

LA ÉTICA DE SPINOZA COMO TEXTO DE EJERCITACIÓN ESPIRITUAL

Spinoza's *Ethics* As A Text For Spiritual Exercise

Lic. Marcos Travaglia¹ (CONICET-UBA)
m.travaglia@conicet.gov.ar

Artículo recibido: 31 de marzo de 2023

Artículo aprobado: 31 de mayo de 2023

Resumen

El texto de la *Ética* de Spinoza sigue un método deductivo con estilo rígido y árido. Si bien su título anticipa su contenido ético, el carácter de *ordine geometrico demonstrata* exige dedicarse a la derivación de principios metafísicos de forma sintética, lo que es inescindible del contenido. Pierre Hadot, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, considera que los textos sistemáticos no siguen el camino evocativo y transformador típico del ejercicio espiritual sino que, como mucho, pueden ser un momento del proceso, e incluye a Spinoza (y su *Ética*) entre los modernos que siguen la tradición de la filosofía como modo de vida. En este trabajo abordaremos dos cuestiones que surgen de esto. La primera, siguiendo a Hadot, es en qué sentido la *Ética* puede entenderse como texto de ejercicios espirituales. Sostenemos que lo es en tanto solo se la puede leer realizando y comprendiendo cada paso de cada deducción, adecuando la mente a un nuevo punto de vista respecto de sí, de Dios y de las cosas. La segunda cuestión es sobre el contenido del ejercicio. En este respecto, nos distanciándonos de Hadot porque morigeramos el componente estoico y afirmamos que se trata de una propuesta más afín a la epicúrea.

Palabras clave: Spinoza, Pierre Hadot, ejercicios espirituales, estoicismo, epicureismo.

¹ Profesor de Enseñanza Media y Superior, Licenciado y candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investiga sobre las teorías psicológicas de Spinoza y Descartes y sus relaciones con enfoques contemporáneos, temas sobre los que versan sus publicaciones más recientes: “La memoria según Descartes. Perspectivas epistemológicas y morales”, *Hipatía*, 3, 2021; “Afectos” en *Introducción a Spinoza*, dir. por M. J. Solé, RAGIF, 2022; “*Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente”, *Pensamiento*, 79(302), 2023; y “Spinoza y el dolor”, en coautoría con Gonzalo Ricci Cernadas, *Disputatio*, 12(23), en prensa.

Abstract

The text of Spinoza's *Ethics* follows a deductive method with a rigid and arid style. Although its title anticipates its ethical content, the character of *ordine geometrico demonstrata* requires devoting oneself to the derivation of metaphysical principles in a synthetic way, which is inseparable from the content. Although Hadot considers that systematic texts do not follow the typical evocative and transformative path of spiritual exercise but, at best, can be a moment in the process, he includes Spinoza (and his *Ethics*) among the Early Modern philosophers that follow the tradition of philosophy as a way of life. In this paper we will address two issues that arise from this. In this paper, we will address two issues that arise from this. First, following Hadot, is in what sense the *Ethics* can be understood as a guide to spiritual exercises. We maintain that it is so insofar as it can only be read by carrying out and understanding each step of each deduction, adapting the mind to a new point of view regarding itself, God, and things. Second, what content this exercise has. And, distancing ourselves from Hadot, we moderate the stoic component and affirm that it is a proposal more akin to the epicurean one.

Key words: Spinoza, Pierre Hadot, Spiritual exercises, Stoicism, Epicureism.

I. Introducción

Al analizar tipos textuales de ejercicios espirituales en su clásico estudio *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, el filósofo francés Pierre Hadot habla de “ejercicios espirituales” para referirse a un conjunto de prácticas de tradición grecorromana que involucran íntegramente la psiquis de sus practicantes y su vinculación con el todo. La elección del término “espiritual” hace referencia a esta dimensión superadora e integradora de lo físico, moral, intelectual y anímico (Hadot, 2006, p. 24). Hadot contempla los textos sistemáticos de algunos filósofos clásicos, pero advierte que no siguen el camino evocativo y transformador típico del género. Como mucho, dice, el trabajo lógico riguroso puede ser un momento del proceso pero no agota la práctica filosófica.² Por su parte, a los spinozistas o lectores de Spinoza les gusta decir que el spinozismo es una forma de vida e incluso existen

² Dice Hadot: “Pero, ¿consiste la vida filosófica sólo en la aplicación en todo momento de los teoremas de que se dispone a fin de resolver los problemas de la existencia? En realidad, cuando se reflexiona en lo que implica la vida filosófica, uno se da cuenta de que existe un abismo entre teoría filosófica y el filosofar como acto existencial” (2006, p. 239).

textos dedicados al tema (cf. Brodsky y Paccazochi, 2020). Pero, ¿en qué sentido una filosofía tan abstrusa y difícil hace una forma de vida? La *Ética* sigue un método deductivo con estilo rígido y árido, con escasos momentos en los cuales toma una forma más sensible y liviana. Mucho más raro es que el contenido sea expresado de una manera que pueda “conectar” con la experiencia de quien lo lee y la comprensión se vuelva vivencial. Y si bien su título anticipa contenido ético, el carácter de *demonstrada según el orden geométrico* exige la deducción minuciosa de conclusiones a partir de principios metafísicos de todos los contenidos. Toda la realidad es explicable (y deducida) en términos racionales. El sentimiento de ansiedad de un autor ante el efecto de su artículo en sus lectores, en términos de la *Ética*, puede explicarse por los principios que rigen el universo. Encontramos un compromiso con la exposición deductiva, que parte de definiciones y axiomas para derivar las consecuencias últimas en un sistema pretendidamente racional y consistente. La lectura requiere de un compromiso lector para seguir y realizar las deducciones de forma tal que adquiramos y desarrollemos las ideas propuestas. En este sentido, no es una lectura pasiva sino activa y transformadora. El formato, nos deja claro así Spinoza, es inescindible del contenido (cf. Solé, 2022, pp. 34-37). De esta forma, lo que para Hadot puede ser un momento de un *corpus* filosófico, para Spinoza es, en la *Ética*, todo el proceso. Esto es, para Spinoza, en la difícil comprensión de los principios metafísicos que determinan mi experiencia está la clave de la transformación de mi espíritu. En este marco, y sin analizar en demasiado detalle su obra, Hadot incluye a Spinoza entre los modernos que siguen la tradición antigua de la filosofía como modo de vida (2006, pp. 255).

En este trabajo abordaremos dos cuestiones que surgen de esta encrucijada. En primer lugar, partiendo de Hadot y coincidiendo con él, nos proponemos explorar en qué sentido la *Ética* puede entenderse como un ejercicio espiritual. Para ello daremos una mirada de conjunto de las obras de Spinoza y los motivos y exploraciones que llevan a la conformación de su obra principal, la *Ética*. Sostenemos que puede ser leída como un manual de ejercitación espiritual en tanto *solo* se la puede leer realizando y comprendiendo cada paso de cada deducción, adecuando la mente a un nuevo punto de vista respecto de sí, de Dios y de las cosas. En segundo lugar, discutiremos qué contenido tiene este ejercicio. Y ahora, distanciándonos de la interpretación filoestoica de Hadot, proponemos que en términos de las

escuelas antiguas se trata de una propuesta más afín a la epicúrea: desarrollar una vida que evite la superstición, no tema a la muerte, fomente la alegría y cultive la amistad.

II. El camino a la *Ética*: el método y la forma del ejercicio espiritual

Resumidamente podemos afirmar que la *Ética* es un texto con una estructura muy rígida. No parece pensado para una lectura ágil para todo público, que haga escalar al lector desde lo más sencillo y próximo a sí a lo más lejano y transformador. Ese era, por ejemplo, el camino cartesiano, que en su método y estilo propone ir de lo más simple para uno a lo más simple en sí. La *Ética* está, sin embargo, ordenada de una manera progresiva y pedagógica, dividida en partes que siguen una secuencia: Dios o la naturaleza, desde la unidad sustancial a la pluralidad modal (la primera parte), la naturaleza del individuo humano y su cognición (la segunda parte), su afectividad, su intersubjetividad, su carácter finito y expuesto a la pasionalidad y la determinación externa (las tercera y cuarta partes) y la posibilidad y medios de reencadenar la comprensión y afectividad respecto de sí mismo, Dios y las cosas de forma tal que se pueda llevar una vida libre, feliz y virtuosa (la quinta parte). Se trata de un recorrido que va de los principios metafísicos a la singularidad de la existencia humana para finalmente volver a la unidad entre esos principios y la vida humana en un proceso de transformación. Este es, confesamente, uno de los atractivos que encuentra Hadot en Spinoza, cuando lo toma como referencia al ser interrogado por qué es la ética. Dice:

En general no me considero realmente un estudioso de la moral, y temo que esa palabra, «ética», resulte en exceso limitada a menos que se entienda en el sentido de la ética de Spinoza. Después de / todo, Spinoza llamó *Ética* a un libro de metafísica. Sería pues necesario entenderla en un sentido más extenso (2006, pp. 315-316).

A Hadot le interesa la trabazón entre metafísica y ética porque da a la ética, como dimensión práctica, un contenido profundo que excede aquello a lo que normalmente se la reduce. Spinoza tuvo un recorrido para encontrar esta manera “adecuada” de expresar su pensamiento, que tiene grandes continuidades desde sus primeros escritos hasta su muerte aunque va tomando distintas modalidades expositivas. Contamos con varias obras tempranas

en las cuales este filósofo trata temas muy similares en formatos distintos. Su ubicación dentro del desarrollo de la manera en que debe expresarse la filosofía está abierta a discusión, puesto que se trata generalmente de obras inconclusas y/o no publicadas en vida. Tal vez la más relevante para pensar el formato de ejercicio espiritual sea el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de 1661, inconcluso, abandonado y publicado póstumo, el cual comienza por una indagación de primera persona del curso de su vida, adónde había llegado, cuál era su mayor deseo y cómo podría orientarse a él. Lo que busca este meditador es un *bien verdadero*, que sea un conocimiento comunicable, firme y que en su posesión genere una continua felicidad. Dice un joven Spinoza:

Después de que la experiencia me enseñó que todo lo que ocurre en la vida común es vano y fútil, <y> viendo que todas las cosas por las que y a las que temía no tienen nada ni de bueno ni de malo en sí, sino en la medida en que el ánimo [*animus*] es afectado por ellas, decidí, finalmente, investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y comunicable de suyo, y que tan solo por él fuera afectado el ánimo, rechazado todo lo restante; más aún, si existía algo con lo que, descubierto y adquirido, disfrutara de la más alta y continua felicidad (Spinoza, 2008, p. 5, TIE §1).³

