510339021611089624/index.htm>

**Aristóteles.** *La política*.

<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/biblioteca/historia/AristotelesPolítica.rtf>

**Espinosa,** Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (1675). Madrid., Ed. Nacional. 3ª ed.: 1980. Trad., introd. y notas de Vidal Peña.

**Spinoza,** Baruch. *Breve Tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (1661). Descubierta una traducción y publicada en 1852.

**Spinoza,** Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Bs. As., Ed. Terramar. 2005. Trad. y notas de Gustavo Sidwell.

**Spinoza,** Baruch. *Lettres de. Oeuvres de Spinoza*. Nouvelle éd., revue et corrigée d'après l'éd. de Heidelberg. - Paris: Garnier, 1929. - 3 vol. Trad. seule Appuhn, Charles (trad.). t. III (*Traité politique-Lettres*). D'après l'éd. Gebhardt: Spinoza, Opera, 4 vol., Heidelberg: Carl Winters Universitaets-Buchhandlung, 1925. Spinoza, *Correspondance*, trad. Appuhn. Numérisation et ocr: Jean-Luc Derrien. *Le texte de cette trad. est libre de droits. Numérisation et la mise en page effectuée par Jean-Luc Derrien pour* <http://hyperspinoza.caute.lautre.net>.

**Spinoza,** Baruch. *Tratado de la reforma del Entendimiento* (1661) <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/biblioteca/historia/SpinozaBaruch-tratadodelareforma.pdf>

**Spinoza,** Baruch. *Tratado político*. (inacabado. 1677: 11 caps.) Trad. Alfonso Di Severino. Bs. As., Ed. Quadrata. 2005.

---

espaldas unos 150.000 años de evolución “normal”: biológico-cultural. Así, a partir de unos años, estaremos en capacidad de morigerar –y tal vez en parte eliminar– el enorme poder que todavía tienen sobre nosotros muchos instintos y, sobre todo, los afectos. Aun así, éticas como la de Aristóteles y Espinosa seguirán gozando de una gran vigencia, debido a su enorme generalidad y a que se anclan en las fibras más profundas de las leyes de la realidad.

**Spinoza**, Baruch. *Tratado teológico-político*. (1670). Méx. Ed. Juan Pablos. 1975.

Plan de la Ética de Spinoza. Adapté de P. Machereyt. <http://hyperspinoza.caute.lautre.net>.

Facsímil de las obras de Spinoza: [http://posner.library.cmu.edu/Posner/books/book.cgi?call=199\\_S750](http://posner.library.cmu.edu/Posner/books/book.cgi?call=199_S750). "Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur." "Spinoza, Benedictus de, 1632-1677."

## 2. LIBROS REFERENTES A ESPINOSA O ARISTÓTELES

**Aubenque**, Pierre. La prudencia en Aristóteles. (1963). Barcel. Ed. Grijalbo, Colecc. Crítica. 1999.

**Bodei**, Remo. La geometría de las pasiones. Fondo de Cultura Económica, Méx., 1995.

**Copleston**, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. 4. Spinoza. Ed. Ariel. 2004, pp. 156-202.

**Copleston**, F. Op. cit. Tomo I: Grecia y Roma.

<http://estudiantesfilosofia.org/materiales/Copleston%20Frederick%20-%20Historia%20De%20La%20Filosofia%20I%20-%20Grecia%20Y%20Roma.pdf>

**Cortina**, Adela. *Ética de la sociedad civil*. Madrid, Ed. Anaya, 1994.

**Damasio**, Antonio. *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y sentimientos*. Grijalbo, 2005.

**Deleuze**, Gilles. *Spinoza Curso de los martes 24/01/78 – 24/03/81*. Trad. al español: Ernesto Hernández. Cali, Mayo-1997, e-mail: [epropal@col2.telecom.com.co](mailto:epropal@col2.telecom.com.co)

**Deleuze**, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. 1981 Barcel. Tusquets. (En su mayor parte consiste en un diccionario de los términos propios del pensamiento espinosiano.)

**Deleuze**, Gilles. *Spinoza Immortalité et éternité. Cours du 17 mars 1981 à Vincennes*. Texte intégral établie à partir des éléments et travaux disponibles sur [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) et [www.univ-paris8.fr/deleuze/](http://www.univ-paris8.fr/deleuze/)

**Descartes**, René. Discurso del Método. Trad. y prólogo de Manuel García Morente. [http://historia.fcs.ucr.ac.cr/biblioteca/historia/Descartes\\_Rene-Discursodelmetodo.doc](http://historia.fcs.ucr.ac.cr/biblioteca/historia/Descartes_Rene-Discursodelmetodo.doc)

**Descartes**, René. *Meditaciones Metafísicas*. 1642. <http://cantemar.com/Meditacion1.html>

**Goldberg**, Elkhonon. *La paradoja de la sabiduría: Cómo la mente puede mejorar con la edad*. Barcel. Ed. Crítica 2007.

**Hobbes**, Thomas. Leviathan. Biblioteca del Político. INEP AC. [http://isaiasgarde.myfil.es/get\\_file?path=/hobbes-leviat-n.pdf](http://isaiasgarde.myfil.es/get_file?path=/hobbes-leviat-n.pdf)

Index propositionum definitionum et al qui in Ethic (Spinoza) se continentur, cum indicatione locorum citationis earundem. <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/ethindex.htm>.

**Koyré**, Alexander. *Estudios de Historia del pensamiento Científico*. México: Siglo XXI.

**Matía** Cubillo, Gerardo O. Baruch Spinoza: Teoría de los afectos y pensamiento político. <http://usuarios.lycos.es/spinoza/b.htm>

**Ritter**, Joachim. Wert, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12. Basel, Schwabe Verlag. 2005.

**Rorty**, Richard. *Contingencia Ironía y Solidaridad*. (1989). Barcel., Paidós, 1991

**Tatián**, Diego. *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Córdoba (Arg.), Ed. Adriana Hidalgo. 2001.

**Vélez**, Antonio. Homo Sapiens. Bogotá, Ed. Forum. 2006

### 3. ARTÍCULOS Y OTRAS FUENTES

*Diccionario de la lengua española*. Real Acad. Española. Madrid. 22ª ed: 2001.

**Domínguez**, Atilano. *La teoría de las virtudes de Spinoza. A propósito de la trad. de pietas*, aparecido en L. Bove (ed.), *Recta ratio. Criticise et spinozisme? (Homenage en l'honneur de B. Roussit)* P.U. Paris-Sorbona, 1999. Rafael Robles Loró, [rafaelrobles@rafaelrobles.com](mailto:rafaelrobles@rafaelrobles.com). Trad. del francés. <http://www.rafaelrobles.com/misescritos/atilanospinoza.htm>

**Funes**, Ernesto. *El Tratado Político de Baruch de Spinoza: potencia y pasión de multitudes absolutas* (estudio preliminar a esta obra de B. Spinoza, trad. por Alfonso Di Severino. Ver supra).

**Larroyo**, Francisco. "Estudio introductorio: La filosofía de Spinoza" al *Tratado teológico-político*. B. Spinoza.

**Marín** Medina, Claudio. Spinoza, Filosofía y Democracia.

<http://www.monografias.com/trabajos7/spin/spin.shtml>

**Moya**, Juan Diego. *La ontología spinociana del Estado*. I Parte. Rev. Acta Académica, Univ. Autón. de Centro América, Escuela de Filos. UCR.n.º 21, pp 157-164, ISSN 10177507, Nov. 1997. <http://www.uaca.ac.cr/acta/1997nov/juan.htm>

**Rosario** Miranda, Juan. *La ética deductiva de Spinoza como arte de amar*. Escuela de arte de Gran Canaria y FCOHC. Seminario Orotava de historia de la ciencia - AÑO XI-XII.

[http://nti.educa.rcanaria.es/fundoro/act11\\_12pdf\\_web/capitulos/23.pdf#search=%22%22tratado%20de%20la%20reforma%20del%20entendimiento%22%2](http://nti.educa.rcanaria.es/fundoro/act11_12pdf_web/capitulos/23.pdf#search=%22%22tratado%20de%20la%20reforma%20del%20entendimiento%22%2)

[0%26%20%22tratado%20teol%C3%B3gico%20pol%C3%ADtico%22%20%26%20%22tratado%20pol%C3%ADtico%22%20%26%20conatus%22](http://www.nodulo.org/ec/2004/n032p07.htm)

Rodríguez Genovés, Fernando. *Liberalismo y utilitarismo en Spinoza*. <http://www.nodulo.org/ec/2004/n032p07.htm>. Y otros artículos en: [http://es.wohnhoehle.de/Sociedad/Filosof%C3%ADa/Fil%C3%B3sofos/S/Spinoza, Baruch/Art%C3%ADculos/seite\\_35758.html](http://es.wohnhoehle.de/Sociedad/Filosof%C3%ADa/Fil%C3%B3sofos/S/Spinoza, Baruch/Art%C3%ADculos/seite_35758.html)

Zambrini, Adriana. Seminario gratuito sobre Spinoza clase 10<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup> y 12<sup>a</sup> : 27 de julio, 3 y 10 de agosto 2008. <http://www.imagencristal.com.ar/seminario-clase10zambrini.htm>

#### 4. BIBLIOGRAFÍAS SOBRE TEMAS EN TORNO A ESPINOZA

Bibliografía en español del *Index du Bulletin de Bibliographie Spinoziste*  
<http://www.cerphi.net/bbs/ling/esp.htm>

Rev. Psicología Social. ISSN 0213-4748 Publisher: [Fundación Infancia y Aprendizaje](http://www.fundacioninfancia.org). Vol. 20, n.º 3, Oct. 2005

A social-cultural model of rituals: Effects of collective traumas and psychosocial processes of coping concerning March 11 demonstrations. **Authors:** Páez, Darío; Rimé, Bernard; Basabe, Nekane. La dirección que sigue incluye **unos 150 escritos** sobre el autor:

[http://www.google.com/custom?domains=antroposmoderno.com&q=Spinoza&site=antroposmoderno.com&client=pub-1455545019444106&forid=1&channel=9396407273&ie=ISO-8859-1&oe=ISO-8859-1&cof=GALT%3A%2339A9DB%3BGL%3A1%3BDIV%3A%23000000%3B VLC%3A39A9DB%3BAH%3Aleft%3BBGC%3A404040%3BLBGC%3A000000%3BALC%3A39A9DB%3BLC%3A39A9DB%3BT%3AFFFFFFFF%3BGFNT%3A39A9DB%3BGIMP%3A39A9DB%3BLH%3A50%3BLW%3A261%3BL%3Ahttp%3A%2F%2Fwww.antroposmoderno.com%2FPix%2Flogo\\_nuevo\\_g\\_antro.gif%3BS%3Ahttp%3A%2F%2F%3BFORID%3A1%3B&hl=es&domains=antroposmoderno.com&forid=1&channel=9396407273&ie=ISO-8859-1&oe=ISO-8859-1&cof=GALT%3A%2339A9DB%3BGL%3A1%3BDIV%3A%23000000%3B VLC%3A39A9DB%3BAH%3Aleft%3BBGC%3A404040%3BLBGC%3A000000%3BALC%3A39A9DB%3BLC%3A39A9DB%3BT%3AFFFFFFFF%3BGFNT%3A39A9DB%3BGIMP%3A39A9DB%3BLH%3A50%3BLW%3A261%3BL%3Ahttp%3A%2F%2Fwww.antroposmoderno.com%2FPix%2Flogo\\_nuevo\\_g\\_antro.gif%3BS%3Ahttp%3A%2F%2F%3BFORID%3A1%3B&hl=es](http://www.google.com/custom?domains=antroposmoderno.com&q=Spinoza&site=antroposmoderno.com&client=pub-1455545019444106&forid=1&channel=9396407273&ie=ISO-8859-1&oe=ISO-8859-1&cof=GALT%3A%2339A9DB%3BGL%3A1%3BDIV%3A%23000000%3B VLC%3A39A9DB%3BAH%3Aleft%3BBGC%3A404040%3BLBGC%3A000000%3BALC%3A39A9DB%3BLC%3A39A9DB%3BT%3AFFFFFFFF%3BGFNT%3A39A9DB%3BGIMP%3A39A9DB%3BLH%3A50%3BLW%3A261%3BL%3Ahttp%3A%2F%2Fwww.antroposmoderno.com%2FPix%2Flogo_nuevo_g_antro.gif%3BS%3Ahttp%3A%2F%2F%3BFORID%3A1%3B&hl=es&domains=antroposmoderno.com&forid=1&channel=9396407273&ie=ISO-8859-1&oe=ISO-8859-1&cof=GALT%3A%2339A9DB%3BGL%3A1%3BDIV%3A%23000000%3B VLC%3A39A9DB%3BAH%3Aleft%3BBGC%3A404040%3BLBGC%3A000000%3BALC%3A39A9DB%3BLC%3A39A9DB%3BT%3AFFFFFFFF%3BGFNT%3A39A9DB%3BGIMP%3A39A9DB%3BLH%3A50%3BLW%3A261%3BL%3Ahttp%3A%2F%2Fwww.antroposmoderno.com%2FPix%2Flogo_nuevo_g_antro.gif%3BS%3Ahttp%3A%2F%2F%3BFORID%3A1%3B&hl=es)

