



SPINOZA Y LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD*

Spinoza and the sources of normativity

Luis Placencia**

Resumen

A pesar de que Spinoza decide titular a una de sus obras mayores como "Ética", el libro parece carecer de referencias explícitas sobre cuestiones deontológicas y normativas. Por ello, el presente artículo pretende abordar la ausencia de términos normativos explícitos en la *Ética*, a pesar de la carga que implica el título con el que Spinoza decide nombrar a su libro. De ahí que en el presente artículo se desee analizar el modo en que Spinoza analiza los sustantivos "bien" y "mal" en la *Ética*, así como los adjetivos "bueno" y "malo". Junto con ello se quisiera dar cuenta del modo en que ese análisis se vincula con la función que Spinoza asigna a algunos términos normativos en su *Ética*. Ello entroncará con la determinación de la ética que corresponde a la comprensión espinocista de la misma, de modo tal que podamos entender qué es realmente lo que mienta el título del libro.

Palabras Clave: Bien, Ética, Mal, Normatividad, Spinoza.

Abstract

In spite Spinoza decides to title one of his mayor works "Ethics", the book seems to lack of explicit references to deontological and normative issues. Because of that, the present article pretends to treat the absence of explicit normative terms in Ethics, in spite of the charge that implies the title with which Spinoza decides to name his book. This reason motives the fact that in the present article an analysis of the way in which Spinoza analyses the nouns 'good' and 'evil' is wanted. Also, I want to show the way in which that analysis links with the function that Spinoza assigns to some normative terms in his Ethics. That will establish a relation with the determination of an ethics that corresponds with the Spinozist comprehension, so we can understand what is really the meaning of the book's title.

Keywords: Ethics, Evil, Good, Normativity, Spinoza.

* Versiones preliminares de este texto fueron leídas por Iván de los Ríos, Ruth Espinosa y Jorge Torres. Agradezco a todos ellos las sugerencias hechas, que me han sido de gran ayuda. Especialmente útiles me han resultado los siempre precisos e informados comentarios de Vicente Cortés y Boris Eremiev, que han leído también alguna versión previa de este texto. La última versión de este artículo fue presentada en la "Jornada de Estudio sobre Spinoza", realizada en la Universidad Diego Portales el 24/01/2014. Agradezco al ya mencionado Vicente Cortés por la invitación hecha a tal jornada y a los asistentes por los interesantes comentarios que alimentaron la discusión en esa ocasión. Por tales comentarios en el marco de la jornada quisiera agradecer especialmente a Juan Ormeño, Homero Santiago y a los ya mencionados Vicente Cortés y Boris Eremiev. En esta versión he tratado de recoger, dentro de mis posibilidades, la totalidad del importante cúmulo de observaciones que me fueron hechas por las personas antedichas. Las traducciones de los textos citados son de mi autoría.

** Doctor en Filosofía (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), es profesor asistente de la Universidad de Chile. Ha sido profesor de pre y posgrado en las universidades de Chile, Andrés Bello, Alberto Hurtado, la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es autor de *La ontología del espacio en Kant* (Pamplona, 2007), así como de varios artículos sobre Aristóteles, Spinoza, Hume, Kant y Hegel, publicados en Latinoamérica y Europa. Traductor del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza (Buenos Aires, 2008; edición y traducción bilingüe, con introducción y notas, en co-autoría con Boris Eremiev), miembro del comité editorial de *Methodus. An international journal for modern philosophy*, de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), y de la Sociedad Chilena de Filosofía Moderna, la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica y la Hume Society.