El resto del texto conservado incluye un recorrido por la mente del reformista con el fin de conocer cuál es la naturaleza de sus ideas y comprender cómo se da su aproximación a la verdad. Spinoza aquí parte de un elemento muy particular, que es la experiencia de tener ideas que se suceden de forma oscura y desordenada en su mente (cf. Sibia, 2017). En este sentido, no parte de la certeza del yo (*Meditaciones metafísicas*) ni de la existencia de Dios (*Ética*), sino de todo el cúmulo de ideas dentro del cual se cuentan las del yo y Dios, para proponer que debemos encontrar una idea verdadera y rectora en base a la cual ordenar todas las demás (cf. TIE §36-39). El parecido con lo que encontraríamos en las *Meditaciones* o el *Discurso* de

³ Las referencias a las obras de Spinoza siguen la nomenclatura tradicional: E=*Ética demostrada según el orden geométrico*, TIE=*Tratado de la reforma del entendimiento*, TTP=*Tratado teológico-político*, PPC=*Principios de la filosofía de Descartes*, CM=*Pensamientos metafísicos*, KV=*Tratado breve*, etc., seguidos de las correspondientes proposiciones=p, definiciones=d, demostraciones=dem, escolio=s, corolarios=c, definición de afecto=daf, etc., o párrafos=§, según corresponda, o la paginación de Gebhardt (Spinoza, 1925), letra G, seguida del volumen en romanos y la página en arábigos. Para las obras de Descartes, señalo la referencia en la paginación de Adam y Tannery (1897-1913), sigla AT, indicando tomo en romanos y página en arábigos. Para las citas de las *Vidas* de Diógenes Laercio (2007), señalo DL seguido del tomo en romanos y el párrafo en arábigos. Para las citas de Epicuro (2012) señalo SV=*Sentencias vaticanas*, MC=*Máximas capitales* seguido del número.

Descartes es más que llamativo en la medida en que el texto es un recorrido en primera persona por la historia de una mente singular y la manera en que llega a ordenarse de una forma transformadora. En el filósofo francés encontramos una propuesta que abreva de ejercitaciones espirituales de forma muy evidente y Spinoza establece con nitidez sus críticas a esta pretensión.

Datamos dos años después un nuevo escrito, terminado y publicado en vida con su firma, que es *Principios de la filosofía de Descartes*, acompañado de los *Pensamientos metafísicos*. En este texto la idea de método es similar pero la manera de exposición cambia. En las segundas objeciones a las *Meditaciones*, los teólogos le habían requerido a Descartes que formule, al menos, sus dos pruebas principales (la de la distinción real del alma y el cuerpo y la de la existencia de Dios) en forma geométrica, esto es, deductiva y axiomática. Descartes se resistió, apelando que esa no era la mejor manera para tratar estas cuestiones, y las realizó exponiéndolas nuevamente *como si fueran sintéticas*.⁴ Spinoza, veinte años después y comprometido con el cartesianismo, recusa el método analítico cartesiano y repone no solo las pruebas que Descartes hizo a regañadientes de forma sintética, sino además otros principios y fundamentos de su filosofía. En la carta-prefacio a los *Principios de la filosofía de Descartes*, Luis Meyer cuenta que el texto tiene origen en el estudio grupal de la filosofía cartesiana y la claridad con que Spinoza la comprende y expone. En ese sentido, marca las diferencias entre ambos y enfatiza especialmente la cuestión metodológica: Descartes reconoce la claridad y consistencia de la exposición geométrica-sintética, pero opta por el método analítico, que entiende como el camino que muestra el descubrimiento metódico de la cosa partiendo de lo más conocido para sí hasta lo *a priori* (cf. AT VII 155-157/IX 121-122 y PPC pref, G I 128-129, Spinoza, 1988, pp. 129-130).⁵ El método que elige Spinoza entonces

⁴ “En cuanto a mí, yo he seguido en mis *Meditaciones* únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, que es sin duda la que deseáis aquí de mí, aunque con respecto a las cosas que se tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica” (Descartes, 2009, pp. 434-435, AT IX 122-123). La exposición de las pruebas está en Descartes, 2009, pp. 433-446, AT VII 155-170/IX 121-132.

⁵ Meyer llega a calificar a las demostraciones analíticas de “inventadas” (G I 129). Al reponer el recorrido de la duda a la certeza en las *Meditaciones*, Spinoza introduce una serie de críticas a Descartes respecto de sus supuestos al proceder en torno a la evidencia de Dios. Señala así que la regla de contener la voluntad dentro del entendimiento a la hora de afirmar o negar no garantiza la afirmación de la existencia de Dios, puesto

es el que parte de las definiciones, axiomas, postulados y teoremas para derivar de allí las consecuencias necesarias, tales estas que si se niega la verdad de la conclusión se niega la de las premisas. El gran beneficio que destacan tanto Meyer como Spinoza en este sentido es que este método fuerza el asentimiento: al conocer, comprender y aceptar las definiciones, nuestra mente se ve compelida a aceptar sus consecuencias. Una idea clara y distinta permite derivar más ideas del mismo tipo sobre más cuestiones. La salvedad de esta obra es que no ingresa en cuestiones éticas, sino que discurre fundamentalmente en temas ontológicos y físicos.

A partir de estos años, y por tres lustros más, Spinoza no publica ni divulga textos metafísicos ni psicológicos, salvo por el *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*, datado como contemporáneo o ligeramente posterior (1662) a *La reforma del entendimiento*, concluido pero excluido de las obras póstumas, perdido y encontrado 200 años después. En esta particular obra escrita para sus amigos (cf. Spinoza, 1990, pp. 26-27), encontramos distintos registros expositivos, como el diálogo, las notas y artículos deductivos. El orden temático es exactamente el mismo que el de la *Ética*, y las doctrinas son similares aunque menos desarrolladas. El objetivo último, como indica el título, es desarrollar el tópico de la felicidad, lo que une filosofía con ética y estudio con ejercicio del espíritu. Esta obra comparte con las dos anteriores la teoría del método y, sobre todo, sus efectos. En la primera parte del *Tratado breve* Spinoza presenta su ontología: la definición y rasgos de Dios, su evidencia, su identificación con la sustancia, cómo de él se siguen todas las cosas, etc. La segunda parte trata sobre del hombre y lo explica partiendo de este esquema conceptual. Esboza que el ser humano es una modalización finita de los atributos pensamiento y extensión de Dios, la única sustancia, que su existencia se halla determinada por otros modos finitos, etc. Esta línea de razonamiento reconfigura la idea de “hombre” tradicional (aristotélica, teológica, etc.) según la cual es una sustancia, haciendo que el lector readapte su concepto a lo de aquello que le ha sido demostrado. A esto le sigue una teoría de las ideas, a las que divide en opinión, fe

que podemos no tener la idea clara y distinta y por tanto, no afirmarla. Las pruebas cartesianas le resultan así indirectas e inefectivas porque no logran partir de una idea universalmente aceptable de Dios (“Pues a aquel que no tiene una idea verdadera de Dios, como suponemos que no la tenemos nosotros, le es igualmente fácil pensar que su autor es engañador, como que no lo es”, Spinoza, 1988, p. 143, G I 147) y la única certeza que puede dar el método analítico queda circunscripta al *cogito*. Cualquier certeza extra deberá partir de una idea clara y distinta de Dios.

verdadera y conocimiento claro y distinto, según su relación con el error y los fundamentos, siendo la opinión la más imprecisa y falible y el conocimiento claro el otro extremo (KV II 1-2). En este punto es cuando Spinoza hace visible el pasaje de la metafísica a la ética: las ideas tienen efectos que movilizan al hombre a unas u otras acciones o pasiones. Las opiniones producen pasiones que turban la razón, la fe verdadera produce buenos deseos y el conocimiento claro y distinto produce los afectos más elevados, los del “amor verdadero y sincero, con todos sus retoños” (KV II 2, Spinoza, 1990, p. 102). Así las cosas, el objetivo de enmendar el entendimiento y aumentar la comprensión está dirigido, en última instancia, a moderar o dirigir los efectos de las ideas que priman en nuestra mente. Una mente llena de opiniones está llena de pasiones, pero si llega al conocimiento más excelso de algo, su unión con esa cosa sería tan firme que las pasiones no lo afectarían, garantizando su felicidad (cf. KV II 19). La trabazón entre la transformación de la manera en que comprendemos y el camino que lleva a ello en los textos de Spinoza llega a tal punto que, dice:

De aquí se sigue de forma incontrovertible que es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de este modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y solo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación (KV II 20, Spinoza, 1990, pp. 153-154).

Entonces vemos que el camino a la *Ética* tuvo algunas curvas pero llegó a una operación metodológica que se cristalizó de forma cada vez más concreta. Solo *La reforma* toma un formato no deductivo, pero inmediatamente el resto de las obras favorece o se encamina directamente a un discurso racional que va de la abstracción mayor a lo más concreto, de la metafísica pura a la ética, de la definición clara y distinta al efecto práctico y vivencial. El método sintético o deductivo le garantiza a Spinoza la conexión de necesidad entre las premisas y las conclusiones, así como el cierre sistemático de la explicación. Y esta sistematicidad asegura que toda la ética sea, en última instancia, una metafísica.

Hadot cuestiona esto en las siguientes palabras:

La universidad escolástica controlada por la teología continuará funcionando hasta finales del siglo XVIII, aunque entre los siglos XVI y XVIII la actividad filosófica verdaderamente creativa se desplegará al margen de sus muros gracias a Descartes, Spinoza, Malebranche o Leibniz. La filosofía se irá

independizando en relación con la teología, pero este movimiento que naciera como reacción contra la escolástica medieval acabará situándose en el mismo terreno que ella. Al discurso filosófico de carácter teórico simplemente opondrá otro (Hadot, 2006, pp. 243-244).

El eje de la cuestión entonces es que la metafísica racional acaba por disputar el mismo terreno que ocupaba la teología. Esta crítica, creemos, podría ser impugnable sobre todo a quienes venimos después que a los propios filósofos de la modernidad temprana. Los de la época de Spinoza, mientras vivieron, no tuvieron mucha capacidad para imponer institucionalmente su pensamiento y fueron, en cierto sentido, contraculturales. Sin embargo, el afán sistemático que Spinoza encarna a la perfección acaba por ofrecer una primera imagen fría y desentendida de los problemas vitales que motorizan esa misma reflexión. Si uno va a la *Ética* en busca de soluciones para las angustias de la vida cotidiana, va a encontrarse con una ardua tarea de reflexión metafísica primero. Y así como es difícil que quien siente que perdió su cuerpo en la primera meditación cartesiana llegue al encomio de las pasiones de *Las pasiones del alma*, mucho más difícil y raro es superar sin agotamiento *Ética I* para llegar, sin saltos ni baches, a las partes sobre los afectos, sus dinámicas interpersonales y su terapéutica.