Boletín de Bibliografía spinozista. *Spinozas Bibliographic Bulletin* N9 *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 24 (2007)  
<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0707110333A.PDF>



## 0. Definiciones y axiomas [Defs 1-7 y Axs. 1-5]

### 1. Naturaleza del alma explicada a partir de su origen; pensamiento como atributo de Dios [P1-P13]

A - El **pensamiento** (y el entendimiento) [P1 – P2]

B - El **intelecto infinito**, efecto de la potencia divina de pensar [P3–P4]

C – El **orden de las ideas** [P5 – P7]

D - La **producción de las ideas** propiamente dichas [P8 – P9]

E - El **alma humana, idea del cuerpo**: cosa singular **existente en acto** [P10 – P13]

### 2. La naturaleza del cuerpo y la del cuerpo humano en particular: axiomas, lemas, definiciones y postulados que siguen a la P13: sobre la naturaleza del cuerpo

A - De los **cuerpos** de los individuos

1. Los más **simples**, determinados por sus leyes de movimiento [P13]

2. Los **compuestos**: figuras de la individuación [Lemas: 4 – 7, + Ax 3)]

B - El **cuerpo humano** [Postulados 1–6]

### 3. Lo que puede el alma humana en virtud de su naturaleza: las leyes de su funcionamiento, los tres géneros de conocimiento [P14 - P47]

A – La percepción de las cosas exteriores y la **imaginación**, formas espontáneas del conocimiento

1. Génesis y mecanismos de la percepción que **produce aislamiento de las representaciones imaginarias**

2. Las **ideas espontáneas** que formamos de las cosas al percibir las mediante **representaciones imaginarias son todas inadecuadas** [P24 – P31]

B – Hacia el **conocimiento racional: del error a la verdad**

1. El **error** [P32 – P36]

2. Las **nociones comunes** [P37 – P39]

3. Los géneros de conocimiento [P40 – P43]

4. El **conocimiento adecuado** [P44 – P47]

4. El **intelecto y la voluntad** [P48 - P49]

## III. PARTE: DEL ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS AFECTOS

### 0. Prefacio, definiciones y postulados [Defs. 1 – 3, Postulado 1 y 2]

#### 1. Las bases naturales de la afectividad: P1 - P11

A - **Actividad y pasividad** [P1 – P3]

B - El **conatus** [P4 – P8]

C - Los **afectos primarios** [P9 – P11]

#### 2. El laberinto de la vida afectiva [P12 - P57]

A - La **fijación imaginaria del deseo** [P12 y P13]

B - La **formación de los complejos objetuales** [P14 – P20]

C - Formación y desarrollo de los complejos interpersonales

1. El **mimetismo afectivo** [P21 – P30]
2. Los **juegos del amor y del odio** [P31 – P49]
3. Caracteres generales de los **complejos afectivos** [P50 – P57]

3. Los afectos activos: proposiciones [P58, P59]

4. Definiciones de los afectos

- A - Definiciones **fundamentales** [Definiciones 1 a 5]
- B - Afectos **que nacen de la alegría o tristeza** [Definiciones 6 a 31]
- C - Afectos **asociados al deseo** [Definiciones 32 a 48]
- D - Definición **general** de los afectos

**IV. PARTE: DE LA SERVIDUMBRE HUMANA, O DE LA FUERZA DE LOS AFECTOS**

0. Prefacio, definiciones y axiomas [01-10: Prefacio, Defs. 1-8, Ax.]

1. La **condición humana** [P1 - P37]

A - La servidumbre **pasional** [P1 – P18]

B - El **fundamento** natural de la **virtud** (definido a partir del **interés vital como búsqueda de lo útil**) [P19 – P28]

C - De la **utilidad propia a la utilidad común**: génesis de la **sociabilidad** [P29 – P37] {ego/altruismo}

2. De la servidumbre **a la libertad**: P38 - P73

A - **Tipología racional de las pasiones** (según su utilidad: **grado de alegría y tristeza** que se puede sacar de ellas) [P38-P58]

B - Influencia de la **razón** en el **desarrollo de la vida afectiva** [P59 – P66]

C - La vida de los **hombres libres** [P67 – P73]

3. **Apéndice** (*Apendix*) [Caps. 1-32]

**V. PARTE: DE LA POTENCIA DEL ENTENDIMIENTO, O DE LA LIBERTAD HUMANA**

0. Prefacio y axiomas [Axs. 1 y 2]

1. los **remedios para los afectos** [P1 - P20]

A - Una **terapia psicofisiológica** [P1 – P10]

B - Un nuevo arte de amar que se dirige **a Dios** (*amor erga deum*) [P11–P20]

2. La **beatitud suprema** [P21 - P42]

A - La **ciencia intuitiva** y el punto de vista de la **eternidad** [P21 – P31]

B - El **amor intelectual a Dios** (Dei) [P32 – P37] {→ 1: B}

C - La **liberación del alma** [P38 – P40]

D - La **ética de lo cotidiano** [P41 y P42]

## 2. RESUMEN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA<sup>106</sup>

(Cada parte esta “sobre todo”, mas no solo, en los libros señalados)

### Libros I y X

Dada una jerarquía de bienes en la cual unos sirven de medios para lograr otros, aquél al que todos los demás se subordinan es la **felicidad**; que, así, es causa final de ellos y, en general, el principio fundamental de la vida ética, pues, en último término, escogemos todas las virtudes “por causa de la felicidad” (I, 7) y “por causa desta todos hacemos todo lo demás” (I, 12). Y ya que la actividad humana más excelente es la contemplación intelectual –vale decir, la llevada a cabo con nuestra facultad más excelente, el entendimiento–, ella será la felicidad perfecta (X, 7 y 8), la que nos aproxima a los dioses. El logro de la felicidad no solo incumbe a cada persona, sino que, como es “común a muchos” (I, 9), atañe a la gestión del Estado y, por ello, a la principal de todas las disciplinas: la **política**, que la practican los gobernantes en virtud de la experiencia, más que de la reflexión (X, 9). La política “ordena qué ciencias conviene que haya en las ciudades”, de lo que “síguese que el fin desta [ciencia] comprenderá debajo de sí los fines de las otras, y así será este el *bien humano*... Porque bien es de amar el bien de uno, pero más ilustre y más divina cosa es hacer bien a una nación y a muchos pueblos” (I, 2). Aristóteles ahonda en el valor de las capacidades comunitarias al afirmar, en la *Política* (I, fin cap. 1) que, no obstante los ciudadanos individuales aislados “no juzgarán con tanto acierto como los sabios”, reunidos en mayoría no valen menos que el conjunto de estos; pues, juntos en esta masa o multitud, forman “un carácter moral” colectivo que tiene el derecho de deliberar y juzgar sobre los negocios públicos, por ser capaz de percibir las cosas “con suficiente inteligencia”. Con todo, en lo relativo a su vida individual, ya que “la pasión no parece ceder a la razón, sino a la coacción”, casi todos se abstienen de las malas acciones solo “por miedo al castigo; pues, al vivir sometidos a la pasión, persiguen sus placeres... rehúyen las molestias de signo opuesto” y no escuchan ni comprenden las razones que tratan de disuadirles (*Ética*: X, 9)

La ética está regida por dos fuerzas: la voluntad –que la tienen también los animales, pero que, en el ser humano, a veces puede querer fines imposibles– y la *fortuna*. Esta es el influjo del azar en la vida de los seres humanos, tanto del proveniente de la naturaleza como del que es producido por la interacción de las voluntades humanas. Dos potencias del alma, la voluntad y el entendimiento/razón, forman la parte superior de la naturaleza humana, que también incluye otras dos almas, la vital o vegetativa, que “anima” al cuerpo, y la animal. Esta última incluye los instintos, apetitos y afectos, y puede “alcanzar parte de la razón”, en cuanto obedece a esta. La tarea de la ética dura toda la vida, y reside en ir logrando, con esfuerzo (voluntad) y conciencia reflexiva (entendimiento), pasar del temperamento o naturaleza 1.<sup>a</sup>, que es innata, a una naturaleza 2.<sup>a</sup> o carácter virtuoso que nos hace más libres y felices. Tal madurez ética, propia de personas cuyas acciones merecen aprobación o tacha, resulta de una labor socio-individual. De aquí que la **educación**, sobre todo de niños y jóvenes, sea responsabilidad tanto de la familia como del Estado. Así, la construcción de la personalidad ética del niño es labor de quienes pueden suplir su falta de razón y voluntad, por tener un criterio ético formado: padres, maestros y, en general, los ejemplos que ofrecen ciertos personajes públicos sabios. Todos ellos

---

<sup>106</sup>Este resumen ha sido realizado por el autor de la presente tesis en base al contenido del cap. 1.º, y ha servido como un firme punto de referencia para elaborar el cap. 3.º.

deben conseguir que el infante y el adolescente se alegren y entristezcan con lo que es bueno que lo hagan, de modo que superen la etapa del animal y del bebé, que se guían por lo que les da placer, sin considerar las consecuencias. Así mismo deben lograr superar la etapa en que se hallan los muchachos, quienes procuran sobre todo lo que aquí y ahora les da gusto, por eso tienen la disposición del borracho o del iracundo y, aunque pueden armar bien las razones, les falta tiempo para que estas arraiguen en el alma.

En general, los que entienden una ciencia y no se sirven de ella son como el que duerme, está furioso o ebrio. Así están dispuestos quienes viven en los **afectos**: codicia, ira, temor, envidia, celos, odio, deseo, compasión, amor, y toda vivencia determinada por la tristeza o la alegría. Los afectos nos surgen en forma espontánea: no los elegimos; por eso, nadie es alabado ni culpado por sentirlos. Las facultades son potencias que tenemos en forma natural y podemos desarrollarlas más o menos en la vida. Ambos, facultades y afectos, constituyen inclinaciones que son parte de la naturaleza 1.<sup>a</sup> o “virtud natural” (los animales también tienen la suya) y que se puede desarrollar y guiar con mayor o menor injerencia de la razón. El resultado de este grado de injerencia son maneras de conducta o predisposiciones de ánimo, llamadas *hábitos*, procederes estandarizados nacidos de ejercitarse uno asiduamente en acciones de cierto tipo. Todo ser humano los va adquiriendo consciente y voluntariamente a lo largo de su existencia; al contrario que los logros debidos a la buena o mala fortuna: a una casualidad feliz o adversa. Por este motivo los hábitos son imputables a quien los posee, y le hacen bueno (virtud) o malo (vicio): son la 2.<sup>a</sup> naturaleza que cada uno se labra.

Así, lejos de ejercitarse exclusivamente en satisfacer el apetito –un proceder que cierra la puerta a la razón y genera el vicio–, alguien se hace auténtico ser humano si guía su parte apetitiva como le dicta la razón. De este modo, si ese móvil anímico animal que es el apetito se asocia a la deliberación llevada a cabo por el entendimiento acerca de la acción a realizarse, surge la elección voluntaria o apetito deliberado. Este es el principio del hecho que luego se realiza. Por esta causa, “el entendimiento apetitivo o el apetito que se entiende es la razón. Y tal principio... es el mismo hombre”<sup>107</sup> (VI, 2). En este mismo párrafo, el Estagirita expresa el meollo de una vida ética correcta: “la razón ha de ser verdadera, y el apetito y deseo recto, si la elección ha de ser buena, y... la razón ha de ser cosa que se pueda decir, y el deseo cosa que se pueda seguir” (Ibíd.); lo cual significa que ese acto corpo-anímico que define al ser humano, la elección, para ser éticamente bien encaminada, tiene que ir unida a la *buena voluntad*, tal como se indica en los Libros VIII y IX de la *Ética*, al hablar del amor y la amistad. Y la *buena voluntad*, que de manera natural suele ir unida a la “afición”, es decir al afecto o cariño (VIII, 13), no existe si la acción está guiada únicamente por los principios del placer o de la utilidad (IX, 5).

El estagirita presenta una primera ordenación de colectivos éticos, basada en el criterio de qué fines mediatos pretenden sus miembros para tratar de lograr la felicidad: el vulgo o gente común persigue el pasatiempo y el placer, que es el objeto más buscado; los ilustres y el grueso de gobernantes, la honra; los sabios, la vida contemplativa. Otra opción, el afán de dinero buscado mediante el comercio o la usura, la rechaza, por ser la forma de adquisición más contraria a la naturaleza y poco apropiada para hombres libres, por ser nacida del dinero mismo, el cual debiera servir solo para el intercambio de bienes.

Tres causas (*finales*) nos guían como *principios para elegir un curso de acción* dado: la *honestidad*, en el caso del virtuoso, la *utilidad* y, sobre todo, el *placer*, que es común a todos los animales, intensifica la actividad a la que va asociado y se une con esta más íntimamente que el deseo (que se halla separado de la actividad por el

---

<sup>107</sup>Esta expresión aristotélica equivale a las más conocidas: *animal racional*, *animal político*.

tiempo y la naturaleza). Con todo, el mero placer puede hacernos equivocar y caer en el vicio. Además, hay actividades que, al inicio, nos llenan de placer y las realizamos asiduamente; luego, por ir las abandonando, el placer se apaga. La tristeza suele invadir a quien piensa en lo duro que será conseguir algo, y a veces le paraliza e impide llevarlo a cabo. En general, toda persona regula su vida con el *contento y la tristeza*. Y, ya que en toda acción y afecto se sigue uno de los dos, *la virtud consiste en ambos*, pero si se los dirige con la razón. De aquí que la vida ética vaya asociada a ejercitaciones de la virtud, que son el empeño humano que más seguridad, firmeza y felicidad nos confiere, y por eso son más durables que las ciencias. Así, con el tiempo, los hechos virtuosos van siendo en sí cada vez más placenteros y suaves, pues a cada quien le es suave aquello a lo que es aficionado: la vía de la virtud exige al inicio mucho esfuerzo; mas, a medida que se forma el hábito, las acciones virtuosas se van realizando con mayor facilidad y alegría.