Spinoza y la normatividad de la ética

La *Ética* de Spinoza se aparece de entrada, a quien la enfrenta por primera vez, como un libro que posee un título erróneo. Prácticamente cualquier lector contemporáneo espera, al tomar en sus manos un texto que lleva el título *Ética*, encontrarse a poco andar con el empleo o referencia a nociones como las de "bien" y "mal", "correcto" e "incorrecto" o "debido" e "indebido", i.e. con expresiones que poseen un contenido que podríamos denominar "normativo" (obviamente apelo aquí a una comprensión más o menos intuitiva del término "normativo", que intentaré aclarar más abajo. Sirva por el momento como caracterización lo siguiente: llámense normativas las proposiciones que contienen o bien expresiones deónticas, del tipo "debe", "no debe", "es lícito", "está permitido", "es obligatorio", así como nociones evaluativas del tipo "bien", "mal", "bueno", "malo"). Así, no es raro, por ejemplo, al abrir un manual de "ética" el encontrarse con declaraciones como la siguiente, que hallamos en el manual de M. Quante: "es claro, que la caracterización ética normativa es tan redundante como la caracterización de soltero no casado" (Quante 2011, 17). Si Quante tiene razón, y la "ética" como disciplina filosófica es por definición normativa, entonces se sigue que un texto que lleva el título de *Ética* y no contiene contenido normativo es o bien un texto que lleva mal puesto el título o bien emplea el término en un sentido peculiarísimo, que debe ser explicado. Ahora bien, Spinoza no aclara en ningún lugar de su texto por qué éste lleva el título que lleva, pese a lo cual las nociones antes mencionadas prácticamente brillan por su ausencia en buena parte de él, tal como ya han advertido connotados especialistas, tales como D. Garrett, quien advierte que en la *Ética* "hay casi una total ausencia de términos de obligación y deber" (Garrett 1996, 285).

Ahora bien, algunos de los conceptos mencionados parecen jugar un papel relevante en ciertos momentos argumentativos de la *Ética*, más allá del hecho de que su presencia no sea tan significativa como la de otros. En este texto pretendo analizar el modo en que Spinoza analiza los sustantivos "bien" y "mal" en la *Ética*, así como los adjetivos "bueno" y "malo". Junto con ello quisiera dar cuenta del modo en que ese análisis se vincula con la función que Spinoza asigna a algunos términos normativos en su *Ética*. Ello entroncará con la determinación de la ética que corresponde a la comprensión espinocista de la misma, de modo tal que podamos entender qué es realmente lo que mienta el título del libro.

Sobre el significado del término "bueno" en la *Ética* de Spinoza

El término "bueno" es introducido por primera vez en la *Ética*, al menos de modo temático, en el marco del conocido y no siempre bien comprendido argumento espinocista contra la finalidad en la naturaleza.¹ Ahí indica Spinoza lo siguiente:

Después de que los seres humanos se persuadieron de que todo lo que ocurre tiene lugar a causa de ellos (*propter ipsos*) debieron juzgar primordial en cada cosa aquello que les era más útil y estimaron como las más excelentes aquellas por las que era afectados con mayor agrado (*optime afficiebatur*).² Con seguridad debieron formar a partir de aquí nociones,

¹ Un correcto análisis de argumento se puede hallar en "Spinoza's ethical theory" (Garrett 1999).

² El sentido de este giro pareciera ser "aquellas cosas que les agradaban más". De acuerdo con ello Curley traduce "and to rate as most excellent all those things by which they were most pleased" (Curley 1985, 444).

con las cuales explicaban la naturaleza (*rerum naturae*), nociones como: bueno (*bonum*), malo (*malum*), orden (*ordo*), confusión (*confusio*), caliente (*calidus*), frío (*frigidus*), belleza (*pulchritudo*), fealdad (*deformatatis*). Y dado que se consideraban libres, surgieron a partir de ahí conceptos como "premio" (*laus*) y "castigo" (*vituperio*), "falta" (*peccatum*) y "mérito" (*meritus*). Estos últimos, no obstante, los explicaré después de que trate la naturaleza humana. Los primeros conceptos que mencioné, no obstante, los explicaré aquí brevemente. Todo aquello que conduce a la salud (*valetudinem*) y al culto de Dios, es llamado "bueno", mientras que es llamado "malo" lo contrario. (E I Ap.).

Un primer punto que debe ser destacado de este pasaje es de naturaleza "filológica", si se quiere. En efecto, los términos "bonum" y "malum", tal como son utilizados en este pasaje, pueden ser traducidos tanto como sustantivos (*el bien, el mal*) así como por adjetivos (*bueno, malo*). Existe, por cierto, una diferencia entre ambas opciones, diferencia que puede llegar a tener relevancia filosófica: mientras el sustantivo pareciera referirse o bien a un *único* objeto "bueno" o bien al concepto único de objeto bueno (lo mismo vale para "el mal"), tal como cuando se dice "Bonifacio no sabe distinguir el bien del mal", el adjetivo "bueno" pareciera designar una propiedad que posee un objeto, sc. el "ser bueno" de algo, por ejemplo cuando se dice "x es bueno", sin que ello presuponga la existencia de un género único de cosas buenas, i.e. sin que el término "bueno" se predique de manera unívoca de todos y cada uno de los objetos de los que se dice que son "buenos". Como sea, Spinoza parece estar pensando en el pasaje en comento en la propiedad "ser bueno" predicada de objetos y no tanto en el concepto de "el bien", tal como sugiere la última frase citada: "Todo aquello que conduce a la salud (*valetudinem*) y al culto de Dios, es llamado "bueno", mientras que es llamado "malo" lo contrario". No obstante, esta frase es lo suficientemente vaga como para no entregarnos mucha información sobre el significado del término "bueno". Como sea, ya aquí se advierte un primer aspecto relevante a la hora de determinar el modo en que Spinoza concibe aquello que aquí llama *bonum*: este término puede referir al menos a un concepto universal o a algo así como una propiedad o característica predicada de modo no unívoco.