Ahora bien, ¿cómo es el sujeto para el que está pensado este ejercicio en Spinoza? Antes que nada, es un sujeto que puede ser cualquiera, pues la *Ética* no parte de un lugar subjetivo ni desde una situación existencial o consideración como pudiera ser la necesidad de revisar si tiene ideas falsas de la que parte Descartes, o de purgar e iluminar el alma para unirla a Dios, como sucede en la obra de Ignacio de Loyola.⁶ La disposición tiene que ser simplemente a comprender, reconocerse como una mente que quiere entender *algo*. El punto de partida propuesto por Spinoza es el de la causa primera de las cosas, para encontrarse luego a uno

⁶ La primera meditación comienza con “Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias; pero parecía ser una obra ingente, y esperaba aquella edad que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta para lograr esos conocimientos” (Descartes, 2009, p. 69 (AT VII 17/IX 13). Ignacio, por su parte, propone en sus *Ejercicios espirituales* una doctrina trinitaria. El primer momento es la vía purgativa, por la cual el meditador se purga del pecado, seguida por la iluminativa y por último la unitiva, que lleva a la unidad que para el creyente es la unidad entre el meditador y Dios. Sobre Descartes e Ignacio, cf. Stohrer, 1979.

mismo siendo parte activa de la sustancia, siguiendo el orden y naturaleza de las cosas a la particular y singular manera que solo cada individuo puede ejercer.

El comienzo de esta transformación se da, según Spinoza, a partir de que todos tenemos una idea adecuada de la esencia de Dios (cf. E2p47). En tanto todo es en Dios y Dios es su causa, tanto la esencia como la existencia de las cosas singulares se halla determinada por Dios. La comprensión innata de las cosas se ve nublada por imprecisiones terminológicas en la expresión de las ideas y la incapacidad de imaginar a Dios. Sin embargo, en tanto se clarifica la expresión y evidencia el pensamiento, de allí se pueden derivar ideas adecuadas de todas las demás cosas (cf. E2p47s).⁷ En esta línea, hacia el final de la *Ética* se vuelve recurrente la idea de que conociendo a la sustancia, comprendiendo intuitivamente su “unidad diferenciada y diferenciación unificada” (Klein, 2002, p. 309) desde una perspectiva de eternidad el hombre se vuelve “más consciente de sí, de Dios y las cosas”,⁸ que están unidas en una trabazón inseparable y constitutiva. Solo así se hace accesible la felicidad, que es

⁷ A lo largo de todas las obras previas esta idea está presente de una u otra manera. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* aparece en la caracterización del método: “[el método] es comprender qué <cosa> es la idea verdadera, distinguiéndola de las restantes percepciones, e investigando su naturaleza, a fin de conocer a partir de ahí nuestro poder de comprender, y así, restringir el espíritu para comprender según aquella norma todas las cosas que debemos comprender, ofreciendo, como ayuda, reglas ciertas, y procurando también que el espíritu no se fatigue en cosas inútiles” (TIE §37). En la introducción de Spinoza a *Principios de la filosofía de Descartes* pone en ejecución este método que parte de una idea verdadera (clara y distinta) para discutir y presentar una prueba alternativa a la de la existencia de Dios de Descartes (cf. PPC I, G I 47-48; Spinoza, 1988, pp. 142-143). En el *Tratado breve* la teoría de la idea verdadera y la distinción de lo verdadero y lo falso aparece relacionado al grado de adecuación de las mentes que perciben (cf. KV II 15).

⁸ Por ejemplo: E5p25d (“Y cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios y, por tanto, la suma virtud de la mente, esto es, la suma potencia o naturaleza de la mente, o sea, su sumo esfuerzo, es entender las cosas por el tercer género de conocimiento”), E5p27d (“La virtud suma de la mente es conocer a Dios, o sea, entender las cosas por el tercer género de conocimiento. Y esta virtud es tanto mayor cuanto más conoce la mente las cosas por este género de conocimiento. Y así, quien conoce las cosas por este género de conocimiento, ese pasa a la suma perfección humana. Y, en consecuencia, es afectado de una alegría suma y acompañada de la idea de sí mismo y de su virtud. Por tanto, de este género de conocimiento surge la más alta satisfacción que puede darse”), E5p39s (“Como los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda de que pueden ser de naturaleza tal que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna, y así, que apenas temen a la muerte”), E5p42s (“Pues el ignaro, aparte de ser agitado de muchos modos por causas externas y de no alcanzar nunca una verdadera satisfacción del ánimo, vive además casi inconsciente de sí, y de Dios, y de las cosas, y en cuanto deja de padecer deja también de ser. Por el contrario, el sabio, en la medida en que es considerado como tal, apenas es movido en su ánimo, sino que, consciente de sí, y de Dios, y de las cosas con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee una verdadera satisfacción de ánimo”).

sinónima de la beatitud, la libertad y la salvación.⁹ Por otra parte, en Spinoza no hay ignorancia como ausencia de conocimiento, sino como entender mal, incompleta e inadecuadamente las cosas. Esto es, ignorar es conocer, solo que sin consciencia adecuada de la determinación causal del todo y suponiendo en su lugar una determinación teleológica y antropocéntrica. Mi conocimiento errado de mí mismo como un sujeto, supongamos, espontáneamente libre, ubicado en el centro de la creación y con el universo y sus recursos puestos a mi servicio es un prejuicio pernicioso. Si bien compone una cosmovisión, en definitiva es “una consecuencia sin premisas” (E2p28d) porque la explicación final reduce todo lo desconocido a una voluntad divina que resulta incomprensible ante las capacidades humanas. Sin embargo, las premisas correctas pueden ser repuestas con el trabajo intelectual. Esto hace que seguir los áridos caminos de *Ética I* sea, como dice Hadot, una invitación a transformarse a uno mismo.¹⁰ El camino de ejercicio propuesto es el de comprender y aceptar las definiciones, acompañar las sucesivas proposiciones, demostraciones y corolarios de forma activa, *haciendo* las demostraciones, derivando las conclusiones, revisando mis ideas y su consistencia con las del sistema racional. Definitivamente este no es el camino más normal de los ejercicios, pero definitivamente también implica una ejercitación espiritual y su punto de llegada no es otro que una finalidad práctica.

⁹ En E5p36s estos términos son puestos como sinónimos: “A partir de esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación, o beatitud, o libertad. A saber, en un amor constante y eterno hacia Dios. O sea, en el amor de Dios hacia los hombres”. Cabe destacar que el término latino para “salvación” es *salus*, que también refiere a la salud del cuerpo y es ampliamente utilizada en las perspectivas médicas helenísticas. En la misma quinta parte Spinoza discute con perspectivas médicas (E5pref) y habla de los remedios para los afectos (E5pref&p20s).

¹⁰ “En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría. No estamos ante una tarea fácil. Como escribe Spinoza al final de la *Ética*, «por más que el camino que conduce a tal estado de sabiduría parezca arduo, bien puede sin embargo hallarse. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. Si la salvación estuviera en nuestra mano y pudiera conseguirse sin mayores dificultades, ¿cómo podría explicarse que casi todos la ignoren? Pues todo lo excelso es tan dificultoso como raro...” (Hadot, 2006, p. 249).

III. El contenido espiritual de la *Ética*: ¿estoico o epicúreo?

Cabe ahora detenernos en qué contenido tiene esta práctica, qué tipo de vida nos propone. Para Pierre Hadot, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Spinoza es en este punto un heredero de los estoicos. Dice:

La *Ética* de Spinoza, con su apariencia sistemática y geométrica, se corresponde desde luego bastante bien con lo que podía ser el discurso filosófico sistemático del estoicismo. Cabe decir que esta ética, impregnada de filosofía antigua, enseña a transformar de manera radical y concreta el ser del hombre, con el fin de acceder a la beatitud (Hadot, 2006, p. 244).

Hay elementos respecto de los cuales podemos trazar coincidencias entre Spinoza y las líneas generales del estoicismo porque algunos de los objetivos éticos de la *Ética* se condicen con máximas estoicas. En este sentido, coincidiríamos con Hadot. El posicionamiento de Spinoza como continuador de esta tradición es sostenido por numerosos intérpretes con distinto grado de compromiso. Siguiendo la revisión bibliográfica de Inmaculada Hoyos Sánchez (2012, pp. 70-71), la mayoría de los intérpretes toman posiciones intermedias sin aceptar ni rechazar totalmente la continuidad y marcando también rupturas. Ejemplos de estas visiones intermedias son las de Alexandre Matheron y Anne Long. Entre quienes restringen la proximidad, Pascal Sévérac da más peso a las diferencias y la propia Hoyos Sánchez evalúa las continuidades en base al acceso a fuentes y la elaboración diferenciada de muchos conceptos y encuentra muchas limitaciones importantes. En el otro extremo, Susan James es firme en que la *Ética* es una obra más antigua que moderna y que eso es por cómo elabora una propuesta que reconstruye el estoicismo antiguo.¹¹ A este respecto, consideramos que Spinoza efectivamente retoma numerosos elementos estoicos, pero creemos que en lo que hace a los desarrollos éticos toma distancia y opta por una perspectiva diferente. En adelante, en la primera subsección repasaremos continuidades y rupturas con los estoicos y en la segunda

¹¹ Dice: “To regard Spinoza as a modern philosopher in even the limited sense I have outlined is, I shall claim, to overlook an «ancient» strand in his thought which is at least equally important. For much of the substance and structure of the *Ethics*—its central doctrines and the connections between them—constitute, as I shall show, a reworking of Stoicism” (James, 2003, p. 291).

defenderemos por qué creemos que Spinoza se inscribe mejor en una tradición epicúrea respecto de la forma de vida filosófica.