## Libro II

*La virtud* consiste en hallar esa vía de acción difícil que es *el justo medio*, el cual consiste en alegrarse o entristecerse nada más en las circunstancias en que conviene. En su hallazgo, para el que no existen reglas hechas, debemos cavilar como lo haría un varón prudente. También debemos saber que hay *afectos* que son siempre *vicios*, por ser excesos o defectos, como el gozarse de los males ajenos, la desvergüenza, la envidia; y que siempre lo son hechos como el adulterio, el hurto y el homicidio. Los *indicadores pragmáticos personalizados* que ayudan a acertar con el justo medio son inductivos: remar lejos del extremo al cual cada quien naturalmente (por temperamento), es más inclinado, que fácilmente identificará por el contento o tristeza que sienta al actuar según él; y, ante todo, evitar el señuelo del placer fácil, pues no juzgamos de este como jueces. Dada tal relatividad temperamental de lo que para cada uno es vicio o virtud, el cobarde llama atrevido al valeroso, y el atrevido le dice cobarde.

El ideal de una acción moral es que, quien la lleva a cabo lo haga voluntariamente, es decir, por su libre albedrío y, en esos casos, su autor será plenamente responsable de ella, y merecedor de premio o castigo. A partir de este escenario ideal, Aristóteles presenta toda una escala de mayor a menor libertad al actuar. Así, cuando uno se ve obligado por violencia a realizar una *acción* o la efectúa sin saber que es dañina, esta es *forzosa* y el agente, por actuar involuntariamente, digno de misericordia y perdón. Luego vienen las acciones *mixtas*, vale decir, semi voluntarias y semi forzosas, como la del mercader que, *obligado* por el temor a perder la vida en una tormenta marítima, *decide* echar por la borda lo más pesado de su valiosa mercancía. Más complicado es juzgar el grado de culpabilidad de un acto realizado por ignorancia. Un criterio es la reacción del agente al ver la maldad de lo que ha realizado: si le da pena haberlo hecho, su actuación ha sido forzosa, aunque si no se siente mal por ello, solo es no-voluntaria. Un enjuiciamiento moral más rico y complejo es aquel que considera el conjunto de la trayectoria personal que ha desembocado en el hecho analizado. Así, los legisladores y jueces castigan la ignorancia culpable: las cosas que por descuido o negligencia se dejan de saber. También aquellas cuyo responsable es, en último término, el mismo ignorante, como en el caso del borracho, pues este, cuando estaba adquiriendo su vicio, tuvo la posibilidad de negarse a beber, mas, por no haberlo hecho durante ese largo tiempo, ahora ya no puede dejar de hacerlo y de causar una serie de daños a los demás. En general, cuando un daño se hace sin querer se llama desgracia. Si se lo hace queriendo pero sin malicia es un yerro. Y, cuando se lo hace a conciencia pero sin reflexión es una injuria o agravio. Con todo, quien hace un daño movido por las iras, o por otras alteraciones del alma generadas por “la necesidad o la naturaleza”, es

menos culpable que el borracho, “porque no comienza el hecho el que hace algo con enojo, sino el que le hace que se enoje” o se vea en esa necesidad.

Veamos los **pasos** que da el autor **de una acción moral**.

1) El agente *quiere una finalidad particular*.

2) *Delibera* acerca de los medios que están en su mano (o en la de sus amigos), las circunstancias existentes y los resultados posibles de cada una de las alternativas de acción elegibles. Y necesita reflexionar tanto más cuanto mayor incertidumbre haya respecto a que las cosas vayan como deben en cualquiera de esos tres objetos de consideración. También hay una escala de incertidumbre, que es mínima en el ámbito de la ciencia, mediana en las artes que cuentan con procedimientos bien establecidos y máxima en los asuntos de fortuna, en los cuales los componentes de azar y riesgo son mayores. Así, la deliberación es más precisa que la conjetura, que sin apoyarse en razones se emite en forma repentina, pero menos que el razonamiento científico. Se la ejerce con la prudencia, una virtud intelectual o ejercicio de la razón basada en la experiencia, porque tiene que adaptarse a las eventualidades de la vida, tan complejas y variables. Por ej., al deliberar sobre las circunstancias de la acción a realizarse se escrutan: lo que, dónde, cuándo, cuánto, para quién, con qué o con quién, y el cómo conviene actuar para que resulte de la manera más virtuosa.

3) El agente *decide*, por elección libre, la vía de acción posible que, según ha deliberado, lleva con mayor seguridad a conseguir la finalidad que se ha propuesto. Ya que la elección se efectúa en base a la libertad, en ella reside la principal potencia de la virtud.

4) El agente *pone por obra* la acción decidida, con una firmeza que incluye honestidad y alegría apasionada.

## Libro VII

Entre los seres humanos se presentan **tres grandes tipos morales**: 1. el bueno, justo o virtuoso, 2. el incontinente, que con frecuencia es débil de carácter, y 3. el malo, disoluto o intemperante.

1. El **bueno** ama lo que de verdad es bueno, por razón de la virtud y por causa del amigo o de la patria. Apetece moderadamente aquellas cosas placenteras que son buenas para la salud o, al menos, las que no dañen esta ni la honestidad ni el patrimonio. Es magnánimo en preferir un gran deleite, aunque dure poco, que uno largo y debilitado; por eso aprecia más vivir un solo año honestamente que muchos de cualquier manera, así como un hecho grande más que muchos pequeños. Es templado en todas sus actuaciones y tiene la fortaleza suficiente para sufrir con buen semblante y sin espavientos tanto las buenas como las malas fortunas. Entre buenos necesitan unirse en amistad, a fin de que unos a otros se hagan el bien y fomenten su virtud. Serán mutuamente útiles y placenteros, y pueden confiar entre sí sin jamás hacerse daño; porque cuadran consigo mismos, apetecen aquello con lo que se hacen prudentes y sus deliberaciones son duraderas.

2. Los **incontinentes** por lo general deliberan bien, pero no perseveran en sus buenas decisiones; por lo cual, aunque no son injustos, suelen causar injusticias. Hay varios tipos de incontinentes. La mayoría de quienes forman el vulgo, por flojera o por huir de la pesadumbre y la fatiga, se dejan llevar por el facilismo, por la comodidad de los pasatiempos o diversiones y la de los placeres inmediatos, aunque a la larga les sean perjudiciales. De aquí que sean más dignos de compasión que de castigo. Otros son porfiados, por seguir obstinadamente su propio parecer, como el caso de los hombres rústicos e ignorantes. Por fin están aquellos que, por la vehemencia de sus afectos, lejos de escuchar a la razón, tienden a comportarse siguiendo sus imaginaciones. En general, son más fáciles de corregir los incontinentes vehementes

que quienes lo son movidos por la molición; así como los que son incontinentes por hábito que quienes lo son por naturaleza.

3. El **disoluto**, por seguir sus malos afectos y ser esclavo de sus deseos, hace todo únicamente por su propio interés egoísta. Así mismo apetece las cosas más placenteras pero deshonestas y se entristece si no las alcanza, a sabiendas de que, en esos casos, “gozar de la presente dulzura” es dañino para sí mismo o para los demás. El peor disoluto es el que busca los extremos deleites (los vicios) por convicción (aunque deliberando “con discurso falso de razón”), es decir sin incitarle mucho sus deseos, que el incontinente, quien cae en el vicio por estar acosado reciamente por sus deseos. El malo ni a sí mismo se ama de verdad, pues, por ser semejante a una ciudad que se rige por leyes injustas, no tiene en sí mismo “cosa que de amar sea”. Por eso su alma está discorda consigo misma y por poco tiempo pueden concordar ni aun con otros malos, ya que, como todos ellos apetece tener más ventajas y hacer lo menos en las cosas dificultosas, surgen entre ellos disensiones, “forzando los unos a los otros que hagan las cosas justas que ellos no quieren hacer”. Por todo ello, han de ser castigados con penas, “lo más opuestas posible a los placeres amados por ellos”.

(0.) Por no tener ideas universales, sino solo “representación y memoria de las cosas singulares” –es decir, por regirse nada más por el sentido–, los animales no humanos poseen una condición bestial y quedan fuera de la clasificación de los tipos morales. En el género humano se presenta también, en mayor o menor medida, esta condición que, cuando es causa de bienes (como en la mayor parte de los recién nacidos y en muchos pueblos bárbaros) es la *virtud natural*, la cual, a diferencia de la virtud moral o auténtica, no se realiza en base al entendimiento; mas cuando produce males es la brutalidad, que sobre todo suele darse entre los bárbaros, pero también entre los griegos que tienen el seso lisiado u adolecen de otras enfermedades del alma como la epilepsia, el canibalismo, comer tierra o la relación sexual entre varones.

Hay **dos clases de virtudes**. Las *morales* son las buenas costumbres construidas por la razón relacional histórica, grupalmente vivida, que el buen ciudadano hace suyas. Las intelectuales, o del entendimiento, se las adquiere –vía educación– con el aprendizaje cognoscitivo, que necesariamente incluye teoría.

## Libro VI

Cinco son las virtudes **intelectuales**. A diferencia de la *opinión* o creencia individual (que es una asociación mental subjetiva que no conoce según el orden real causal conectado con las esencias), con ellas “dice nuestro ánimo verdad”. Las diferentes partes o potencias del alma deben tener cierta semejanza y afinidad con el tipo de objetos que cada una de ellas procesan. Así, el **arte** (*tejné*) es el saber hacer y ejemplos suyos son la navegación, la labranza, la medicina, el tocar un instrumento... Es un procedimiento para *hacer* un objeto cultural nuevo (contingente): para producirlo con pasos racionalmente ordenados por alguien (un invento) o por una colectividad (técnicas tradicionales).

Diferentes son los pasos que da el alma ante los procesos en los cuales la naturaleza *obra* de forma determinista, siguiendo leyes universales y eternas. Estas, que son verdades indudables (no pueden ser de otra manera y, por ello, pertenecen al ámbito de lo necesario), constituyen el objeto de consideración de la **ciencia** (*episteme*): un saber que permite al ser humano acceder a rasgos de eternidad del cosmos. Uno puede alcanzarla de dos maneras, entendiéndola teóricamente o sirviéndose de ella en la práctica, un proceder que sería fronterizo entre la ciencia y el arte. En la ciencia predomina el *discurso de razón* o *demostración deductiva* basada en el silogismo, una forma de razonar que constituye un enlace mental efectivo con las leyes que rigen las cadenas causales de la naturaleza e incluye al menos una premisa universal. Pero los primeros principios y los conceptos muy universales (*los géneros*

*supremos) son indemostrables* (para evitar círculos lógicos viciosos) y, así, *solo se los puede lograr por inducción*, o generalización a partir de la “enumeración de cosas singulares”.

El **entendimiento** (*nous*), o razón intuitiva, es la base de todas las virtudes. En cuanto a lo más general, ella intuye los principios de la ciencia y de la filosofía, que son las premisas primeras de todo razonamiento, inclusive el ético; y también intuye las *cosas buenas moderadas*, que “son comunes a todo género de bienes, en cuanto al Otro se refieren”. En el ámbito de lo particular, comprende la esencia de las situaciones concretas de la vida. Pero la meta más elevada de la ética, la cumbre de las virtudes intelectuales y combinación de todas ellas, es la **sabiduría**. Esta incluye: la excelencia del arte (como el caso de los escultores Fidias y Policleto), la ciencia de las cosas más valiosas (las leyes eternas del Cosmos), el entendimiento cabal de la verdad de los Principios de las cosas, que provienen de la experiencia hondamente reflexionada, y la prudencia que juzga acerca de las situaciones particulares de la vida. Todos esos objetos se comprenden por el *sentido* con el que, en matemáticas, juzgamos que una figura dada es un triángulo. Por todo ello, la acción virtuosa más placentera o felicidad máxima a que puede aspirar el alma es la *filo-sofía*, vale decir: el *ejercicio de* y el *amor a* ese saber contemplativo de la realidad entera que es *la sabiduría*.