Un paso clave para comprender el modo en que Spinoza entiende el significado del término *bonum* y por tanto del modo en que construye su propuesta ética se da en la parte 4 del texto. Ahora bien, la comprensión de esta parte presupone en buena medida algunos aspectos de la parte 3, sobre los que quisiera llamar la atención ahora. En efecto, las partes 3, 4 y 5 constituyen un conjunto en que cada parte difícilmente es comprendida sin referir a las otras. Lo anterior tiene que ver con que en cierta medida las tres partes sirven a un objetivo común, toda vez que luego de establecidas las tesis metafísicas y epistemológicas centrales de la *Ética*, Spinoza aborda en las tres partes finales de su obra su teoría acerca de la naturaleza humana. En esta teoría se fundamentará lo que podría

Similarmente traduce Bartuschat „und all die Dinge als die wertvollsten einschätzen, von denen sie in erfreulichster Weise affiziert wurden" (Bartuschat 1999, 91). En castellano, por el contrario, Óscar Cohan traduce "y estimar como las más excelentes todas aquellas que los afectaban de mejor manera" (Cohan 1958, 47). Otro tanto ocurre con la versión italiana de Giacotti "e stimare come piú eccellenti tutte quelle cose dalle quali venivano affetti nel modo migliore" (Giacotti 2000, 120).

denominarse como "la ética" de Spinoza. Dicho de otro modo, a partir de aquí se podría justificar el título de la obra.

El aspecto con el que comienza este análisis que se realiza en las partes 3, 4 y 5 es con el estudio de los "afectos" (*affectus*). El hecho de que Spinoza trate este problema como punto de partida de su investigación no es trivial, puesto que tanto en la filosofía de su época como en la filosofía anterior, predomina la idea de la existencia de una relación entre vida afectiva y buen vivir (considerados usualmente los afectos como aquello que impide el buen vivir). El punto de vista con el que Spinoza aborda el problema de los afectos se destaca por dos puntos metodológicos fundamentales que intentan neutralizar ciertos prejuicios que, a la luz de Spinoza, hacen deficitario el tratamiento de los afectos realizado por los filósofos anteriores a él (Spinoza tiene muy probablemente en mente aquí a Descartes). Los aspectos que destaca Spinoza en relación a esta crítica son los siguientes: a) los afectos serán abordados desde un punto de vista descriptivo y b) ellos son analizados utilizando el mismo método ya empleado hasta acá, *i.e.* el método geométrico. En consonancia con esto destaca Spinoza:

Ahora quiero volver a aquellos que prefieren más detestar o reírse de los afectos y las acciones de los hombres que entenderlos. A ellos sin duda les parecerá sorprendente, que me disponga a tratar al modo geométrico los vicios y las ineptitudes de los hombres, y que quiera demostrar por medio de argumentos sólidos las cosas que ellos claman que repugnan a la razón y que son vanas, absurdas y horrendas. Pero lo hago por lo siguiente: No ocurre nada en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio de la misma, por cierto la naturaleza es siempre la misma y una en cualquier parte, y la misma su virtud y el mismo su poder de obrar, es decir, las leyes y las reglas naturales según las cuales todas las cosas ocurren y cambian de unas formas a otras, son en todas partes y siempre las mismas, y por lo tanto una y la misma tiene que ser la manera para entender las naturaleza de las cosas, o sea, <deben ser entendidas> por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Luego los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares, y consecuentemente reconocen ciertas causas por medio de las cuales se comprenden y poseen ciertas propiedades dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa con cuya sola contemplación nos deleitamos. Trataré, por lo tanto a la naturaleza y las fuerzas de los afectos y el poder del espíritu sobre ellos, con el mismo método con el que traté en lo precedente de Dios y del espíritu. Y consideraré tanto las acciones humanas como los apetitos (*appetitus*) de la misma manera, o sea como si fuera un asunto de líneas, planos o cuerpos (E III Pref.).