III.a. Spinoza y el estoicismo: continuidades y límites

Los ejes del diálogo con los estoicos lo encontramos por ejemplo en la construcción del concepto de naturaleza, el esfuerzo por comprenderla en términos mecanicistas y eficientistas que la hacen cognoscible, el rechazo al antropomorfismo divino y la ubicación del tratamiento de las pasiones como aspecto central de la ética. Hay varias posiciones éticas particulares que se hallan en buena sintonía también. Un caso es la consideración del miedo como un terrible consejero, por lo que debemos evitar que cargue de temor nuestras acciones.¹² Dice, por ejemplo, que “Quien es guiado por el miedo y obra el bien para evitar el mal, ese no es guiado por la razón” (E4p63). Esta consigna no solo ocupa un lugar importante en la *Ética*, sino que además es uno de los temas principales del *Tratado teológico-político*, donde explica cómo el miedo es una pasión fundamental para alimentar, consolidar y sostener regímenes despóticos. Sabemos que Spinoza poseía varias obras de esta corriente en su biblioteca,¹³ pero las menciones directas o indirectas al estoicismo en la *Ética* son más bien escasas. En la *Ética* hay algunas apariciones de menor relevancia¹⁴ pero ciertos pasajes de discusión directa que

¹² Spinoza distingue miedo de temor. El miedo es una tristeza inconstante asociada a la idea de algo que no sabemos si se va a concretar o no (cf. E3daf13) mientras que el temor es el deseo de evitar un mal mayor al que eligiendo un mal menor motivados por el miedo (cf. E3daf39). Siguiendo la clasificación spinoziana de los afectos en alegres (buenos), tristes (malos) y del deseo (buenos o malos según si se orientan por la alegría o la tristeza), el miedo y el temor son afectos generalmente malos para la preservación del individuo. El primero es principalmente cognitivo y tiende a disminuir la potencia del individuo, mientras que el segundo está claramente orientado a la acción y favorece, en la medida en que nace del miedo, acciones irracionales y riesgosas porque, al fin y al cabo, elige entre dos males, cuyo conocimiento siempre es inadecuado (E4p63) y no por algo que le sea bueno y útil. En la medida en que nace de una incertidumbre y una imaginación, el temor también es un regulador ineficiente y puede llevarnos a obrar bien pero por temor a un castigo y no por comprensión de lo bueno y útil, que haría que el individuo vuelva a obrar así siempre y no solo cuando avizora una posible reprimenda. El carácter negativo del temor se patentiza en sus afectos derivados y asociados: consternación, pudor, vergüenza, pusilanimidad, etc. (cf. E3p51s&daf31ex&daf51&daf52).

¹³ Según el inventario de su biblioteca, Spinoza poseía copias de numerosas obras de filósofos, poetas (Ovidio, Virgilio, Plauto, Horacio) e historiadores (Tácito, Quinto Curcio) romanos. Dentro de las obras filosóficas podemos destacar un volumen con varios títulos del estoico griego Epícteto (item 87), las epístolas en holandés y en latín (ítems 103 y 126) y las tragedias (item 135) de Séneca y cartas de Cicerón (item 144). Para el inventario completo con referencias a las ediciones, véase Domínguez, 1995, pp. 203-220.

¹⁴ Se trata de pasajes en los cuales son descritos afectos particulares, donde no discute ni reivindica posiciones sino que retoma clasificaciones tradicionales o los utiliza para ilustrar más literariamente sus posiciones

apuntan a núcleos centrales de la ética estoica que tienen que ver fundamentalmente con temas psicológicos. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (§74, G II 28) encontramos una crítica a la noción estoica de alma inmortal. Allí Spinoza dice que su idea de “alma inmortal” es confusa e inadecuada por ser sumamente imaginaria. Este argumento se basa en que algunos individuos hacen una asociación imaginaria entre lo que se figuran que designan las palabras “alma” e “inmortalidad” y su comprensión atomista de la física, que supone cuerpos sutilísimos que penetran todas las cosas sin ser penetrados por ninguna. Como resultado, imaginan que el alma está en esos cuerpos sutilísimos y es inmortal por su impenetrabilidad.¹⁵

En la *Ética* el ataque se dirige a dos cuestiones fundamentales para el estoicismo, como lo son la capacidad de controlar las pasiones y la idea de la felicidad como premio a la virtud que ese control implica. Para los estoicos, las pasiones son perturbaciones u obstáculos para la felicidad y tranquilidad del ser humano, puesto que surgen como respuestas desequilibradas a estímulos externos, que por ese mismo carácter son fáciles de prevenir ni controlar. En este sentido, las pasiones son *contra natura* y se asemejan a enfermedades o males que hay que extirpar. Más allá de esa complejidad, en líneas generales las corrientes dentro del estoicismo proponen que el ser humano puede desarrollar un control total sobre ellas, lo que coincide con la consecución de una vida virtuosa. La idea de poder controlar todo lo que sucede al alma no es, sin embargo, uniforme dentro del estoicismo: mientras que el primer estoicismo era más tajante al respecto, encontramos en el tardío la distinción entre pasiones malas y buenas (*eupatheia*), como podemos ver en *De vita beata* de Séneca. Spinoza tiene una posición más

mediante citas de autoridad. Dentro del primer tipo podemos señalar la posible alusión a Séneca (*De clementia* 2.5) en la clasificación de formas de conmiseración en E4p50s. De la segunda, en E3daf44ex Spinoza cita a Cicerón: “*Incluso el mejor, dice Cicerón, es guiado al máximo por la gloria. También los filósofos que han escrito sobre el desprecio de la gloria han puesto su nombre en sus libros, etcétera*” (cita a *Pro Archia* 11.26 o *Tusculanae Disputationes* 1.15). También, al discutir el suicidio y explicar su teoría de que el suicida no obra por su propio *conatus* (que tiende necesariamente a la autopreservación) sino vencido por causas externas, aparece el suicidio de Séneca como ejemplo: “Así pues, nadie descuida apeteer lo que le es útil, o sea, conservar su ser, sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. (...) O como Séneca, forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, deseando evitar un mal mayor con otro menor” (E420s). Más allá de la *Ética*, pueden encontrarse referencias similares a Séneca en TTP V (G III 1 74.4), a Cicerón en TP X §1 (G III 354.7).

¹⁵ La crítica a la idea de “inmortalidad del alma” aparece con un argumento semejante, que apela a la imaginación, en la quinta parte de la *Ética*. Cf. E5p23&41s.

afín a este último estoicismo: reconoce pasiones alegres y tristes y prefiere las primeras porque favorecen el sostenimiento y aumento de la potencia del individuo. Sin embargo, no pareciera interesarse por el estoicismo más afín ya que lo discute sin matices tomando como interlocutora su versión más radical. Planta la diferencia central en el carácter ontológico de las pasiones: para Spinoza son afecciones naturales que pueden generar perturbaciones pero que a la vez pueden ser positivas al punto en que “Nosotros padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras” (E4p2). Las siguientes menciones al estoicismo partirán de esta base.

En el prefacio de la quinta parte de la *Ética* la crítica se dirige a la propuesta del estoicismo más rigorista de controlar totalmente las pasiones. Dice Spinoza:

Así pues, aquí, como he dicho, trataré tan solo de la potencia de la mente o de la razón y mostraré ante todo cuánto y qué imperio tiene sobre los afectos para coacerlos y moderarlos. Pues ya he demostrado más arriba que no tenemos sobre ellos un imperio absoluto. Los estoicos, sin embargo, pensaron que dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos imperar de manera absoluta sobre ellos. No obstante, fueron forzados a confesar, no por sus propios principios, sino por las protestas de la experiencia, que se requieren no poco empeño y ejercicio para coacerlos y moderarlos. (E5pref, G II 277-78)

Aquí vemos claramente la reconstrucción del estoico radical como adversario. La teoría del control de las pasiones sostiene que las emociones y los deseos pueden ser un obstáculo para alcanzar la felicidad y la imperturbabilidad (o *ataraxia*), pero que pueden ser controladas absolutamente por la fuerza de la voluntad. Esta capacidad de dominar las respuestas emocionales para vivir una vida virtuosa se ancla en una fuerte confianza en las capacidades de la razón y la voluntad humanas, cuyo uso adecuado ayuda a reconsiderar las situaciones desde una perspectiva más objetiva y equilibrada, que permite controlar mejor las respuestas emocionales para que no sean precipitadas sino contenidas. Para Spinoza esta pretensión es excesiva pues en un universo modal en el que todas las cosas se hallan interdeterminadas ninguna puede controlar absolutamente qué la afecta ni cómo reacciona. Spinoza considera a las pasiones como efectos naturales de la interacción entre cuerpos. Las disposiciones previas y situaciones concretas de encuentro o imaginación de otras cosas e incluso de uno mismo se

dan en distintas tensiones de fuerzas. Pero, sobre todo, el eje del problema es que para Spinoza no existe la voluntad como facultad, sino las voliciones particulares como la potencia con que se afirma cada idea.¹⁶ De esta forma, y en la medida en que la mente es un sistema de ideas, no hay forma de que pueda tener control absoluto de todas sus ideas porque su potencia es equivalente a la potencia de este sistema de ideas. Lo que propone Spinoza entonces es conocer las pasiones, a qué se refieren y sus potencias particulares para moderarlas en su misma lógica afectiva: comprender sus mecanismos para poder desactivarlos o reconectarlos a otras causas, evitar enfocarse en los aspectos contingentes y temporales de las cosas en favor de lo permanente, etc., como formas en última instancia de favorecer la afección y autoafección de alegrías firmes.¹⁷ No se trata de dejar de sentir ni de contener las reacciones, sino de optimizar las maneras de sentir para sacar la mayor alegría de cada situación. Esta racionalización tiene un tinte estoico, pero no es el punto de llegada al que se dirige Spinoza, que sigue trabajando el manejo emocional desde otra perspectiva en la segunda mitad de la quinta parte de la *Ética*. En este contexto es que se da la última conexión relevante con el estoicismo, relativa al concepto de virtud, en el escolio de la última proposición de la *Ética*:

La beatitud no es el premio a la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque coerzamos nuestras concupiscencias, sino que, por el contrario, porque gozamos de ella podemos coercer nuestras concupiscencias (E5p42s).

Esta cita se encuentra, *a priori*, en plena coincidencia con *De vita beata* de Séneca y refuerza el concepto de virtud, que para el estoicismo es la razón firme y resuelta, que puede producir placer como efecto colateral pero que deseamos por la tranquilidad que produce en sí misma su posesión.¹⁸ Concurren mutuamente la racionalidad, la virtud y la felicidad. Pero si

¹⁶ Esta doctrina aparece en distintas obras, pero la formulación más contundente está en la segunda parte de la *Ética*: “No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito”, por lo que “En la mente no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de la que implica la idea en tanto que es idea” (E2p48-49).

¹⁷ Sobre todo en lo que Pierre Macherey llama la “solución minimalista” que va del comienzo de la quinta parte de la *Ética* hasta el escolio de la proposición 20, donde se pone la rúbrica de “remedios” para designar los mecanismos de regulación de los desórdenes afectivos. Cf. Macherey, 1994, pp. 40-43.