La **prudencia** (*phrónesis*) es la 5.<sup>a</sup> virtud intelectual. Con ella el alma se ocupa del comportamiento moral de los seres humanos, el cual, por suceder de tan diversas maneras de acuerdo a voluntades y circunstancias enormemente variadas, es tremendamente difícil de analizar. De ahí que la prudencia, por ser la virtud que enfrenta teórico-prácticamente las acciones virtuosas y viciosas propias y ajenas, corresponde a la aplicación más flexible y compleja de la enorme potencialidad del entendimiento. Con ella se tratan los bienes y males los seres humanos conforme a la razón. Los dos pasos cruciales del comportamiento moral son: 1.º la deliberación para hallar los mejores medios que lleven al fin propuesto, sin consecuencias dañinas, sea para el agente sea para los demás; 2.º la elección de la vía de comportamiento que, según ese análisis, haya resultado ser la óptima. Ambos se realizan con la prudencia que, así, consiste no solo en entender bien las cosas sino también en ponerlas por obra. En general, es imposible ser prudente sin ser bueno (tener buena voluntad); y los deleites, sobre todo los más poderosos, como el de la concupiscencia carnal, por estar muy lastrados con fuertes deseos y pesadumbres, suelen ser impedimentos para el ejercicio de la prudencia. Solo una larga experiencia vital en relaciones humanas concretas permite ir adquiriendo la prudencia; por esto no se la puede obtener aprendiendo ciencia, ni la suelen tener los adolescentes. De aquí que, en asuntos de ética (proposiciones no demostrables), conviene dar crédito a las personas prudentes, que se convierten en referentes ejemplares del buen enjuiciamiento. Pero ser prudente no es fácil: quien de veras lo es sufrirá con buen semblante todas las fortunas y “conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor”: deliberar correctamente de las cosas buenas y útiles, para sí y los demás (las que importan para vivir bien). Así, Pericles es un ejemplo de hombre hábil para considerar lo que conviene, por eso la gente como él “rigen bien sus casas y la república”. Y, ya que el bien particular y egoísta de cada quien no se puede lograr “sin el bien de la familia, ni el de toda la república”, la prudencia resulta ser la ciencia de gobernar bien cualquier grupo humano, lo que incluye dictar normas o leyes prudentes.

La prudencia es la virtud puente entre las virtudes intelectuales y las del *carácter* (*éthos*), o morales; al ir unida a estas últimas y, junto con ellas, a los sentimientos, la prudencia y las virtudes morales conciernen al conjunto del ser humano. Revisemos ahora las virtudes del carácter.

## Libros III y IV

Las **virtudes morales** se ejercen en la política, en la guerra y, más en general, en la esfera del trato interpersonal. Una **1.ª** es la **fortaleza de ánimo** (*andreía*), que es la autoconfianza propia de los valientes, que enfrentan los riesgos con cólera, pero no guiados por esta pasión, ni por presumir de poderosos (como los borrachos o bravucones) ni por lograr alguna esperanza que abrigan, sino por causa de lo honesto. Una de las ventajas de esta, y de toda virtud moral, es que mayor mérito tiene mostrarse equilibrado frente a los peligros o tentaciones inesperadas o fortuitas, que en las situaciones que sabemos que nos vienen, “porque las cosas manifiestas puede escogerlas uno por la consideración y uso de razón; mas las repentinas por el hábito”; y las virtudes son precisamente *hábitos*: reacciones naturales ya integradas al carácter, tras largo tiempo de ejercicio tesonero.

El *temor*, o aprensión de un mal venidero, es una pasión natural: no es virtud ni vicio temer a las vivencias de mala fortuna que no están en nuestra mano, como la pobreza, la enfermedad o las catástrofes naturales que nos sobrevienen, aunque uno las puede tratar de anticipar mediante la ciencia y adoptando medidas prudentes para tratar de combatirlas. El temor está relacionado con los dos vicios opuestos a la valentía: el exceso del *temerario*, quien tontamente y sin sentido a nada teme, y el defecto del *cobarde*, el cual, por su flaqueza de ánimo, huye del trabajo esforzado o de la vida dura (el suicidio: un daño a la comunidad).

Una **2.ª** virtud moral es la **templanza** (*sophrosyne*). El templado goza de todo placer, limitándolo con la razón para que no cause daños ni a sí mismo ni a otros. Sus vicios son propios de quienes son esclavos de sus propios deseos: del gusto (la *gula*) y del tacto unido al deleite carnal (la *lujuria*).

Una **3.ª** es la **liberalidad** (*eleuthería*), relativa a “todo lo que puede ser apreciado con dinero”. El *liberal* da con alegría y por causa de lo honesto. Sus vicios son: por exceso, la *prodigalidad*; por defecto, la *avaricia*, que es común en la vejez y se vuelve pésima en los juegos de azar con apuestas y sobre todo en el latrocinio. Otra virtud asociada es la **magnificencia** (*megaloprépeia*), consistente en un gasto en grande para bien de la comunidad, como en fiestas solemnes, o para el culto divino. El vicio por defecto es el del *mezquino*. Y peca por exceso quien es *vulgar por su mal gusto*, es decir, quien suele gastar pretendiendo que, por mostrar sus riquezas, le han de apreciar mucho.

La **magnanimidad** (*megalopsychía*) es la honra, prestigio o dignidad que los demás nos confieren, debida a méritos propios: es “el mayor bien de todos los externos”. El magnánimo se alegra moderadamente y solo de los honores que le hacen los virtuosos; no se deja impresionar por pequeñeces ni se entristecerá por la fortuna adversa. No hablará mal de sus enemigos. Además, se mostrará grande ante los grandes y mediano ante los medianos, pues es odioso hacerse el fuerte frente a los débiles y dolientes. En suma, tenderá a la imperturbabilidad (*ataraxia*) propia del sabio. Esta idea será el núcleo de la herencia estoica, que exige un elevado autodominio. El exceso que atañe a esta virtud es la vanidad. Peor es el defecto, pues el *humilde*, que “se priva de lo que es merecedor” porque “no conoce el valor que tiene”, comete pecado de omisión, al dejar de emprender los buenos hechos que están a su alcance.

Frente a los dos vicios, el peor, el *colérico* y su exceso (la saña y la venganza del despiadado), por un lado, y el *flemático*, que de nada se enoja, hasta el extremo de dejar que se le afrente a él y a los suyos, quien cultiva la **mansedumbre** “pretende vivir libre de alteraciones”, es “benigno y misericordioso”.

**En el hablar**, la **sinceridad** para admitir (o refutar) llanamente lo que es justo (o injusto), se opone al *arrogante* que a todos contradice, al *adulador* que no se opone a nada por sacar provecho y al veleta o frívolo, que quiere complacer a todos. Además, el **veraz** confiesa lo que de sí mismo siente, sin encarecer cualidades de las que

carece, como el *jactancioso*, ni negar las que posee, como el *apocado*. Por fin, el **ingenioso** es moderado en decir cosas de buen humor, contra el *bufón*, que se excede en ello y el grosero *malhumorado*, que ataca todo lo que sea humor y nunca lo expresa.

## Libro V

La **justicia** (*dikaía*), por concernir a todas las relaciones interpersonales, que son el meollo de la vida en común, es la virtud moral más excelsa. Cuando es (1) **perfecta**, incluye a todas ellas y consiste en **el bien común**: por ella se hace lo útil a los demás, a quien gobierna o a la comunidad. Por eso, todo es justicia “en cuanto se dirige al bien de otro”. Así, *justa* es la acción que causa o conserva la felicidad en un grupo humano. La *injusticia* genera daños, como el que rompe la ley, codicia demasiado, hiere o insulta; y la injusticia general es “una suma de todo género de vicios”. Y, dado que las contiendas surgen de que quienes son iguales no tienen cosas iguales o de que quienes no lo son las tienen, (2) la justicia **particular** que debe hacer el juez (*dicastes* o repartidor) es cualitativamente la más elevada, pues persigue la *equidad*, al adaptar la generalidad de la ley (*lo justo legal*) a cada situación de injusticia concreta.

Hay dos clases de justicia particular: (2.1) la **distributiva**, en que la autoridad de un grupo reparte los recursos según la dignidad de cada quien (en proporción geométrica) y (2.2) la **contractual**, con la cual se trata de reparar los daños que se dan en los intercambios, quitando al que obtuvo de más y dándolo al que obtuvo de menos (proporción aritmética). Con esta adecuación flexible de lo justo legal, el juez logra lo *bueno moderado*, que suele incluir la misericordia y el perdón y se opone a la inflexibilidad del talión. Además, a diferencia de lo *justo legal*, que se decide en cada sociedad por aceptación de sus autoridades, lo *justo civil* es natural y “donde quiera tiene la misma fuerza”. Esta diferencia pudiera correlacionarse con la definición de qué es beneficio y qué daño según se lo estime con la razón o con el afecto y el deseo. Por último, el principal responsable de un daño es quien toma la decisión injusta, y no tanto quien, por ser su ejecutor, causa directamente el daño y es como un instrumento de aquél.

## Libros VIII y IX

La **amistad** es una especie de buena voluntad –la cual se puede tener aun con desconocidos–. Si se vive a fondo, no hay necesidad de la justicia. Consiste más en amar que en ser amado y procede del amor a sí mismo: “el amigo es un *yo otro*”. Por ej., la amistad entre hermanos “es como la de compañeros”; porque, como sucede entre los integrantes de una timocracia, son iguales: la unión con los padres les hace entre sí unos, se han criado juntos, son de una edad parecida y “el igual se alegra con su igual”. La amistad **perfecta** es la más excelsa, pues se vive entre semejantes en virtud, que se gozan de las mismas cosas y se ama, uno al otro por su virtud o valor intrínseco. Es rara y durable, mas solo es posible entre pocos, pues para que se teja se necesita largo tiempo, vivir cerca y conversación asidua. Por otro lado, hay **dos tipos** de amistades **por accidente**, que tampoco pueden darse entre muchos, se entablan por el beneficio que se saca de ellas y duran nada más hasta que este se acaba. **La 1.<sup>a</sup>** es más valiosa y **se basa en** gozarse uno con otro brindándose **placer**, normalmente con generosidad. Se da más frecuentemente entre niños y adolescentes, quienes, por hallarse en constante cambio, son poco perseverantes en ella. **La 2.<sup>a</sup>** es carente de generosidad, por basarse **en el interés o utilidad**. Suelen buscarla los viejos, se teje en las ligas entre pueblos y, en el ámbito interpersonal, entre un pobre y un rico, un ignorante y un sabio, o un feo y un hermoso. Presenta la dificultad de que, quien realiza la buena obra cree que ha hecho algo muy grande, mas quien la recibe dice que el otro hizo una cosa fácil; con todo, es mejor medir su valor por el provecho que obtiene quien la recibe, ya que este es quien tenía la necesidad.

Una amistad muy usual es la llamada **en exceso**, la cual, para que sea justa es asimétrica, ya que no exige lo que cada uno merece, sino lo que cada uno puede. Se da entre alguien de mayor jerarquía, el que manda, y quien es inferior y está sujeto a él; pues no es la misma amistad la que tiene un padre o madre con algún hijo –la cual debe ser más solidaria– que la de este con uno de ellos dos. Similar diferencia se da entre la amistad del marido hacia la mujer y viceversa; “porque la virtud y oficio de cada uno es diverso” así como los motivos por los cuales se quieren. En la amistad asimétrica, excepto en la de padres-hijo (en la cual este, por mucho que haga, siempre queda como deudor de ellos), el amor debe ser proporcional a la dignidad y, así, el superior debe ser el más amado; este debe recibir mayor honra y el necesitado, mayor provecho, “porque el premio de la virtud y de la beneficencia es la honra”: “al que en su dinero recibe prejuicio, dásese la honra, y al que no es benigno en el dar dánsele dineros”. En cuanto al ejercicio del poder, la relación progenitores-hijos es como la de rey-súbditos; mas, puesto que no hay que favorecer a los perversos, los padres pueden renunciar a un hijo cuando este es extremadamente malo.

Entre varón y mujer hay amistad **natural** (de utilidad y dulzura), porque se valen el uno del otro en lo que a ambos toca. El núcleo de sus bienes comunes son los hijos, pues el engendrarlos “es cosa común a todos los animales” y, desde el comienzo, los padres aman a sus hijos como a “parte de su substancia”, por eso, las parejas que no los tienen más fácilmente se apartan. “De aquí que es primero la casa que la ciudad”. Los hijos aman a sus padres “cuando vienen a alcanzar juicio”. Los hermanos se quieren porque su unión con los padres les une entre sí, por haberse criado juntos y ser casi de la misma edad, “porque el igual se huelga con su igual”. Los demás parientes se apegan “por ser de una misma cepa”. Lo que es bueno en la amistad entre familiares lo hay también, en general, “en la de los que son semejantes en condición”. En la esfera de la familia, el marido suele ejercer con su mujer un poder de corte aristocrático, pues le remite las cosas que a ella le tocan; pero si él quiere entremeterse y regirlo todo, su relación pasa a ser oligárquica, al igual que cuando manda la mujer por ser ella más adinerada. Una relación de tipo democracia se da en las casas en que todos viven igual; y en ellas hay mucha amistad, “porque *los que son iguales, muchas cosas tienen iguales*”. Aunque es una pobre relación democrática aquella donde el señor es de poco valor y cada uno hace lo que le da la gana. El grado mínimo de amistad está en la relación de tiranía señor-esclavo, pues no hay comunicación entre ambos; “porque el siervo es un instrumento animado y el instrumento un siervo sin alma”.