La naturaleza del hombre y por tanto sus afectos, deben ser analizados, entonces, en consonancia con la metodología utilizada hasta ahora y con las tesis arriba establecidas, fundamentalmente aquella que sostiene que nada hay que pueda existir y ser concebido sino a partir de la naturaleza, o lo que es lo mismo, de Dios; y por medio de un método

que trata a las entidades a analizar como si se tratara de *líneas, planos o cuerpos*. Naturalmente hay algo aquí que llama la atención de cualquier lector que tenga en mente que Spinoza tiene como norte el análisis de los afectos humanos, sc. el hecho evidente y básico de que los seres humanos no son líneas, planos o cuerpos, y de que son entidades cuya complejidad requiere habitualmente un marco conceptual mucho mayor que el de la geometría, especialmente si se quiere tratar de sus acciones, deseos, afectos y pasiones. Obviamente se requiere usualmente para eso introducir modelos explicativos que hagan lugar a explicaciones de corte intencional o teleológica, que son justamente, como se vio más arriba en el texto del Apéndice a la parte primera, aquellos que dan origen a nociones como las de "bueno" y "malo", nociones que, como Spinoza aclara un par de líneas después del texto que se citó arriba, no son más que modos de imaginar (E I Ap.). Spinoza enfrenta entonces en este nivel de argumentación en su *Ética* la siguiente tarea: permanecer fiel a su método y a los principios que ya al comienzo de la parte 3 ha ratificado (i.e. considerar los afectos desde una perspectiva meramente descriptiva, tomando al hombre como una entidad más en la naturaleza y sin abandonar el método geométrico, dejando de lado así toda perspectiva finalista), mas debe a la vez hacer espacio para nociones que parecieran ser *prima facie* no directamente compatibles con la propuesta que ha realizado hasta ahora. El modo que tiene Spinoza, me parece, de saltar esta dificultad, es por medio de la introducción de su noción de *conato*³.

La proposición en la que Spinoza introduce por primera vez este concepto de manera temática es la siguiente: "Cada cosa en cuanto es en sí (*quantum in se est*), tiende a perseverar en su ser" (E III 6)⁴. A diferencia de muchos otros pensadores que formularon ideas similares, Spinoza no sostiene que el *conatus* sea evidente, sino que más bien introduce su interpretación del mismo como una tesis que debe ser demostrada (razón por la cual

³ Esto es hecho notar por Cook (cfr. Cook 2006, 152-153).

⁴ *Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. Muchas pueden ser las fuentes de las Spinoza tomó su idea del conato, pero por cierto para él vale, lo que para cualquier gran pensador de la historia de la filosofía: lo más probable es que, a pesar de haber tomado aspectos de esta idea a partir de otros autores, él haya estado al desarrollar su concepción del conato, haciendo algo que nadie más hizo antes. Posibles antecedentes de la doctrina son, ante todo, Descartes y Hobbes (Cfr. sobre este punto Placencia 2012, 171 y ss.). En los *Principia* III 56, Descartes emplea el término *conatus* para referirse a la tendencia de ciertos cuerpos a moverse en línea recta (si no existe alguna otra fuerza que intervenga en ese movimiento). Hobbes, por suparte, utiliza en el *Leviathan*, el término inglés *endeavour* (Lev. VI 1-2), que en la versión latina de este texto (que Spinoza leyó) se traduce como *conatus*. *Edeavour-Conatus* se refiere a los "small beginnings of motion within the body of man, before they appear in walking speaking, striking, and other visible actions". (Lev. VI 1). El *endeavour-conatus* puede tomar la forma de un apetito o de la aversión (en cuanto esté dirigido a algo que lo causa es "apetito" o es la tendencia a alejarse de algo, en cuanto es "aversión") (Cfr. Curley 1988, 113-114). Una larga lista de otros posibles antecedentes de esta idea se puede hallar en *The Philosophy of Spinoza* (Wolfson 1934, 199 y ss). La proposición en cuestión ha sido traducida de diversas maneras, que varían sobre todo en función del modo en que se traduzca la expresión *quantum in se est*. Curley traduce la proposición como sigue: "Each thing, as far as it can by its own power, strives it persevere in its being" (Curley 1985). Me parece que hay varias razones que hablan contra esta traducción, la principal de ellas, como ya he hecho notar en otro lugar, es que Spinoza utiliza en múltiples ocasiones el giro *quantum potest*, que es justamente traducido por Curley de la misma manera (Placencia 2012, 168). Diferentes son las versiones de Misrahi y Giacocotti, que tienen más a la literalidad: "Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être" (Misrahi 2005); "Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere" (Giacocotti 2000). Bartuschat sugiere la siguiente versión: "Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur, in seinem Sein zu verharren" (Bartuschat 1999). Mejor que las traducciones interpretativas me parecen aquellas que tienden a la literalidad, toda vez que, tal como ha hecho notar Schnepf, la expresión *in se esse* es empleada por Spinoza con múltiples significados, de suerte que una versión más literal tiende a no decidir de antemano cuál es la forma en que la expresión debe ser interpretada aquí (cfr. Schnepf 1996, 238-239).