¹⁸ El parecido en la formulación es notorio. Dice Séneca en *De vita beata* IX: “el placer no es la recompensa ni la causa que nos mueve a practicar la virtud, sino que es algo accidental a ella: nos agrada, no porque deleite, sino que, porque nos agrada, deleita” (Séneca, 1997, p. 88).

consideramos nuevamente los reparos spinozianos respecto de la posibilidad de controlar y mitigar las pasiones por medio del recto juicio y el rechazo general del goce en las perspectivas estoicas llegamos fácilmente a que la similitud tiene sus límites. Virtud, beatitud y goce van de la mano para Spinoza: no hay ejercicio de la racionalidad o fortaleza del ánimo sin la concomitante alegría que produce el aumento de potencia del ser causa adecuada de la afectión. Es de hecho esta correlación entre racionalidad y afectividad lo que pone a Spinoza en una vereda que no es la estoica. La afectividad es parte de la naturaleza y está presente en la razón como en la pasión, por lo que no es deseable siquiera extirparla. La vida no es posible sin emoción porque estamos naturalmente inmersos en la interacción con un entorno y “No puede suceder que el hombre no sea parte de la naturaleza ni que no pueda padecer otros cambios que los que puedan entenderse en virtud de su sola naturaleza y de los que sea causa adecuada” (E4p4). Partiendo de esto, la ética debe conciliar la singularidad de cada individuo con la naturaleza y ello se da comprendiendo la relación entre la necesidad, la determinación y la relación entre modo y sustancia. Ese conocimiento, podríamos decir, nos haría asentir la necesidad y seguirla, como propone el estoicismo. Sin embargo, Spinoza va más allá. Ese conocimiento me permite comprender y ejecutar por mi cuenta las cadenas causales. Ser libre no es estar liberado de una atadura que ignoro, sino hacer lo que conozco como una potencia afirmativa. Efectivamente, el estoicismo brinda un conjunto de preceptos con los cuales meditar sobre la determinación, elaborarla racionalmente y comprender la situación de cada uno en la naturaleza. Pero no basta.

III.b. Spinoza y el epicureísmo: una sintonía práctica

Al quedarse en las semejanzas más aparentes que vimos en la sección anterior y no ver el conflicto respecto de la aceptabilidad o no de las pasiones, creemos que Hadot hace una lectura incompleta de la relación entre Spinoza y el estoicismo y no ve el profundo sentido epicúreo del que está embebida la *Ética*. Así como el ejercicio intelectual se vuelve un medio para el ejercicio espiritual y la consecución de la libertad activa y liberación de la pasión triste, la realización de estos ejercicios estoicos es, en términos spinozianos, la condición de posibilidad de dar una vuelta de tuerca más hacia una propuesta de compromiso ético con

notas más epicúreas. La apresurada presunción de estoicismo puede deberse al lugar preponderante que tiene la lógica en la *Ética* al ser la deducción rigurosa que sugiere que el placer y la satisfacción no ocupan un lugar importante en el camino. Esta suposición toma todavía más fuerza cuando nos encontramos con que el ideal ético de la *Ética* es el del sabio, que tiene el mayor grado de consciencia de sí, de las cosas y de Dios. Esto haría de Spinoza un intelectualista fuerte, si no fuera porque el sabio goza de la beatitud que brota de su comprensión intelectual de la realidad. En este sentido, la crítica de Hadot a las filosofías intelectualistas respecto de que puedan terminar en una especie de disociación entre la intelectualidad y las necesidades materiales no cabe al ideal de sabio spinoziano. No es el caso de que en este sabio el placer intelectual y los trastes y trajines de la vida cotidiana escindan (y, podemos agregar, jerarquicen) la esfera de la sabiduría de la de la vida, y al sabio del resto de la sociedad (cf. Hadot, 2006, p. 303). Para realizar el trabajo intelectual sobre sí es necesario tiempo y este no está distribuido de forma igualitaria entre las personas. Hay una serie de elementos en la teoría spinoziana que amortiguan y atenúan este corte, que tienen una clara continuidad con el *tetraphármakos* epicúreo (no temer a los dioses, no temer a la muerte, lo bueno es fácil de conseguir, lo terrible es fácil de soportar) y el concepto de amistad.¹⁹

Siguiendo el orden de estos remedios, comenzamos por el temor a los dioses. La fama filosófica de Spinoza comenzó justamente por su discusión sobre la relación entre la teología y la filosofía en el *Tratado teológico-político*, donde es claro en la tajante división entre los dos ámbitos: la filosofía tiende a la búsqueda de la libertad y la teología, a la búsqueda de la obediencia. Las religiones históricas en general y las judeocristianas en particular, desarrollaron ideas de Dios como un ser que premia a los justos y castiga a los impíos. Los testamentos, especialmente el Antiguo, están cargados de representaciones antropomórficas de Dios (con cuerpo, barba, voluntad, mente, intenciones, etc.) y sus revelaciones en formas de imágenes y con pasiones como ira y venganza. Estas ideas de Dios son, en términos de la

¹⁹ Los nombramos según la formulación clásica de Filodemo de Gadara, pero se considera que están en sintonía con las primeras cuatro de las cuarenta *Máximas capitales* recuperadas por Diógenes Laercio. El texto de Diógenes no tiene el tono imperativo pero en los primeros cuatro puntos (DL X 139-140) retoma los mismos cuatro tópicos de los dioses, la muerte, el placer y el dolor. Cf. DL X 138-154, Laercio, 2007, pp. 566-571.

Ética, profundamente inadecuadas porque se componen de representaciones imaginarias condicionadas por las capacidades de percepción y la memoria de quien lo piensa y los valores compartidos en su entorno social. Dada la propensión natural de los humanos a la superstición, esta idea imaginaria de la divinidad se ancla fuertemente en las mentes y desencadena una dinámica afectiva pendulante entre la esperanza de ser premiado y el miedo a ser castigado, que hace que los ánimos oscilen entre estados de odio, ira, cólera, curiosidad, idolatría y arrepentimiento, entre otros.²⁰ En tanto fuente de los premios y los castigos, Dios se vuelve la fuente del temor que rige la vida de quien se halla sumergido en una religión supersticiosa. Como defiende el *Tratado teológico-político* desde su subtítulo²¹ y a lo largo de sus capítulos, esta religión supersticiosa es un problema para la paz del Estado, en la medida en que necesariamente fomenta la discordia entre las sectas religiosas y las distintas cosmovisiones, y para el desarrollo de la libertad de pensamiento y expresión de cada individuo. El temor a dioses intimidantes y los sistemas de dominio que se generan en torno suyo buscan establecer sistemas políticos que restringen las libertades humanas reforzando pasiones que obstruyen y persiguen el uso libre de la razón. El abandono del “prejuicio original” de la teología antropocéntrica, antropomórfica y teleológica a través de la comprensión de la verdadera naturaleza de Dios, incluso conservando un espacio a la religión en el fuero de la interioridad, es uno de los objetivos principales de las obras de Spinoza, del *Tratado teológico-político* a la *Ética*, con una mínima función social pero ningún derecho de imposición sobre terceros.²² Esta función pasa a ser solamente la obediencia a una norma y el

²⁰ Jacqueline Lagrée realiza un estudio muy minucioso de los afectos religiosos, su génesis y sus mecanismos. Un valor particular de su trabajo es que no se centra, como la mayoría de los estudios sobre la religión en Spinoza, en sus aspectos negativos (religión como sistema de obediencia y obstáculo para una vida beata y virtuosa) sino que también contempla los mecanismos religiosos que son individual y socialmente positivos. Cf. Lagrée, 2007.

²¹ “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (G III 3, Spinoza, 2003, p. 60).

²² Spinoza articula su argumento en el *Tratado teológico-político* de manera tal que el resultado es una escisión total entre los ámbitos de la religión, la obediencia y la fe por un lado y de la filosofía, la verdad y la razón por el otro: “En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación (...). De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar en lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen” (TTP XIV IV, G III 179-180, Spinoza, 2003, p. 318). De esta manera,

establecimiento de una moral entre quienes no pueden desarrollarla por medios racionales (cf. TTP XV IV). Para Paolo Cristofolini (2007, pp. 62-63) Spinoza mantiene un sentido ciceroniano de la superstición, por este factor de conservarle la función piadosa de asegurar un orden social. En este sentido, seguimos más a Dimitris Vardoulakis (cf. 2020, pp. 59-61), que aunque ve que la religión genera una regla opresora, señala que esta no nace solo de que propone un sistema causal imaginario sino de que hay alguien que interpreta esas palabras e imágenes de forma tal que le permite acumular poder y obediencia. En este sentido, la posición spinoziana es más epicúrea porque cuestiona toda la construcción de poder y no se limita a ver el bien menor (obediencia a una norma) sobre al mal mayor (sectarismos).

Del primer *phármakon* pasamos fácilmente al segundo: no preocuparse por la muerte. Si vivimos bajo una religión supersticiosa, temeremos no haber obrado lo suficientemente ante la mirada de Dios, no habernos arrepentido de todos nuestros pecados y otras cosas por el estilo, que configuran condiciones para la salvación. Nuestra existencia estará signada por el temor a la muerte porque estaremos preocupados por el Más Allá, el destino que nos signamos en la vida terrena para la vida eterna que viene después de la muerte en este plano. En el sistema religioso la muerte está omnipresente en los pensamientos de los individuos, sometiéndolos a la consideración constante de imaginaciones que entristecen el ánimo. Es en este sentido que Spinoza sentencia en la *Ética* que “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida” (E4p67). Un hombre libre no se detiene a meditar sobre la muerte porque se guía por la razón, que es la capacidad de producir e hilvanar ideas conforme al orden de la naturaleza. Y, en este sentido, dado que la ontología spinoziana enfatiza la potencia afirmativa de las cosas, no hay espacio ontológico para la muerte más que como alteración del movimiento natural ni espacio gnoseológico para

no solo nos encontramos con la profunda y problemática consecuencia de que la fe y la verdad no tienen nada que ver, sino que además la fe queda movida a un ámbito de sentimiento interno que inclina a quien lo siente a obedecer, independientemente de su contenido de verdad y solo por los efectos: “Hemos probado, en efecto, que la fe no exige tanto la verdad cuanto la piedad y sólo es piadosa o salvífica en razón de la obediencia, y que, por consiguiente, nadie es fiel más que por la obediencia. Por tanto, quien muestra la mejor fe no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad” (TTP XIV IV, G III 179, Spinoza, 2003, p. 317).

comprenderla adecuadamente más que como transformación en otro estado de la naturaleza.²³ Por esto mismo, solo puede comprender nociones universales ni ideas adecuadas, como lo son el mal o la muerte. O, como dice Epicuro, “Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir” (DL X 124, Laercio, 2007, p. 560).