Hay **prioridades de justicia**, referentes a ayudas y deudas. Primero mantener a los padres, que nos dan el ser, que uno a sí mismo. Todo pago debe regirse por la bondad o la necesidad: así, antes de hacer regalos hay que pagar las deudas. Mayor crimen es defraudar al amigo que al ciudadano, o no socorrer al hermano que al extranjero; aunque es más fácil juzgar qué se ha de hacer entre los de un mismo linaje que entre los de linajes diversos. No conviene amar al malo; mas, a los que son capaces de corrección, se les debe hacer favores relativos no al dinero sino a las costumbres, que son más afines a la amistad. Con un amigo de la niñez no se puede continuar siéndolo si él no ha madurado en su entendimiento, ya que, sin tener penas ni alegrías con las mismas cosas, poco se podrá conversar con él. No obstante, se le ha de conceder algunas cosas, a no ser “cuando por algún exceso de maldad vino a romperse la amistad”.

En la vida colectiva, hay **formas de afecto positivo afines a la amistad**. Relaciones placenteras tales como las danzas o convites, y las que se dan entre viajeros o huéspedes que coinciden en un mismo lugar, son del tipo **compañía civil**. (1) A diferencia del afecto, que incluye apetitos y porfía (perseverancia), la **buena voluntad** se tiene para con desconocidos, y está en el origen de la amistad, igual que el sentir placer al ver a una persona puede originar amor por ella. La buena voluntad

es un atisbo de amistad que, si persiste y se confirma en la conversación, se vuelve amistad, pero no de placer o utilidad, pues estas no tienen como base necesaria la buena voluntad. (2) Otro género de “amistad civil” o ciudadana, la consistente en los intercambios de cosas de conveniencia mutua para *la conservación de la vida* entre personas o pueblos, es la cordialidad o **con-cordia**. No reside en que los concordes piensen lo mismo acerca de algo, sino en que todos se decidan por lo mismo y, en ello, actúen unidos. Como resultado de la concordia, cada parte obtiene lo que desea. (3) Y, dado que “el ser de todos consiste en ejercicio, pues *el vivir y el obrar* es lo que *conserva nuestro ser*” (= *conatus*), quien hace una obra, por ej. el progenitor o el artista, la ama como a su propio ser, mientras que el que solo la recibe no tiene sino la utilidad, que es menos digna de amor. Este es el ser de la **beneficencia**. De aquí que el benefactor –a quien pertenece la nobleza que reside en la *actividad*, la acción y la obra consiguiente– ama más al beneficiario que al revés, “porque lo bien hecho dura mucho tiempo, pero al que recibió la obra pásasele la utilidad”. En fin, “todos aman más las cosas que se hacen con trabajo” y, así: “el dinero lo ama más el que lo gana que el que lo hereda” y “las madres tienen más afición a los hijos que los padres, porque les cuesta más trabajo el nacimiento de ellos”.

Veamos el **valor de la amistad**. Los amigos son el mayor bien exterior a la persona. Quien está en la adversidad precisa de amigos –sobre todo útiles– que le hagan el bien. Y, como *la felicidad está en el hacer*, el ejercicio de *lo bueno* es en sí placentero y más fácilmente podemos considerar a nuestros amigos y a sus hechos que a los nuestros, el bueno que vive en prosperidad necesita amigos semejantes a él para, al vivir en compañía y buena comunicación, ejercer este intercambio. En general, el vivir radica en sentir o entender; pues, para los animales, consiste en el sentido y, para los seres humanos, en el sentido y el entendimiento. Los segundos sentimos que sentimos y entendemos que entendemos {*autoconciencia*}, que es sentir que somos: en suma, apetecemos el vivir, y más aún los buenos y bien afortunados. Así, el vivir es escoger, “señaladamente para los buenos”.

Respecto a la **cantidad de amigos**, solo pueden tener muchos quien conversa con todos: el *hombre de buen trato*, ya que, según las leyes de la amistad civil, el hombre de bien resulta amigable para los demás. Mas, “conforme a las leyes de amistad fundada en virtud”, el virtuoso solo podrá tener pocos amigos; pues no es posible vivir en compañía de muchos y “usar con todos de unos mismos cumplimientos”, y es arduo conversar entre muchos, “porque con dificultad puede uno alegrarse con muchos, y entristecerse o dolerse como en cosa propia, porque puede acaecer que con uno se haya de regocijar, y con otro entristecer”. El sumun de la amistad, “el amar muy tiernamente y de corazón”, solo se puede vivir con otra persona. De los amigos por deleite “también bastan pocos, como en la comida las salsas”; y lo mismo de los amigos útiles, pues favorecer “a muchos es cosa trabajosa, ni hay hacienda que baste para ello”.

Entre las **reglas de la buena amistad**, (1) una es que “conviene que a las cosas prósperas llamemos prontamente a los amigos”; pero a los trabajos y adversidades recatadamente, “porque lo menos que posible fuere habemos de dar a nadie parte de los males”. Según otra regla (2), “a los que están puestos en trabajos se ha de ir sin ser llamado y prontamente (porque *el oficio del amigo es hacer bien*, y particularmente al que lo ha menester...)”; pero en las prosperidades, a fin de servir en algo, uno debe ir prontamente, aunque, para recibir algo hay que ir sin prisa y solo de vez en cuando.

### 3. RESUMEN DE LA ÉTICA DE BENITO ESPINOSA<sup>108</sup>

#### Parte I: De Dios (Marco onto-antropo-lógico de la Ética)

Según la Parte I de la Ética espinosiana, Dios es el universo, es decir, la totalidad de la naturaleza que forma una única substancia con potencia infinita y eterna. Y como es pura potencia en acto originaria y originadora (*natura naturans*) con infinito número de atributos que integran su esencia, todo<sup>109</sup> lo que no sea absurdo tiene que darse necesariamente. Así, en cualquier proceso de la realidad reina un determinismo absoluto. Esta perspectiva ontológica constituye un inmanentismo naturalista, que excluye toda trascendencia, pues todo evento causal no es más que una manifestación necesaria de Dios, que es *causa sui* no libre, pues no ha podido dejar de hacer lo que ha hecho.

A Dios se le puede pensar también en un segundo plano, el de las maneras o *modos* que tiene Él de presentarse: la *natura naturata*. Cada modo del ser puede captar solo aquello que es coherente con su propia realidad; y el modo humano nada más puede conocer los dos atributos divinos de los que se compone. El árbol o **Sistema modal del ser** presenta tres géneros. 1.º De cada atributo divino se sigue en forma necesaria y directa un **Modo infinito inmediato**, que expresa una parte de la esencia de Dios. En el caso de los dos atributos cognoscibles por la humanidad, el pensamiento y la *extensión*, son respectivamente el *Entendimiento Absolutamente Infinito* (el orden y conexión universal e impersonal de las esencias racionales o ideas-en-Dios, paralelo al orden y conexión de las causas de las cosas; y así garantía ontológica de la verdad), y el *Movimiento y el Reposo* (las leyes del comportamiento de los cuerpos). A nivel del 2.º Género, el de los **Modos infinitos mediatos**: los dos accesibles al ser humano son: la totalidad fáctica actual del pensamiento (¿la actual comunidad total de las mentes?) y la faz actual del universo físico. Por fin, Y, en el nivel 3.º, el de los **Modos finitos** (que poseen duraciones variadísimas), los dos perceptibles para la humanidad son, respectivamente, los pensamientos y cuerpos concretos, los cuales también son *necesarios*, por surgir y perecer al interior de cadenas causales necesarias del ser. De ahí que entender algo como *contingente* no es sino una deficiencia del conocimiento humano, debida a que desconocemos la mayor parte del orden y dinámica de las causas.

Para cada modo humano finito hay una correspondencia estricta entre su cuerpo extenso y la idea de este, es decir, su alma (que es también “idea de la idea”: idea de sí misma). De ahí que el alma muera con el cuerpo. Además, dado el paralelismo cuerpo-idea, “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el... de las cosas”: principio nuclear de la epistemología y la teoría de la verdad espinosianas. Un cuerpo se distingue por las relaciones internas de movimiento y reposo que le constituyen (su esencia); y, hacia fuera, por su incesante interrelación (*occursus* = encuentro) con otros. La duración de cada cuerpo consiste en todos los encuentros que experimenta o *afecciones*, es decir, en las modificaciones de su *potencia* o fuerza existencial (= su

---

<sup>108</sup>Este resumen ha sido realizado por el autor de la presente tesis en base al contenido del cap. 2.º, y ha servido como un firme punto de referencia para elaborar el cap. 3.º.

<sup>109</sup>Desde un enfoque terminológico, la noción “todo” refiere a una totalidad orgánica ontológica concreta, pensada con y en sus interrelaciones; mientras que “universal” es una categoría más lógica y abstracta, hecha de individuos simbólicamente disjuntos.

esencia) causadas por los cuerpos con los que en cada momento interactúa. Respecto al alma, “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más... la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”. De aquí que la *autoconciencia* humana sea *implícita*, pues “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe [sin pausa, consciente o inconscientemente] las ideas de las afecciones del cuerpo”, vale decir, de los cambios (o sensaciones) que vive ese cuerpo. El ser humano tiene una memoria subjetivo-objetiva, que es “cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo..., y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano”.

Cuando en su experiencia interna o en un encuentro con otros cuerpos el nuestro aumenta su potencia de acción, el alma se ve afectada de alegría; y si en otros casos la potencia del cuerpo disminuye, el afecto del alma será la tristeza. En suma, los afectos son las ideas (en el alma) de las afecciones del cuerpo. En la gran mayoría de modos humanos, la potencia del alma tiende espontánea e inercialmente a aumentar o disminuir en forma determinista y paralela con las variaciones de la potencia del cuerpo; de manera que siguen ciegamente a sus afectos, los padecen y, por esto, son siervos de ellos. Así, viven en la *pasión*, pues ellos no son sino *causa inadecuada* (secundaria y muy débil, pues su efecto lo entienden de manera confusa, o sea, no por ellos solos) de lo que sienten o hacen y, por esa razón, sus vivencias están casi ciegamente determinadas por las cadenas de causas que enlazan la historia relacional de los cuerpos. Sin embargo, hay algunos seres humanos que obran o viven en la *acción*, ya que, de lo que ocurre dentro o fuera de su cuerpo, son *causa adecuada*: su efecto lo perciben clara y distintamente por sí mismos.

En el ámbito individual, una vida ética sana consiste en esforzarse al máximo por ir pasando del estadio de la pasión, en que el alma vive dominada por los afectos, al de la acción, en el cual el alma se guía más por la razón, aliada con los afectos positivos, que aumentan la potencia anímica; así, ella se va haciendo más autoconsciente y libre. En la esfera de lo supra-individual, todo cuerpo debe combinar su potencia con la de otros que sean compatibles con él; de donde resulta otro cuerpo de mayor potencia que tenderá a acrecentar esta, de acuerdo a la ley del *conatus*, por la cual todo cuerpo se esfuerza por conservar su potencia y, en lo posible, por aumentarla. Por eso, gnoseológicamente, podemos tomar como unidad de análisis cualquier nivel de complejidad de la composición entre los cuerpos: una fibra muscular, un músculo, el brazo, el cuerpo entero de un animal, un rebaño, etc.

Desde la perspectiva de un modo finito dado, es *bueno* lo que eleva su potencia y *malo* lo que se la resta; mas, desde el punto de vista de Dios, del Universo o de la Naturaleza entera, todos los acontecimientos son perfección, pues son causados por Él. Lo mismo sucede con conceptos como los de *fealdad* o *belleza*, dado que una u otra “no es tanto una cualidad del objeto considerado como un efecto que se produce en quien la considera”; pues “las cosas, consideradas en sí mismas o en su relación con Dios, no son ni bellas ni feas”. En general, “la *perfección* y la *imperfección* son solo... nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie” y “en la medida en que les atribuimos algo que implica negación -como *término*, *límite*, *impotencia*, etc.- los llamamos imperfectos”. *Bien* y *mal* son “nociones que formamos a partir de la *comparación*” entre las cosas. Con respecto a ese conjunto de modos finitos que es la humanidad, es **bueno** lo que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos al *modelo ideal de naturaleza humana* que nos proponemos, y **malo** lo que nos aleja de ese modelo; y un ser humano es perfecto o imperfecto, según se aproxime o aleje de tal modelo.

Con todo, no hay que olvidar que, desde la perspectiva absoluta del ser, la *perfección en general* es la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que opera de cierto modo, sin tener en cuenta su duración (= vista desde la

infinitud divina); y, en este escenario global, el valor de lo humano y de su ideal de perfección es meramente *relativo*. Por ej., para incrementar su potencia, un tigre tiene todo el derecho de zamparse a un hombre. Otra consecuencia del cruce entre ambos **planos, absoluto y relativo**, es que desde el 2.º se consideran las causas finales (teleología) relativas al modelo ideal adoptado y, sobre todo en el modo humano, existen grados de libertad. Pero, desde el 1.º, todo evento está regido por un determinismo inexorable y solo Dios es libre; por eso los hombres llaman *causa final* a lo que en realidad es su fin unilateral, vale decir, la utilidad que apetecen de acuerdo a su naturaleza o potencia, por ser inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo. Por la misma razón, “consideren las cosas de la Naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil” y “juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia”: viéndolo todo desde sus afectos, tienden a absolutizar sus puntos de vista, que no son sino relativos.