La manera en que Spinoza comprende ciertos componentes de la mente humana tiene una naturaleza afín a la epicúrea y nos encamina a los otros dos remedios del *tetraphármakos*. La mente es un conjunto de ideas asociadas conforme a un principio rector que las mantiene articuladas como un mismo individuo. Este principio que persevera en las mutaciones de las ideas componentes es el *conatus* individual, esencia actual de cada ser humano que expresa un grado actual de potencia y ese grado de potencia surge del equilibrio afectivo del todo (cf. E3p11s). Una mente exaltada de alegría se creará más capaz de conseguir comprender cualquier cosa, pero si esas alegrías son inadecuadas, fácilmente encontrará su tope y su potencia disminuirá por la tristeza de la frustración. Entonces estos afectos no solo dependen de su carácter alegre o triste, sino también del tipo de idea del que nacen. Las ideas inadecuadas producen afectos siempre pasivos (pasiones), ora alegres ora tristes, mientras que las ideas adecuadas solo producen afectos activos (acciones) (cf. E3p1&dem). Es por esta razón que se habla de que la cognición spinoziana es, por regla general, afectiva.²⁴ Las ideas que resultan significativas se vuelven conscientes a través de un afecto que determina nuestro deseo y orienta nuestras acciones en sentido amplio (*i.e.*, todo lo que se sigue de nosotros,

²³ Esto se basa en la doctrina del *conatus*, que establece que “El esfuerzo (*conatus*) con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (E3p7) y que “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa” (E3p4). Boros señala, en este respecto, que la muerte no tiene un lugar metafísico sino solamente físico (entendida como destrucción de una composición). Cf. Boros, 2017, p. 144.

²⁴ Lisa Shapiro, *vgr.*, habla de la “imaginación afectiva” (*affective imagination*) y “percepción apasionada” (*passionate perception*) como mecanismo de configuración de la experiencia corriente humana por el cual las cosas se nos aparecen de acuerdo a cómo las cosas externas impactan nuestro estado actual y aparecen en nuestra consciencia conforme a la manera en que percibimos que favorecen o no nuestra capacidad de perseverar. Este modelo puede ponerse al de “ideas antes que los afectos” (*Ideas Before Objects*), que entiendo que formamos ideas en la mente antes de asignarles un valor afectivo y que incluso podemos formar ideas y no asignarles juicio. Cf. Shapiro, 2017, pp. 213-215. Sobre la plausibilidad del modelo de ideas antes que los afectos, que suele ser identificada como cartesiana, cf. Nadarevic y Erdfelder, 2019.

total o parcial, activa o pasivamente).²⁵ De esta manera, la mente es determinada y se autodetermina a buscar lo que considera conveniente y útil y a alejarse de lo perjudicial para su constitución. El resultado exitoso de este cálculo es la liberación de la mente que toma el estado afectivo de la beatitud —afecto notoriamente próximo a la *ataraxia*, en la medida en que es un contento calmo y racional.²⁶ Es un mecanismo que tiene un grado de falibilidad supeditado a la adecuación o inadecuación de su percepción de sí y del mundo, pero al fin es un mecanismo natural y autopoiético de cálculo de utilidad y conveniencia de un bien mayor sobre uno menor (E4p65) tanto respecto del presente como del futuro (E4p66).

En el contexto de la persistente heterodeterminación de los individuos modales spinozianos, parece una consecuencia inevitable que la búsqueda de lo bueno y útil es bastante infructuosa y que, por regla general, perseguimos aleatoriamente lo conveniente sin regla clara para distinguirlo de lo inconveniente ni garantías de poder mejorar nuestra percepción. Spinoza lo sintetiza en la famosa frase que dicta que

(...) los hombres opinan que son libres, ya que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni en sueños piensan en las causas, de las cuales son ignorantes (... de lo que se sigue que) lo obran todo por un fin, a saber, por lo útil, que apetecen, de lo que resulta que solo ansían siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo y, en cuanto las oyen, se quedan tranquilos (...) (E1ap).

El cálculo siempre se realiza, pero es defectuoso por la ignorancia parcial. Lo que permite mejorarlo es la presencia de ideas racionales innatas —las nociones comunes e intuiciones intelectuales—, que están presentes en todas las mentes aunque pueden percibirse de forma confusa por errores de vocabulario o por la afirmación (afectiva) más fuerte de otras ideas inadecuadas (cf. E2p49s). En un sistema inmanentista, toda idea de algo particular implica la idea de la cosa más general a la que pertenece (la esencia eterna e infinita de Dios, *sive* sustancia, *sive* naturaleza) (cf. E2p45-47). El conocimiento adecuado está siempre disponible en la experiencia y el trabajo ético sobre sí propuesto por Spinoza tiene que ver con distinguir entre las ideas esas nociones comunes y elaborar la comprensión para trabar las

²⁵ Desarrollo esto con más detalle en Travaglia, 2023.

²⁶ La *beatitudo* aparece en la progresión de afectos inadecuados a afectos adecuados como una versión adecuada e intelectual de la *acquiescentia in se ipso*, una especie de alegría y tranquilidad asociada a la idea de uno mismo y Dios como su causa. Sobre estos afectos, cf. Totaro, 2017, pp. 229-233.

relaciones mutuas entre las cosas y acceder a las esencias, como vimos en la primera parte de este trabajo. De esta manera, en nuestro cálculo coexisten permanentemente proporciones de adecuación e inadecuación y debemos poder entrenarnos para elegir el mal mayor, incluso si en el presente puede implicar aceptar un mal (E4p66c). Si reunimos los elementos que hemos introducido, tenemos una mente que opera con sus ideas por medio de cálculos, que estas ideas se vuelven conscientes en la medida en que se hallan asociadas a un afecto y que tanto estos afectos como los cálculos indican y tienden a la utilidad y bien a que se orienta el *conatus*. Se trata entonces de un pensamiento práctico, orientado a la acción, como sucede con la *phrónesis* epicúrea (cf. DL X 132). Solo en esta tensión entre la determinación externa y la búsqueda de la utilidad propia puede darse la libertad. Los últimos dos remedios epicúreos, que lo bueno es fácil de conseguir y lo terrible es fácil de soportar, se siguen de la dinámica de la mente orientada por la racionalidad y sus afectos, como podemos ver en las siguientes citas:

Todo esto hace obvio que nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos (E3p9s).

Cuanto más se esfuerza cada cual por buscar su utilidad, esto es, por conservar su ser, y puede hacerlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en la medida en que cada cual descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, en esa medida es impotente (E4p20).

La orientación del *conatus* a lo útil (y bueno, cf. E4def1) es natural y se traduce como búsqueda de afectos placenteros y alegres. Más todavía, juzgamos como bueno algo porque lo queremos y, en este sentido, sea de forma imaginaria o racional, tendemos fácilmente a ello porque no se trata de una cuestión de elección sino de consciencia de que algo es bueno porque es placentero. Y como la consciencia es una forma del deseo, no hay distinción entre la concepción o percepción de una idea y su volición o conversión en acción porque conocimiento y acción se dan a la par en el deseo.²⁷ La vida virtuosa será, finalmente, aquella

²⁷ La proposición 8 de la cuarta parte de la *Ética* dice que “El conocimiento del bien y del mal no es nada otro que el afecto de la alegría o el de la tristeza en tanto que somos conscientes de él”. Harry A. Wolfson interpreta esta proposición como un distanciamiento de Spinoza respecto de las éticas clásicas de Aristóteles, los estoicos y Epicuro, dado que supone la anulación del libre arbitrio y no elegimos libremente lo bueno, útil o placentero sino que somos conscientes de las tres cualidades a la vez cuando se nos presentan, sin ningún aspecto volitivo anterior. Cf. Wolfson, 1969, pp. 229-230. Coincidimos en esta apreciación respecto

en la cual cada individuo maximice su potencia, esto es, aumente su alegría de forma constante en base a ideas racionales e intuitivas (cf. E4def8). Por otra parte, la aversión al dolor y la tristeza tiene su fundamento en el carácter despotenciador de dichos afectos. Cuando un afecto es alegre, la potencia de la causa externa que lo produce se suma a nuestro grado actual de potencia y aumenta inmediatamente nuestro deseo y esfuerzo actual de existir y hacer, mientras que cuando el afecto es triste quedamos librados a nuestra propia potencia, sin coadyuvantes (cf. E4p18dem). Esto mismo hace que nos esforcemos por perseguir lo que imaginamos que nos alegra y por alejarnos de lo que imaginamos que nos entristece (cf. E3p35). El conflicto del que Spinoza no se desembaraza sin embargo es el de la *akrasia*, incontinencia o exceso que sintetiza en la cita a Ovidio: “veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor” (E4p17s). En la experiencia cotidiana las cosas se nos presentan de manera azarosa y descontrolada, sin claridad sobre la conexión causal entre un evento y otro. De esta manera, se produce una concepción inadecuada de la realidad en la que se identifica arbitrariamente algunas cosas como causas de efectos que no son tales. En esta situación de ignorancia produce situaciones como deseos o afectos conflictuados respecto de una misma cosa (*e.g.*, amar y odiar algo al mismo tiempo, odiar a alguien porque es feliz con algo o alguien, etc.).

La solución epicúrea en este respecto es una corrección cognitiva y comprender conforme al orden natural.²⁸ Spinoza en este punto se separa: la solución al problema no está solamente en aumentar el conocimiento porque un afecto que brota de una pasión —en tanto está mediado por causas externas— puede ser más potente que uno que nace de una idea adecuada auto-producida. La clave está entonces en desarrollar un vínculo afectivo más fuerte y firme con esa representación cierta, al punto que pueda resistir y vencer las pasiones. Al tomar una perspectiva epicúrea como la del *tetraphármakos*, encontramos prácticas que Spinoza desarrolla de forma clara dentro de su propio método en la *Ética* como manera de

del argumento, pero aun así creemos que debe ser matizada bajo la consideración de que Spinoza no se desentiende del problema de la incontinencia y que podemos ser conscientes de lo bueno, útil y placentero e incluso así elegir algo malo, perjudicial y doloroso, como indicamos *infra*.

²⁸ Dice “Nadie que compruebe el mal lo prefiere al bien, pero, seducido por el señuelo que aparenta ser un bien si se compara con un mal mayor que él, cae en su anzuelo” (SV 16, Epicuro, 2012, p. 100).

relacionar la enmienda del entendimiento con la enmienda de la vida práctica con una perspectiva de maximización de la utilidad, la alegría y el bienestar.