La humanidad avanza, desarrollando su potencia en base a los medios con los que cuenta: el entendimiento o razón, por un lado, y los afectos asociados a las sensaciones, que producen una construcción imaginativa del mundo plagada de distorsiones. Las concepciones comunes que comparten los varios grupos humanos suelen provenir más bien de entender las cosas mediante el uso de la razón. El ámbito en el que más difieren las cosmovisiones y es más probable que entren en *conflicto*, se genera debido a estructuraciones de la experiencia vital en torno a nociones como las de bien/mal, orden/desorden, mérito/pecado, etc., que provienen de construcciones imaginativas de la realidad trazadas a partir de intereses particulares egoístas que lo ordenan todo desde ideas inadecuadas tales como los pares agradable/desagradable o sano/corrompido, las cuales, falsamente, se atribuyen a las cosas como si formaran parte de la naturaleza de estas. En suma, “las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solo modos de imaginar,... indican... solo la contextura de la imaginación” y “no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana”. Aunque, por otro lado, *la perspectiva relativa* con la que el modo humano se concibe necesariamente a sí mismo *puede conectarse* mucho mejor, *mediante* la guía de *la razón* (que conoce el ser de los afectos y el sesgo que generan en nuestros saberes cotidianos), *con* el punto de vista de *Dios*. Esta visión se aproxima a una tentativa de alcanzar las leyes de comportamiento de la realidad similar a la del método y el saber científicos, pero que toma como base ética sine que non una concatenación racional-objetiva de los afectos.

## **Parte II: De la naturaleza y origen del alma (tres géneros de conocimiento)**

Para acceder al punto de vista afín a Dios y acercarse al saber absoluto, primero se debe distinguir entre la imaginación e *ideas inadecuadas* o forjadas (falsas: mutiladas y confusas), que, por nacer extrínsecamente, , es decir por afecciones generadas en el alma “según la fortuita presentación de las cosas” por la influencia de otros cuerpos, son “privación de conocimiento” y “dependen solo de la memoria”, por un lado; y, por otro, el entendimiento e *ideas adecuadas* (verdaderas: claras y distintas), *que surgen* en el alma cuando “es determinada de un modo interno, -a saber, en virtud de la consideración *de* muchas cosas a la vez- a *entender* sus *concordancias*, diferencias y *oposiciones*“, son normas de sí mismas y de lo falso, y que se reconocen porque nos hacen conocer la causa eficiente de la cosa a que se refieren (sus definiciones son *genéticas*, pues “indican cómo han llegado a ser las cosas en... las cadenas causales reales”), de manera que constituyen la esencia del entendimiento. La base para lograrlo es “una meditación asidua y la más grande firmeza de decisión”, que solo se consigue prescribiéndose una regla de vida y un fin bien determinado. No obstante, ya que las ideas inadecuadas son parte de la historia

del pensamiento humano y se suceden en el alma con igual necesidad que las adecuadas, pues *todas* las ideas “*en cuanto referidas a Dios, son verdaderas*” y “ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien”, el conocimiento inadecuado es parte de la realidad y, por ello, el entendimiento, al dilucidar sus causas, genera a partir de él un conocimiento adecuado.

Hay **tres géneros de conocimiento**. Revisémoslos en una visión sumaria de ideas espinosianas anteriores a la Ética. 1) El *pasional*, adquirido por experiencia vaga o de oídas, se lleva a cabo dominado por los afectos, las sensaciones y la imaginación; su expresión es la opinión, por él sabemos que el perro ladra y casi todos los usos de la vida cotidiana. Los otros dos son racionales y se asocian con las ideas adecuadas. 2) La *acción* o fe verdadera es una convicción firme basada en razones bien fundadas que, por girar en torno a las nociones comunes y las causas, se entronca indirectamente con Dios. Por ej., cuando uno siente su cuerpo llega a saber que el alma está unida a él y que dicha unión es la causa de esa sensación, pero no en qué consiste tal sensación o tal unión. 3) *La unión con Dios* o conocimiento verdadero, es intuitivo: es manifestación del objeto mismo al entendimiento y constituye la salvación, ya que, *al producir el amor auténtico a la realidad toda* (asociado con la razón) *nos libera de las pasiones*. Veámosles uno a uno sobre todo desde la perspectiva de la Ética.

1. El ignorante, *por vivir dominado por sus propios afectos, está zarandeado por las causas exteriores* que los generan. No posee el verdadero contento del ánimo y es casi inconsciente de sí mismo, del universo y de las cosas. *Posee una opinión conjetural* (compuesta casi solo de *supuestos* y muy poco de certezas bien fundadas), básicamente incorrecta, *generada por la imaginación, asociada a las pasiones* –en especial a las egoístas–, a las que a su vez atiza. Quien experimenta hacia alguien un afecto triste como el odio, la envidia o la burla, cree erróneamente que ese alguien es la primera causa de sus obras y que, por lo tanto, no se halla determinado por Dios. A este primer nivel de conocimiento, que todos vivimos al inicio de la existencia y va unido a la creencia de las opiniones ajenas y a la inducción, los aumentos de potencia son regalos espontáneos de la vida o casualidades. Por ej., si a alguien que anhela algo que supone ser bueno sin serlo le falta el valor o la diligencia para llevarlo a cabo, debido a esta cobardía o desidia suya se libra por casualidad de ese mal.

2. En este nivel abstracto del saber, la razón capta que un determinado conjunto de cuerpos “concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente”: se trata de las *nociones comunes*, que son los fundamentos de nuestro raciocinio. Este conocimiento, que de manera similar al de la ciencia maneja ante todo entes de razón generales, consta de *ideas adecuadas*, es decir, lógicamente concatenadas según el orden y conexión de las cadenas de causa-efecto que ocurren en las relaciones entre los cuerpos. Por ser un asentimiento firme fundado en razones, solo él nos lleva a distinguir el bien del mal: de aquí que nos señale las pasiones tristes que hay que destruir y sea la “fe verdadera” de la que proceden los buenos deseos. Aunque, por ser una convicción fundada en razones, nada más puede decir qué le corresponde ser a la cosa y no qué es ella en verdad, supera la opinión dudosa (1) y hace posible el acceso al tercer nivel de conocimiento (3).

3. El nivel más excelente de conocimiento es la ciencia intuitiva, que necesariamente se une al núcleo de los afectos alegres, al amor verdadero o amor intelectual a Dios y, así, enlaza al entendimiento humano con el divino y nos permite vivir la libertad de la Naturaleza, entendida como realidad concreta; pues aquí volvemos a considerar los modos generales del ser, mas ya no desconectados entre sí, como sucedía en la pasión, sino articulados por su relación esencial al todo. Consiste en una convicción fundada en la unión inmediata con la cosa misma: el conocimiento adecuado de la esencia de uno mismo, de las cosas, de Dios; y este

debe ser el fin último del hombre que se guía por la razón, el supremo esfuerzo del alma y el culmen de su virtud. Únicamente se puede efectuar por una composición de potencias anímica entre afecto alegre y razón, y apunta a la perfección de ese modo corporativo que es la humanidad entera. Una ventaja del saber de este grado 3.º es que sus imágenes poseen mayor potencia que las distorsionadas de la imaginación; pues se suscitan en nosotros con más frecuencia, debido a que están firmemente unidas a una red grande de otras imágenes claras y distintas y, así, es enorme la cantidad de causas por las que pueden suscitadas.

La *voluntad* –que va asociada a la convicción– es la afirmación (*Bejahung*) o decisión: “el poder de afirmar y de negar” en general. Es una fe sujeta al error; pues, mientras la fe verdadera solo puede surgir de deseos buenos, ella se extiende también a deseos malos, y a las acciones correspondientes. Así, la voluntad es un ente de razón o idea formada a partir de los actos afirmativo-volitivos que está presente en los niveles de conocimiento 1.º y 2.º. Y, como los hombres que viven en el nivel 1.º de conocimiento no distinguen entre seres reales y entes de razón, consideran que estos existen realmente y creen que, debido a su voluntad, ellos son causa de algunas cosas y, por lo tanto, libres; pero la voluntad, que es la idea de esta o aquella volición, es decir un mero ente de razón, no puede causar nada. Desde la perspectiva absoluta de Dios o del ser (nivel 3.º de conocimiento), “el entender [humano] es una pura pasión”, es decir “un cerciorarse en el alma de la existencia y esencia de las cosas”; “jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma”. Además, “aunque [siempre] actuamos necesariamente y en virtud de un decreto de Dios”, “somos más libres cuando al afirmar o negar alguna cosa somos *menos indiferentes*”, y percibimos esta necesidad al afirmar algo que concebimos clara y distintamente; mas cuando afirmamos algo que no concebimos así, en razón de que nuestra voluntad sobrepasa los linderos de nuestro entendimiento, no percibimos sino la libertad que comporta nuestra voluntad, y *solo en relación a la voluntad* nuestras obras se llaman *buenas o malas*. Es decir: si no pudiéramos extender nuestra voluntad más allá de los límites de nuestro entendimiento tan limitado, no tendríamos el poder de dar un paso adelante, pues casi todos nuestros actos son inciertos y llenos de peligros. Por eso, desde la perspectiva humana relativa pero concreta y vital, es virtuoso quien se esfuerza por abstenerse del crimen porque este repugna a su naturaleza singular y le alejaría del conocimiento y amor a Dios (motivación racional); pero no quien lo hace por el mero miedo al castigo (ídem pasional). En fin, seríamos peor que gusanos si no nos arriesgáramos a ejercer nuestro libre albedrío más allá de las certezas seguras que, según aspiramos, nos llegará a brindar nuestro entendimiento de las leyes profundas del ser.

En la Naturaleza no hay más que cosas y acciones, pero el bien y el mal, como conceptos generales no son sino relaciones, luego ambos deben ser entes de razón. Su objetividad solo pudiera darse en el marco de esencias existentes de modos singulares finitos, por eso se suele hablar de la bondad de Pedro o de la maldad de Judas. Pero solo es objetivo el bien, ya que cuando hablamos de mal o de pecado, por tratarse solo de imperfecciones, no son algo real, ya que desde la perspectiva divina, la de la totalidad del ser, solo existe la perfección, y nada de error, falencia, privación. En general, las carencias de cualquier tipo solo las podemos definir y juzgar desde las perspectivas humanas individual, colectiva o total (la humanidad o especie), y estas diversas ópticas chocan habitualmente entre sí, porque se las constituye a partir de la perspectiva más o menos sesgada de los deseos y afectos. En el marco de la perfección humana general, *bien* es “todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce y, principalmente, lo que satisface un anhelo”; y *mal*, “todo género de tristeza, principalmente el que frustra un anhelo”. Así, el deseo de cada quien rige lo que para esa persona es bueno o malo, pues “no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos bueno porque lo deseamos, y llamamos malo a lo que

aborrecemos”. En suma, los valores por los que se rige un ser humano dominado por la pasión son, ante todo, una proyección de sus deseos. Por último, vistos desde la esfera divina, los seres humanos malos, como no conocen verdaderamente a Dios, no son otra cosa que un instrumento en manos tuyas que se destruye sirviendo, “mientras que los buenos sirven sabiéndolo y se vuelven más perfectos al servir”.

### Parte III: Del origen y naturaleza de los afectos

Hay tres **afectos primarios** en el ser humano. (1) El primero es el *deseo*, que “es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” y “la esencia misma del hombre”, de cuya naturaleza se siguen necesariamente las cosas que sirven para su conservación y que, por tanto, él está determinado a realizar. Incluye “los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él y no es raro que se opongan entre sí, de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse”. Para tratar de aumentar su esencia o potencia, cuya expresión continua es el deseo, “el alma se esfuerza en imaginar las cosas que favorecen la potencia de obrar del cuerpo” y “tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo”. Los otros dos afectos primarios del modo humano son (2) la *alegría* (*laetitia*) y (3) la *tristeza* (*tristitia*), que son, respectivamente, la vivencia -en el plano del pensamiento- del paso a un estado de mayor o menor potencia, esencia o perfección.

A partir de los tres afectos primarios, Espinosa define los **afectos derivados**. Los dos principales son el **amor** y el **odio**, que son respectivamente una alegría o tristeza, asociada en el alma con la idea de un cuerpo externo considerado como causa suya. Y, ya que todo puede ser, en forma indirecta, causa de alegría o tristeza, puede ocurrir que amemos u odiamos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ellos, y tal fenómeno se lo suele llamar simpatía o antipatía. También con frecuencia nos vemos perturbados por la *fluctuación de ánimo*, la cual es una mezcla de amor y odio nacida de un objeto que es causa eficiente de dos afectos contrarios. Ella es, respecto de la emoción, lo que la duda respecto de la imaginación. Debido al mimetismo y otros mecanismos propios de la dinámica de los afectos, en cada grupo humano se tejen y destejen redes de amor y de odio que configuran las demás relaciones interpersonales. Por ej., el niño se siente inclinado hacia algo porque sus padres le dicen que es bueno, o al revés; también por simple testimonio se extienden las xenofobias.

Espinosa describe en total (con amor y odio) 45 *afectos derivados*. Veamos algunos de ellos.