Nos queda un motivo ético importante que comparten el spinozismo y el epicureísmo, el último que vamos a retomar para pensar la continuidad en la práctica espiritual por cómo unas consideraciones racionales y prácticas. Se trata de la amistad. Epicuro traza una relación directa entre sabiduría, bien y amistad, siendo esta última el mayor bien por el que podemos optar. No se trata, como señala José Vara (Epicuro, 2012, pp. 37-38), de un pacto de no agresión entre individuos, sino de algo que va más allá hacia una práctica de cuidado y seguridad mutua. Por ejemplo, en *Máximas capitales* Epicuro dice que “De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad” (MC 27, Epicuro, 2012, p. 96). Por la presencia de la palabra “medios” podemos destacar el carácter utilitario de la máxima, que conecta la elección de la amistad con el cálculo de la *phrónesis*: lo mejor para mí (el mejor medio de la sabiduría para alcanzar la *eudaimonía*) está en un tipo particular de vínculo, que es la amistad, entendida como un lazo con un otro que es desinteresado, basado en puntos de concordancia, con horizontalidad, honestidad y reciprocidad. Tener esto en cuenta es crucial para no caer en el reduccionismo de todo utilitarismo a individualismo y egoísmo (algo que suele suceder en tiempos actuales, y Epicuro y Spinoza no son excepción²⁹). La tematización epicúrea de la amistad hace énfasis en un rasgo particular, que es la ayuda. Un valor particular de los amigos

²⁹ Existe mucha literatura que discute si estas filosofías defienden una antropología naturalmente egoísta o altruista. Respecto de Epicuro, seguimos a Phillip Mitsis (1988), que opina que los fragmentos sostienen posturas inconsistentes y oscilan entre un egoísmo moderado y el altruismo (*e.g.*, o bien a la larga pareciera que el interés en los otros se vuelve instrumental o bien se mueve de una premisa teórica hedonista-egoísta inicial a una afirmación altruista práctica, entre otras observaciones). Su comentario final es que el utilitarismo epicúreo (como el de Mill) requiere hacer que haya valores intrínsecamente deseables (y ajenos a nuestro control) para que la felicidad sea plausible. En esto último difieren Tim O’Keefe (2001) y Benjamin Rossi (2017), que, con distintos argumentos, resaltan que el único bien intrínseco es el placer y justifican el valor de la amistad en términos egoístas. Respecto de Spinoza, Pierre Macherey considera que para Spinoza los afectos tienen un “fantasma narcisista” (1995: 181-182). De forma similar, Nadler (2014) sostiene que los afectos morales (como la benevolencia o la piedad) nacen del egoísmo. En un trabajo anterior (Travaglia, 2021) sostuvimos que respecto de este problema, ciertas formulaciones del egoísmo psicológico son insuficientes para dar cuenta de cómo Spinoza desarrolla una prosociabilidad importante en las emociones morales, tomando por casos la compasión y la gratitud pero también extensible a casos de imitación afectiva que dan cuenta de que para Spinoza es perfectamente compatible una psicología en la cual conviven el interés personal en nuestras motivaciones respecto de los demás con acciones totalmente desinteresadas.

es que pueden colaborar con nosotros cuando los necesitemos (y, a la inversa, nosotros como amigos suyos estaremos para ellos cuando ellos lo necesiten), pero dado que no sucede todo el tiempo que efectivamente los estemos necesitando, el principal valor de la ayuda está en la seguridad y tranquilidad que nos da la confianza en que van a ayudarnos cuando los necesitemos. En las *Sentencias vaticanas* esto aparece con insistencia en diversas consideraciones. Por ejemplo, que la amistad es el mayor bien mortal (SV 78), que toda amistad es deseable o virtuosa³⁰ de por sí pero que nace de la necesidad de ayuda (SV 23), que la principal ayuda que dan los amigos radica en que podemos confiar en que nos ayudarán (SV 34) y que empatizar con ellos no es llorar cuando lloran sino preocuparse activamente (SV 66). Se trata de una idea de amistad atenta, presente y comprometida y por ello mismo aparecen reparos respecto de su falibilidad. Por una parte, hay que tener cuidado con quienes solo piden y nunca ayudan (SV 39), puesto que rompen con la reciprocidad y la confianza. Por otra, que hay que saber ganar los placeres de la amistad y estar dispuestos a tomar ciertos riesgos (SV 28).

La teoría spinoziana de la amistad toma un sendero muy parecido. Buscamos tener amigos por un deseo de origen racional. Esto es, la amistad honesta nace de una comprensión de la naturaleza de las cosas y parte, de esta forma, de la comprensión de la naturaleza y la organización de la vida en conformidad con dicha comprensión.³¹ Se trata de un vínculo exclusivamente entre humanos porque la semejanza en las naturalezas individuales aumenta las posibilidades de concordancia y potenciamiento mutuo. El deseo de ser amigo es calificado como un deseo honesto, que toma la forma de vínculo con un otro semejante a quien estimo con igual valor que yo, y viceversa. De esta forma, la amistad es el tipo de vínculo más útil al que podemos aspirar los humanos porque nace de los puntos de concordancia entre los semejantes y hace que “todos se hagan uno” (E4cap12) bajo las reglas

³⁰ Eric Brown (2002) señala la discrepancia entre los filólogos respecto de la formulación de SV 23 respecto de si corresponde la palabra *areté* (virtud) o *aireté* (deseable, digna de ser elegida). Vara toma la segunda opción, también propugnada por Brown.

³¹ El objeto de dicha comprensión sí se distancia necesariamente de la postura epicúrea por las diferencias ontológicas fundamentales entre el spinozismo (necesitarista, relacional, etc.) y el epicureísmo (atomista, con espacio para el azar y el vacío). Sin embargo, podemos ver cómo la recepción spinoziana del epicureísmo está más claramente enfocada en la configuración de una ética que en la ontología, en el sentido inverso de lo que sucedía con el estoicismo, que era más compatible ontológica que éticamente.

de la justicia, la equidad y la honestidad (cf. E4cap15). De esta manera, en la amistad podemos reconocer, por una parte, la consciencia de la propia potencia y estructura ontológica y afectiva articuladas en torno al esfuerzo del *conatus* individual y, por otra, las propiedades comunes compartidas con el otro que hacen que la posibilidad de consecución de los fines de *conatus* de cada uno se vean maximizadas en la unión de confianza y ayuda mutua.

El principio rector de la amistad es el del amor al prójimo como a Dios y a uno mismo, que, siguiendo a Dimitris Vardoulakis (cf. 2020, pp. 200-201) no es una ley independiente de cualquier circunstancia, sino una condición para la maximización de la utilidad mutua: si el otro es como yo, nuestra potencia individual se verá acrecentada por la ayuda y estima mutuas. Este intérprete presenta un argumento muy interesante respecto de la función del principio de amor al prójimo en el *Tratado teológico-político* y que también es extensible a la función de este concepto en la *Ética*: al dejar a las Escrituras despojadas de todo elemento profético e imaginario, esa única verdad queda interpretada en términos epicúreos.³² Al amor al prójimo subyace la *phrónesis*: debemos amar al prójimo porque es lo más útil para nuestro bienestar. De esta forma, el principio religioso, racionalizado, es compatible con los principios ontológicos y deriva en los principios éticos y políticos racionales.

Spinoza también sugiere ciertos recaudos para quien quiere entablar amistades. El primero de ellos tiene que ver con cuidar los vínculos procurando mantener la equidad y justicia evitando buscar u obtener beneficios egoístas (cf. E4p70). Por otra parte, el aspecto frágil de la amistad está en la variabilidad de los ánimos sujetos a la pasión, que debe ser enfrentada con fortaleza y firmeza para no dejarse llevar por las fluctuaciones afectivas que facilitan la discordia. Por último, Spinoza separa la amistad como ideal de vínculo ético de la democracia como ideal de vínculo político. Los grupos de amigos no pueden ser demasiado grandes, porque la capacidad de cada uno es muy limitada como poder unirse a todos con el mismo compromiso. Esto hace que uno pueda asociarse solamente con los más próximos,

³² “Por otra parte, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo. Por tanto, nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz” (TTP XIV II, G III 174, Spinoza, 2003, pp. 310-311).

dejando a la política como esfera superior el lugar para entablar los lazos de ayuda a, *e.g.*, los pobres y otras personas en situación de necesidad (cf. E4cap17). Lo que sí comparten los ideales de vida en ambos dominios, ético y político, está en la variedad de afectos activos y virtuosos relacionados que ilustran el carácter positivo y racional de estos vínculos: agradecimiento, benevolencia, modestia, piedad, clemencia, generosidad y honestidad (cf. E3p59s para sus definiciones).

La amistad permite así pasar del plano teórico de la comprensión de la imbricación de las cosas a la vivencia clara del fluir de un amor generoso *inter partes*. Las fortalezas del ánimo ligadas a terceros son afectos amistosos y el hombre racional busca unirse a otros en términos amistosos. Y esto toma en Spinoza la forma de un último revés al individualismo. El agobio por la incertidumbre del día a día, el traer el pan a la mesa, la realización de tareas de cuidado, el no saber si las paritarias alcanzarán a la inflación o disimularán una reducción salarial, etc., dejan la inquietud intelectual teórica fuera de alcance a muchos —si no de la mayoría— de los seres humanos. Parecería a primera vista que el sabio spinoziano no solo es privilegiado intelectual y espiritual, sino además y necesariamente, material. Si así fuera, no solo la salvación y la racionalidad serían de muy difícil acceso, sino también la amistad en los términos que fue descrita. Existen lecturas de este corte, que hacen a la salvación del sabio un proceso intelectual e individual.³³ Y, en cierto sentido, podríamos pensar que la búsqueda del mayor bien para uno es compatible con la búsqueda en soledad. Sin embargo, esta búsqueda sería más inefectiva y menos afectada de alegría —definitivamente menos útil y menos placentera, y, por tanto, menos acabada). Sin embargo, en tanto no hay corte ni disociación entre ignorancia y sabiduría ni entre individuo y totalidad, sino una progresión y

³³ Lucía Gerszenon, en un trabajo sobre las limitaciones de la idea de la salvación individual, cita como ejemplo de esta postura a Steven Smith, para quien el amor intelectual de Dios significa “un «alejamiento platónico del alma del mundo perecedero hacia el absoluto», una emancipación «no sólo de las pasiones y los afectos, sino también de las necesidades y la sociedad con otros»” (2017, p. 103). Pierre Macherey (1994) propone una disolución de la distinción objetivo-subjetivo. Natalia Sabater (2017-2018, pp. 77-78) sostiene la postura de que la salvación es un proceso de comprensión de la distinción de la esencia individual y la divina pero con “una consideración despersonalizada del sujeto”. Seguimos la línea de Gerszenon y Klein (2002), para quienes la presencia subjetiva e intersubjetiva no se diluye y cuestionamos estas otras posturas que sugieren la despersonalización porque esta implicaría la disociación del sujeto entre el aspecto imaginario y el intelectual de su experiencia, cuando la inmanencia exige que ambas experiencias se den en simultáneo..

atravesamiento, no es condición necesaria y suficiente hacer el arduo camino de la *Ética* sentado a solas en un escritorio para salvarse, sino que los amigos pueden llevarnos o acercarnos también a una vida más racional. En esta línea, Jean-Marie Beyssade (2020) considera que la salvación del individuo no requiere necesariamente de una dimensión política. Más todavía, Beyssade discute la lectura secuencial de la *Ética* que hace suponer que la libertad política (demostrada en *Ética* 4) sea una condición para la libertad ética (que aparece en la quinta parte). En su lectura, que apoyamos, la salvación, liberación o beatitud pueden ser alcanzadas incluso en contextos políticamente desfavorables bajo la unión amistosa con pares, a la manera de una red de contención y apoyo en contextos adversos como los que vivieron los mismos Spinoza y Epicuro. En ese sentido, la relacionalidad ontológica es una relacionalidad ética y Spinoza cultiva, incluso antes que la política, la amistad.