La alabanza es la alegría con que imaginamos la acción con que otro se ha esforzado en deleitarnos; y el *vituperio*, la tristeza con que aborrecemos la acción de otro. *Sobreestimación* o *menosprecio* son afectos por los cuales, respectivamente, se estima a otro en más o en menos de lo justo. La *frustración* es una tristeza debida a la ausencia de lo que amamos; ejemplos suyos son el desgaste de un enamoramiento o la resaca de una alegría conseguida por medios artificiales como las drogas. El *contento de sí mismo*, o amor propio, es una alegría nacida de que cada uno considera su propia potencia de obrar; una alegría que suele ir unida a “la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión”. Si tal afecto brota de la razón es el mayor contento del individuo, pues “la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma, que el hombre considera clara y distintamente”; no obstante, si no surge de la razón, fácilmente nace de él la *soberbia*. Este afecto es negativo, a pesar de ser una alegría, pues esta proviene de sobreestimarse uno a mismo. El soberbio tiende a menospreciar a los demás, a odiar a los generosos y, en general, a “quienes más son alabados a causa de sus virtudes”; y a amar a sus parásitos aduladores. En el extremo opuesto, la *abyección*, una tristeza consistente en

menospreciarse a sí mismo y, en menor escala, la *humildad*, son afectos rarísimos, pues contrarían a la naturaleza humana y “quienes son reputados más abyectos y humildes son, por lo general, los más ambiciosos y envidiosos”; o sea, son un disfraz que sirve como estrategia para el desarrollo de la propia potencia en el contexto de las relaciones de poder. La *gloria* es una alegría asociada a “la idea de una causa interior”, o sea, a “la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”. Se opone a la *vergüenza*, que “es una tristeza acompañada por la idea de alguna acción [nuestra] que imaginamos vituperada por los demás”; no obstante, “es buena en la medida en que revela un deseo de vivir honrosamente” y contribuye a la concordia, aunque solo en las cosas que no pueden ocultarse. Y dado que el contento de sí mismo es fortalecido por las alabanzas y perturbado por el vituperio, la gloria guía nuestra vida afectiva “y somos prácticamente incapaces de sobrellevar una vida de oprobio”. “Incluso los filósofos hacen constar su nombre en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria”; aunque hay una gran diferencia “entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo”. La *vanagloria* se basa solo en opiniones del vulgo, que es voluble. Es más, como todos desean ganarse su aplauso, “tiende cada cual fácilmente a rebajar la fama ajena” y “de ello nace una grandísima pasión por oprimirse unos a otros”.

La *ambición* es (1) el inmoderado amor o deseo de gloria, siguiendo el cual nos esforzamos por hacer lo que imaginamos que la masa mira con alegría, y en detestar hacer lo que imaginamos ella aborrece, sobre todo cuando, por agradar al vulgo, “hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno”. Es una ambición desmedida *de poder o prestigio*, por la cual, “queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que” terminan odiándose entre sí. Otra faceta de la ambición la siente casi todo ser humano y consiste en (2) *apetecer que los demás vivan según su índole personal* (egoísmo ciego); mas, “como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros”. De ahí que la ambición sea “un deseo por el que los hombres, bajo la falsa apariencia de moralidad, suscitan por lo general discordias y sediciones”. La ambición (1 y 2) refuerza todos los afectos propios, por eso difícilmente puede ser vencida. “Pues siempre que el hombre es poseído por algún deseo, lo es a la vez, necesariamente, por la ambición”.

La *crueldad* consiste en que alguien hace el mal a otra persona que le ama, sobre todo si aquella cree que esta no le ha dado ninguna causa de odio. La *ira* es esforzarse en causar un mal a quien odiamos; y la *venganza*, esforzarse en devolver mal por mal: practicar un odio recíproco natural. El odio que se tiene a una persona se puede extender al grupo al que pertenece; esta generalización del odio origina prejuicios grupales como la xenofobia. Y, respecto a quienes consideramos similares a nosotros, en el sentido de un mismo nivel de humanidad –por ej. de nuestro estatus cultural o social o tipo de trabajo–, podemos imitar su tristeza, es decir tenerles *compasión*; mas si la imitación se refiere al deseo, es la *emulación*: el deseo de una cosa en virtud de imaginar que alguien semejante a mí posee dicho deseo. Pero cuanto más amemos alguna cosa que imaginemos que otro posee, le cogeremos más *envidia*, vale decir: nos gozaremos de sus males y nos entristeceremos de su bien. Una variante de la envidia son los *celos*, que son una fluctuación de ánimo del envidioso entre el amor y el odio hacia la persona amada.

Los complejos afectivos se estructuran ante todo en torno al amor y al odio. Pero también hay otro par de afectos que no se dan el uno sin sentir algo del otro, es decir, entre los cuales se da fluctuación. Se trata de la *esperanza* y el *miedo*, que son, respectivamente, una alegría y una tristeza inconstantes que brotan de una cosa futura o pretérita de cuya efectiva realización dudamos. Mas cuando ya se ha despejado la duda acerca de la idea de dicha cosa, se acaba la fluctuación y surgen, en el primer caso la *seguridad* y en el segundo la *desesperación*. Con todo, si el hecho que se cree acaecido contradice las expectativas de una persona, se genera en

ella uno de dos afectos: la *satisfacción* (grata sorpresa) o la *insatisfacción* (desilusión) que son una alegría o tristeza asociadas respectivamente a la idea de una cosa que ya ha sucedido contra lo que temíamos o esperábamos. Pero, ante el futuro, “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo” (*buen o mal presagio*). Esta alternativa afectiva, unida a los amores u odios y a que “creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos, y estimamos, respectivamente, en más o en menos de lo justo esas cosas” hace que *la mente* suela funcionar *como una lente que deforma los eventos*; de aquí que sean tan comunes las supersticiones, y prácticamente imposible la objetividad humana.

*Asombro* es la imaginación de un objeto visto como algo singular, poco común, y se vuelve *consternación* si es provocada por una cosa que tememos. Al asombro ante una persona de la que pensamos nos supera mucho en virtud o vicio se llama, respectivamente, *veneración* u *horror*, y si amamos al primero, le tenemos *devoción*. Por el contrario, sentimos *desprecio* por un objeto si pensamos más en lo que carece que en cualquier cualidad suya. La *irrisión* es el desprecio por algo que odiamos o tememos y el *desdén*, desprecio ante la necedad. Todos estos afectos dependen de las expectativas que cada quien alberga sobre un tipo determinado de objetos, que son diferentes según sea la constitución de su cuerpo y su correspondiente potencia anímica. Y como cada uno juzga según su afecto lo que es mejor o peor, quienes viven dominados por la pasión emiten enjuiciamientos que siguen a sus afectos, por eso los distinguimos por estos.

La *gula*, la *embriaguez*, la *lujuria* y la *avaricia* son, respectivamente, el inmoderado amor o deseo de comer, beber, copular, o de riquezas. Estos afectos no tienen un contrario, porque la templanza, la sobriedad y la castidad no son pasiones, sino la potencia del ánimo que los modera. La *clemencia*, que se opone a la crueldad, tampoco es una pasión, sino una potencia “por la cual el hombre modera su ira y su deseo de venganza”. El *arrepentimiento* es una tristeza asociada a “la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión”. Arrepentimiento, humildad, vergüenza, esperanza y miedo, a pesar de ser pasiones y dado que los seres humanos rara vez viven según la razón, resultan ser útiles para el buen funcionamiento de la vida social, pues quienes están sujetos a ellas pueden ser conducidos con mayor facilidad para que, aunque sea por este condicionamiento, paradójicamente vivan bajo la guía de la razón y, así, “sean libres y disfruten de una vida feliz”. Pero, si “fuesen soberbios, no se avergonzaran ni tuviesen miedo, ¿cómo podría contenérseles?”. La masa ignorante es temible cuando no tiene miedo.

Un alma, tanto más se alegra cuanto con mayor distinción se imagina – reconociendo en sí algo que niega de los demás– y tanto más distinguida se siente cuanto más alabada por los demás se imagina. Además, para maximizar su alegría y minimizar su tristeza, se esfuerza en imaginar solo lo que afirma su potencia de obrar, pues cuando imagina su impotencia se entristece, tanto más en la medida en que imagina que sus acciones, comparadas con las de los otros, son más débiles: un afecto que se refuerza si imagina que es vituperada por otros. Debido a esta dinámica de realce de la propia potencia, el alma “se esforzará en rechazar esta tristeza, interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, o adornando las suyas todo lo que pueda”. Sin embargo, cuando el alma se considera a sí misma asociada a una idea verdadera, o sea adecuada, podemos referirnos a unos pocos afectos que no son pasiones, pues el alma, lejos de estar sujeta a ellos, es activa en fomentarlos, y por eso pertenecen al 2.º género de conocimiento, es decir: “se refieren a nosotros en cuanto obramos”. Si definimos lo *útil* como “lo que desarrolla la naturaleza propia”, a la *fortaleza* pertenecen “todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende”, y la *firmeza* es el deseo, nacido de la sola razón, por el que cada quien se esfuerza por conservar el propio ser y utilidad. Por otro lado, la *generosidad* es el deseo –también hijo exclusivo de la razón–, por el cual uno se

esfuerzo en ayudar a los demás, vale decir, en lograr su utilidad, y unirse a ellos mediante la amistad. La templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en los peligros, etc. son clases de firmeza; y la modestia, la clemencia, etc., clases de generosidad. En síntesis, la suma de los afectos activos, la *fortaleza*, tiene dos componentes: uno de pura construcción de nuestra potencia interna, la firmeza, y otro que consiste en la construcción de cuerpos sociales superiores al propio ser: la generosidad, que de rebote también nos construye por dentro.

#### **Parte IV. De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos**

La *servidumbre* es la impotencia de cada uno para moderar sus propios afectos, de manera que, quien es siervo de sus afectos “está bajo la jurisdicción de la fortuna”; por lo cual, “a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”. Y, debido a que la naturaleza obra “en virtud de la misma necesidad por la que existe”, lo que llamamos *causa final* no es sino “el apetito humano considerado como causa de la cosa que se apetece”; siendo el *apetito* “el fin a causa del cual hacemos algo”. En referencia a un modelo ideal de la naturaleza humana que previamente se debe haber definido, *bueno* es lo que “concuere con nuestra naturaleza”, o sea, “lo que sabemos con certeza que nos es útil”; y *malo*, lo que con certeza impide que poseamos algún bien correspondiente a dicho modelo. Un axioma de la vida ética es que, en la naturaleza, no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte por la que aquella puede ser destruida.

Mecanismos de la servidumbre del alma debida a las pasiones.-

1. Las *imaginaciones* son ideas que revelan, de un modo confuso, más la constitución presente del cuerpo de quien las padece que la naturaleza del cuerpo exterior que se relaciona con nosotros. Y, aunque engañan al alma, “no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia”; es decir, se suelen mezclar con verdades. Un afecto no puede ser reprimido sino por otro que sea contrario y más fuerte; por eso, el conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto sino solo en la medida en que él mismo es un afecto más fuerte que aquél que ha de ser reprimido. De aquí la ineficiencia recurrente de muchos sabios consejos.

2. El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal puede ser reprimido por deseos que brotan de los afectos que nos asaltan, los cuales se definen por causas exteriores, cuya potencia supera indefinidamente a la nuestra. De aquí, por ej., la eficacia de la publicidad de calidad.

3. El conocimiento del bien y el mal referido al futuro, por ser abstracto y universal, puede ser fácilmente reprimido por el deseo cosas presentes agradables; de forma que el juicio moral en el presente sea más imaginario que real. Por esto los buenos propósitos poco motivados tienden a desvanecerse ante la concupiscencia, o deseo ardiente, de los placeres contingentes del presente.

4. El deseo que surge de la alegría es más potente, pues su fuerza se define por la potencia humana unida a la de la causa exterior; en cambio, la potencia del deseo que surge de la tristeza se define solo por la mera potencia humana. Así, el hecho que afectos alegres como el amor posean mayor potencia que los tristes, se debe a la composición de potencias entre el alma y cierta realidad a la que esta se asocia debido a un deseo que va unido al afecto alegre. “Los deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio, los demás pueden ser tanto buenos como malos”. Y ya que son buenas “las cosas de las que el hombre es causa eficiente, ningún mal puede sobrevenirle” sino en virtud de causas exteriores. La *felicidad* consiste en que, por estas vías, el hombre puede conservar su ser.

La *virtud* es la potencia o el esfuerzo que hace un ser humano por perseverar en su ser, si obra determinado solo por su entendimiento: por el conocimiento de ideas adecuadas, es decir, claras y distintas, que son las únicas que generan una auténtica certeza en la mente. Este es el conocimiento de Dios, y en él consiste el supremo bien del alma, “que puede ser poseído igualmente por todos los hombres, en cuanto son de la misma naturaleza”. La *religión* es todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto conocemos a Dios. *Moralidad* es el deseo de hacer bien que nace de la vida según la razón. *Honradez* es el deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la razón a unirse a los demás por amistad. Por otro lado, la naturaleza o esencia de los afectos debe definirse por la potencia o naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra. Mas, ya que las cosas no concuerdan por su impotencia, es decir en algo que no tienen, quienes están sujetos a las pasiones no concuerdan en naturaleza; pues los hombres solo concuerdan así en la medida en que viven según la razón. Por eso no hay nada más útil al hombre que el hombre que sigue a la razón, y el mejor deseo de uno para la conservación de su ser es el de concordar todos en todas las cosas, de suerte que formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo,... buscando, todos a una, la común utilidad... bajo la guía de la razón. Y, aunque la mayoría de los hombres son envidiosos, más inclinados a la venganza que a la misericordia y que por ello se ocasionan daño mutuo, de la vida en sociedad nacen más beneficios que daños, por obra de la ayuda mutua, y quien vive según la razón necesita una singular potencia de ánimo para admitirlos a todos según su propia índole, y no dejarse llevar por la imitación de sus afectos.