IV. Conclusiones

En este trabajo nos propusimos abordar la filosofía de Spinoza como lo que Pierre Hadot llama una filosofía como forma de vida. Esta concepción, que Hadot rastrea fundamentalmente en la antigüedad grecorromana, concibe a la práctica filosófica como una práctica de conocimiento y cuidado de sí, tendiente a la transformación subjetiva en adecuación con el orden de la naturaleza que toma distintos bemoles conforme a la corriente de que se trate. En la modernidad, señalaba Hadot, esta perspectiva comienza a perderse por la reorientación de la filosofía a temáticas epistemológicas, gnoseológicas y ontológicas. Dentro de esta recepción, para este filósofo, Spinoza ingresa como un receptor del estoicismo. Nuestros dos objetivos principales fueron mostrar dos cuestiones: cómo el filósofo holandés desarrolla un sistema filosófico que es a la vez sistemático-racional y orientado a la praxis de una filosofía de vida y cómo esta filosofía de vida tiene, *contra* Hadot, una tónica epicúrea y no estoica.

En cuanto al primer objetivo, recorrimos las obras metafísicas de Spinoza desde las más tempranas a la *Ética* para señalar cómo persiste el interés de orientar la investigación filosófica a una transformación subjetiva que no es solamente teórica sino también (y a la vez)

práctica. Íntimamente atada a esta inquietud se encuentra la forma que debe tomar el método. Vimos así que en el *Tratado de la reforma del entendimiento* el meditador, que habla de sí y su recorrido en primera persona, se dirige a encontrar un bien verdadero, comunicable y placentero que le permita reorganizar la conexión de las ideas en su mente conforme al orden de las esencias en la realidad. En los *Principios de la filosofía de Descartes* el énfasis se pone sobre la forma del método, dando lugar a una discusión indirecta con Descartes en la que Spinoza favorece el método sintético por su potencial de adecuación de la mente a las conclusiones necesarias y verdaderas a partir de la aceptación de definiciones claras y distintas. En el *Tratado breve* la teoría del método y las consecuencias transformadoras de su ejecución se encuentra en continuidad con las obras previas y hacia las siguientes, con una exposición que sigue un orden muy semejante al que luego seguirá la *Ética*. La novedad destacable está en la articulación clara de la relación entre idea y pasión: según la evidencia del contenido de la idea es el tipo de pasión que suscita. De esta manera, se termina de evidenciar cómo transformar el conocimiento es transformar la afectividad respecto de los objetos con que nos vinculamos y nosotros mismos. Finalmente, en la *Ética*, lo que atestiguamos es una organización completamente racional y deductiva, como ejecución suma del método defendido, pero estructurada de forma contundente hacia la derivación de consecuencias sobre la vida afectiva, el cuidado de sí y la ética partiendo de los principios metafísicos del racionalismo. De esta manera, queda patente cómo se puede rastrear esta continuidad en el interés y la forma de la ejercitación espiritual.

En la segunda sección nos enfocamos en el contenido de esta ejercitación espiritual. En este respecto, partimos de la caracterización que realiza Hadot de Spinoza como un continuador claro del estoicismo y evaluamos la plausibilidad de esta influencia. Lo que encontramos es que si bien Spinoza toma muchos préstamos de esta corriente helenística y mantiene ciertas afinidades, no llegan a ser definitorias de una orientación ética en ese sentido. Más todavía, en su desarrollo argumental de la *Ética* dedica pasajes importantes a discutir abiertamente al estoicismo. Esto es todavía más poderoso si tenemos en cuenta que son muy escasas y puntuales las ocasiones en que Spinoza nombra a sus interlocutores —y en estos casos, lo hace. Evaluamos entonces la afinidad con el epicureísmo deteniéndonos

fundamentalmente en dos cuestiones: la terapia afectiva del *tetraphármakos* y el lugar de la amistad en el proyecto ético. El fundamento ontológico que agrega Spinoza a la ética enriquece la recepción que realiza del epicureísmo y su versión del utilitarismo. Por el carácter intrínsecamente relacional y transindividual de la ontología spinoziana, el mayor bien está en algún grado de colectividad, sea esta la amistad o la política (lo que es una novedad frente a las despolitizadas filosofías helenísticas). En este respecto, las continuidades resultaron notorias y transversales al contenido no solo de la *Ética*, sino también de obras de otro tono, como el *Tratado teológico-político*, donde la presencia epicúrea es todavía más fuerte, sobre todo en lo que respecta a tópicos como la relación del individuo con la superstición, el amor al prójimo como principio ético y los usos políticos de la religión supersticiosa. A modo de síntesis, entonces, esperamos haber indicado algunas vías por las que puede sostenerse esta línea de interpretación de la filosofía de Spinoza como una forma de vida de corte epicúrea que está presentada a la manera de un texto de ejercitación espiritual en la particular estrategia de una exposición sintética. Si estamos en lo correcto, deductiva y repelente, la *Ética* es un texto de ejercitación del espíritu, y no en un sentido de vaciarlo y calmarlo, sino de hacerlo florecer en satisfacciones duraderas.

Referencias bibliográficas

Adam, Ch. & Tannery, P. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. París: Vrin.

Beyssade, J.-M. (2020). Vix. (*Ética* IV, Apêndice, capítulo 7) ou: é possível salvar-se sozinho? *Analytica*, 24(1-2), 108-116.

Boros, G. (2017). Life as Death in Spinoza. En Boros, G., J. Szalai y O. I. Tóth (eds.), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy* (pp. 142-158). Budapest: Eotvoskiado.

Brodsky, V. y Paccazochi, C. (eds.) (2020). *Spinoza. XV Coloquio: El spinozismo como forma de vida*. Córdoba, EDUNC.

Brown, E. (2002). Epicurus on the Value of Friendship (*Sententia Vaticana* 23). *Classical Philology*, 97(1), 68-80.

Cristofolini, P. (2007). El mal gobierno de los afectos: la superstición. En De la Cámara, M. L. y Fernández, E. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 57-65). Madrid: Trotta.

Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguidas de objeciones y respuestas* (Jorge A. Díaz, trad.). Bogotá: Universidad de Colombia.

Domínguez, A. (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza.

Epicuro (2012). *Obras completas* (José Vara, trad.). Madrid: Cátedra.

Giancotti Boscherini, E. (1971). *Lexicon Spinozanum*, 2 vols. La Haya: Martinus Nijhoff.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

Hoyos Sánchez, I. (2012). La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza: naturalismo estoico y spinoziano. *Revista de Filosofía*, 37(2), 69-89.

Gerszenzon, L. (2020). Sobre la salvación del sabio: ¿hay lugar para otros en la eternidad? En Brodsky, V. y Paccazochi, C. (eds.), *Spinoza. XV Coloquio: El spinozismo como forma de vida* (pp. 102-106). Córdoba, EDUNC.

Lagrée, J. (2007). Los afectos religiosos y el amor a la verdad. En De la Cámara, M. L. y Fernández, E. (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 297-311). Madrid: Trotta.

Klein, J. R. (2002). «By Eternity I Understand...». Eternity According to Spinoza. *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 51, 295-324.

Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (Carlos García Gual, trad.). Madrid: Alianza.

Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Cinquième partie. Les voies de la libération*. París: Presses Universitaires de France.

Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Troisième partie. La vie affective*. París: Presses Universitaires de France.

Mitsis, Ph. (1988). Friendship and Altruism. En *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability* (pp. 98-128). Ithaca: Cornell University Press.

Nadarevic, L. y Erdfelder, E. (2019). More Evidence Against the Spinozan Model. Cognitive Load Diminishes Memory for «True» Feedback. *Memory & Cognition*, 47, 1386-1400.

Nadler, S. (2014). The Lives of Others: Spinoza on Benevolence as a Rational Virtue. En Kisner, M. y Youpa, A. (eds.), *Essays on Spinoza's Ethical Theory* (pp. 41-56). Oxford: Oxford University Press.

O'Keefe, T. (2001). Is Epicurean Friendship Altruistic? *Apeiron*, 34(4), 269-305.

Sabater, N. (2017/2018). Intuición intelectual y beatitud en la filosofía de Spinoza. Reflexiones sobre la posibilidad de una destinación humana. *Hermeneutic*, 16, 67-84.

Séneca (1997). *Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida* (Juan Azagra, trad.). Madrid: EDAF.

Shapiro, L. (2017). Spinoza on the Association of Affects and the Workings of the Human Mind. En Melamed, Y. Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide* (pp. 205-223). Cambridge: Cambridge University Press.

Sibilia, G. (2017). El *Tratado de la reforma del entendimiento*, o el discurso “contra” el método de Spinoza. *Anacronismo e irrupción*, 7(12), 100-129.

Solé, M. J. (2022). Filosofía. En Solé, M. J. (dir.), *Introducción a Spinoza* (pp. 15-38). Buenos Aires: RAGIF.

Spinoza (1990). *Tratado breve* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.

- Spinoza (2003). *Tratado teológico-político* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento* (Luis Placencia y Boris Emeniev, trads.). Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, trad.). Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. de (1925). *Opera* (Carl Gebhardt, ed.). Heidelberg: Carl Winter.
- Stohrer, W. J. (1979). Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited. *Journal of the History of Philosophy*, XVII(1), 11-27.
- Totaro, P. (2017). The Terminology of the Affects in *Ethics* Parts III through V. En Melamed, Y. Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide* (pp. 324-327). Cambridge: Cambridge University Press.
- Travaglia, M. (2021). El «fantasma narcisista» y las emociones morales y altruistas. *I Jornadas Interáreas de Filosofía "Pólemos, fenómeno y mundo común"*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Travaglia, M. (2023). *Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 79(302), 135-159.
- Vardoulakis, D. (2020). *Spinoza, the Epicurean. Authority and Utility in Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wolfson, H. A. (1969). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Vol. 2. New York: Schocken Books.