Ya que los individuos en su mayoría están sujetos sus afectos, para que puedan vivir concordes y prestarse ayuda, deben renunciar a su derecho natural y prestarse garantías recíprocas de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Esto puede suceder porque cada cual se abstiene de inferir daño a otro, por temor a un daño mayor. Así, podrá fundarse una *sociedad*, a condición de que esta asuma el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, de manera que tenga el poder de prescribir una norma común de vida, dictar leyes y garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino mediante la coacción. En el marco del Estado, la justicia, la equidad y la honestidad engendran la concordia; mas, para que el amor se establezca, son necesarias la religión y la moralidad. “El cuidado de los pobres compete a la sociedad entera” y al interés común. Y, respecto a todo lo que hay en la naturaleza, la regla de nuestra utilidad “nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o a adaptarlo a nuestras conveniencias”. En la sociedad, es decir en el *estado civil*, el bien y el mal, lo justo y lo injusto son decretados por consenso, el delito es una desobediencia castigada por el Estado y la obediencia un mérito del ciudadano. Pero antes, en el *estado natural*, todo es de todos, y, por ende, no ocurre nada “justo” o “injusto”. Luego, lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que explican la naturaleza del alma. El talento mejor empleado consiste en educar a los demás para que vivan según la razón. En fin, hay que sobrellevar las ofensas con ánimo sereno e impulsar todo lo que sirva para establecer la concordia y la amistad. La adulación engendra también la concordia, pero a través del servilismo o la perfidia.

Como supuesto base del análisis racional de los afectos, la *forma del cuerpo* consiste en que sus partes comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta relación. Algo es tanto más útil al hombre “cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello”. Pues el cuerpo está compuesto de partes de distinta naturaleza que día a día necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo él sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza. Es decir, el cuerpo aumenta su potencia cuando teje con su entorno

relaciones que refuerzan su entidad. Así, mientras que el *regocijo* es una alegría que afecta igualmente a todas las partes del cuerpo de manera que conservan la misma relación entre sí, “la alegría, generalmente se refiere a una sola parte del cuerpo” sin tener en cuenta nuestra salud íntegra. Por este motivo, unido a que los deseos a que estamos más sujetos tienen en cuenta solo el presente y no el futuro, “el *placer* puede tener exceso y ser malo”, cuando impide que el cuerpo pueda ser afectado de otras muchas maneras. El *dolor* nunca es bueno en sí; con todo, “podemos concebir un dolor bueno, en la medida en que pueda reprimir el placer para que este no tenga exceso”. Esta guía racional del placer y del dolor permite el mejor desarrollo de la potencia propia. Solo la superstición puede prohibir el deleite; ya que es propio del sabio deleitarse cuanto sea posible sin perjuicio ajeno y no hasta la saciedad, lo cual deja de ser deleite. Por ej., la risa y la broma son buenas con tal que no tengan exceso, pues cuanto mayor sea nuestra alegría, más participamos de la naturaleza divina. En general, el ser humano que vive bajo la razón se esforzará en no padecer odio y en que tampoco otro lo padezca; sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por merma de fuerza, sino por aumento de ella. En suma: quien ha comprendido que todas las cosas se siguen según las leyes eternas de la naturaleza, no hallará nada digno de odio, risa o desprecio, sino que se esforzará en hacer el bien.

¿Cuál es el poder de la razón ante los afectos?

1. El deseo que nace de la razón, es decir en la medida en que obramos, es la esencia del hombre, en cuanto determinada a obrar solo por sí misma lo que se concibe adecuadamente.

2. Aunque la vida humana transcurre en la duración, al seguir a la razón, el alma concibe la idea de una cosa futura, pasada o presente bajo una misma perspectiva de *eternidad* o necesidad: con la misma certeza.

3. Bajo la guía de la razón, “seguiremos un mal menor que nos reporte un bien mayor, y renunciaremos a un bien menor que sea causa de un mal mayor”; pues tal bien menor es en realidad un mal. Esta actitud supone un fuerte dominio de los propios afectos, sobre todo de los que nos suelen forzar a vivir el momento y sus pequeños placeres.

4. Quien por miedo hace el bien para evitar un mal está movido por la tristeza, y los afectos que se refieren a la razón son la alegría y el deseo; de ahí que la persona que procura contener a los hombres por el miedo de manera que huyan del mal más que amen las virtudes, tiende a hacer a los demás tan miserables como ella.

5. El conocimiento del mal es la tristeza, en cuanto somos conscientes de ella, y nuestra vivencia del mal se debe a que estamos sujetos a la tiranía de los afectos. Así, quien se guía por el solo afecto actúa sin saber lo que se hace, por eso es un esclavo; pero quien se guía por la razón ejecuta su voluntad y hace solo las cosas que son primordiales, por eso es libre. En general, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, “de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos”.

El ser humano, al “creer que los brutos eran semejantes a él,... empezó a imitar los afectos de estos y a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, solo de la cual depende que el *hombre* sea *libre*”. Este es un reconocimiento metafórico del aporte véterotestamentario a la evolución de la libertad fundamentada en la racionalidad. El hombre libre “no tiene más que ideas adecuadas” y carece de todo concepto del mal; pues, ya que el peligro es todo lo que puede ser causa de algún mal –odio tristeza, discordia...–, él elige la huida con igual firmeza que el combate y procura unirse a los demás por amistad y hacer solo lo que es primordial. En el polo opuesto, la gratitud

mutua entre hombres guiados por un deseo ciego suele ser compraventa de lisonjas, y la ingratitud suele revelar que quien la ejerce está afectado de odio, ira, soberbia o avaricia. Nadie guiado por la razón pudiera librarse de la muerte mediante la perfidia, porque, de ser así, ella aconsejaría a todos los hombres a contraer pactos dolosos y a que no tuviesen leyes comunes. Quien se guía por la razón “es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo”, ya que “desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes”. La libertad tendría como fundamento la fortaleza; pues quien es fuerte sabe que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y, así, que todo cuanto le parece injusto, obedece a que su concepción de las cosas es mutilada y confusa; por eso, se esfuerza por apartar los obstáculos al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, así como por obrar bien y estar alegre, y en conocer las virtudes y sus causas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a estos de menos. Todo amor que no reconozca como causa la libertad se convierte fácilmente en odio, salvo que sea un delirio, “en cuyo caso favorece la discordia”. El matrimonio concuerda con la razón si el deseo de unir los cuerpos no es engendrado por la sola belleza, sino también por un amor de procrear hijos y educarlos sabiamente, y si, además, el amor entre varón y hembra “tiene por causa no la sola belleza, sino, sobre todo, la libertad del ánimo”.

## **Parte V: Del poder del entendimiento o de la libertad humana**

Del conocimiento del alma deduciremos todo lo que concierne a la *felicidad*, lo cual incluye *vencer racionalmente a los afectos*. Según están concatenados en el alma los pensamientos de las cosas, así lo están las afecciones o imágenes sensoriales de las cosas en el cuerpo. Si separamos un afecto del pensamiento de una causa exterior y lo unimos a otros pensamientos, “resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos”. Así, *un afecto “deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”*; pues “entre tal idea y el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, no habrá más que una distinción de razón”. De aquí que, dado un afecto, “el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es”. *Y no hay afección ni afecto “del que no podamos formar un concepto claro y distinto”*. En la medida en que, *con la razón, el alma entiende las cosas como necesarias*, padece menos por causa de los afectos. Por todo ello, cada cual tiene el poder –al menos parcial– de conocerse a sí mismo y a sus afectos clara y distintamente, y, por tanto, de padecer menos por causa de ellos. Por *ej.*, el sometido al afecto-pasión de la *ambición apetece que los demás vivan según su propia índole*; pero, *en quien vive en la razón, esta misma apetencia es la moralidad*. Y es que *los afectos suscitados por la razón son más potentes, debido a que se refieren “a las propiedades comunes de las cosas, las cuales consideramos siempre como presentes” e imaginamos siempre del mismo modo*. Por ello, *un afecto así permanece siempre el mismo*. A cuantas más cosas se refiere una imagen tanto más a menudo se presenta, y ocupa el alma. Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las de cosas entendidas clara y distintamente, que son propiedades comunes, y tanto más frecuentemente se impone una imagen cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida.

*Un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que él, es menos nocivo que otro referido a un número menor de ellas, pues es “nocivo solo en cuanto que impide que el alma pueda pensar”*. “Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” y, así, *que remitan a la idea de Dios: que unan nuestra potencia con la de la naturaleza*. “En esta vida nos esforzamos ante todo en *que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro*” apto para muchísimas cosas y referido a un alma que posea una amplia

*consciencia. Pero, hasta que no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, debemos concebir una norma recta de vida –unos principios o criterios seguros– y hacer que nuestra imaginación sea afectada por ellos. Por ej., a fin de rechazar el odio y las ofensas que nos inflijan, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación del principio de generosidad. Y, para dominar el miedo se ha de pensar en la firmeza: recorrer a menudo con la imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo. En fin, debemos fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno, para determinarnos siempre a obrar en virtud de la alegría. Uno ama a Dios tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y a sus afectos, ya que su alegría va acompañada por la idea de Dios. Dicho amor está unido a todas las afecciones del cuerpo y es mantenido por ellas. Por ej., en la medida en que entendemos las causas de la tristeza y, así, a Dios como causa de ella, nos alegramos, pues damos un sentido universal y humanamente trascendente a ese sufrimiento. Tal amor se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios mediante él, pues es el supremo bien, deseamos que todos gocen de él y “es común a todos los hombres”, por estar al alcance de su alma, accedan de hecho a él o no. Por último, no existe afecto alguno que sea contrario a ese amor y por el cual pueda ser destruido. Así, él es el más constante de todos los afectos.*

En suma, una mente que está en el género 3.º de conocimiento logra que las emociones constituyan una mínima parte del alma, pues: puede separar los afectos respecto al pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente; y, al hallar una multitud de causas de una cosa, fomenta los afectos que se refieren a las propiedades comunes de ella, es decir a Dios. Por fin, el alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, padece más, como es el caso de los quejumbrosos eternos; y, al contrario, obra más el alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas. Las aflicciones surgen sobre todo del amor excesivo hacia una cosa sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Las ofensas, sospechas, enemistades, etc., nacen solo del amor hacia las cosas, de las que, en realidad, nadie puede ser dueño.

Ya a nivel del género 3.º de conocimiento, “nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna” y la felicidad consistirá en que el alma esté dotada de la perfección: “Cuanta más perfección tiene una cosa tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa: cuanto más obra, tanto más perfecta es”. De aquí que la parte del alma que permanece es más perfecta y es el entendimiento, en cuya virtud obramos, y la parte que padece es la imaginación, en cuya virtud padecemos. La persona que esté poco dominada por los afectos contrarios a su naturaleza, y que de este modo tenga el poder de concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento de manera que remitan a la idea de Dios, será afectada de un amor a Dios, que constituirá la mayor parte de su alma. Así, se acercará lo más posible a captar el puesto que ella posee en el orden eterno de las esencias. Es decir, quien domina un máximo de saberes teórico-prácticos tiene el mayor tesoro anímico que son los hábitos positivos o virtudes: esos logros de la experiencia que nos aseguran una vida de la mejor calidad posible, cercana a la perfección. En suma, nuestro amor a Dios es, como dice Vidal Peña, el conocimiento de la necesidad y la crítica a nuestra subjetividad, reconociendo que esta no es la realidad definitiva, el orden verdadero y eterno, al que rendimos homenaje aunque no queramos; por eso, más vale amar con plena conciencia que rendir ese homenaje inconscientemente, como hacen la mayoría de los seres humanos.

En la esfera del género 1.º de conocimiento, las personas en su mayoría creen que son libres, en la medida en que obedecen a su libidine; por eso piensan que la moralidad, la religión, y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo, son

cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte. Además, el miedo a ser castigados con crueles suplicios tras la muerte les induce a vivir según las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su ánimo impotente. Si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran que las almas mueren con el cuerpo, “retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna”.

En el contexto del 2.º género de conocimiento, son primordiales la moralidad, la religión, la firmeza y la generosidad. Aquí, el fundamento de la *virtud*, o *norma recta de vida*, es la búsqueda de la utilidad propia y, en esta búsqueda –que se efectúa desde el punto de vista relativo de la naturaleza de un cuerpo individual o social–, no se tiene en cuenta la eternidad del alma. La felicidad es “la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella”; pues consiste en el amor a Dios, que brota del género 3.º de conocimiento. Si la salvación pudiera conseguirse sin gran trabajo, no sería posible, como lo es, que casi todos la desdeñen. Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.