no es introducido ni en las definiciones ni en los axiomas de la parte 3 o de algún otra parte, sino como proposición). Esto probablemente debe tener algún buen fundamento, pues todo sujeto relativamente observador se puede dar cuenta de que los seres vivos suelen comportarse de modo tal que evitan su propia desaparición y realizan con regularidad un conjunto de actividades que son condiciones de su autopreservación (como respirar, alimitarse, etc.). Lo anterior sugiere que muy probablemente la idea espinocista del *conato* no es exactamente coincidente con el hecho evidente de que los seres vivos realizan el tipo de operaciones mencionadas más arriba. Como sea, no puedo en este momento detenerme en el tortuoso problema de la demostración de E III 6, pues eso sería materia de otro trabajo.⁵ Por el momento baste con decir que E III 6 resulta esencial para comprender la ética en la *Ética* de Spinoza, pues ella está directamente vinculada con el concepto de *conato*. Esta conexión queda claramente puesta de relieve si se analizan algunas ideas contenidas ya en la parte 4, que es la sección en la que Spinoza trata con más detalle el significado del término *bonum*.

Spinoza comienza esta parte explicando la noción que da el título al libro 4, sc. aquella de "servidumbre humana". En ese contexto indica:

Llamo "servidumbre" a la impotencia humana en la moderación y la inhibición de los afectos. En efecto, el hombre sometido a los afectos no es dueño de sí, sino que se somete a la fortuna en cuyo poder está, de modo que usualmente es forzado a seguir lo peor, aunque vea lo mejor para sí (E IV Pref.).

Como se ve a partir de la definición, Spinoza entiende bajo "servidumbre" un estado que identifica con la situación de malestar e insatisfacción que describe hacia el comienzo del *TIE*, y que se caracteriza por el hecho de que el hombre está, en esta situación, sometido a la "fortuna", de modo tal que es forzado a seguir lo peor, aunque vea qué es lo mejor para sí. La idea central de la ética de Spinoza es describir de manera precisa en qué consiste este estado de servidumbre, elucidar sus causas, para luego entregarnos su visión del camino que conduce de la servidumbre a la libertad, i.e. al buen vivir. Pero antes de realizar esta tarea, Spinoza considera necesario realizar una aclaración respecto de la semántica de los términos "bueno" y "malo" y "perfecto" e "imperfecto". Fundamental para el desarrollo del argumento de la parte 4 es principalmente el primer par. Es justamente aquí, i.e. en la interpretación de los términos "bueno" y "malo" en la parte 4, donde se produce un importante quiebre con la argumentación de la parte 3, en el cual Spinoza introdujo la noción de *conato*.

Según Spinoza había indicado en el libro 3, en continuidad con la interpretación de las partes 1 y 2, ocurre con los términos "bueno" y "malo", que llamamos "buenas" a la cosas que deseamos (*id quod conamur, volumus, apetimus*)⁶ y malas a aquellas que repelemos, siendo entonces el deseo o el rechazo, la causa de que califiquemos a determinadas entidades con estos términos, y no viceversa (cfr. E III 9 Esc.)⁷. Dicho de otra

⁵ Al respecto, "Spinoza's conatus argument" (Garrett 2002).

⁶ Spinoza identifica estos tres términos. Cfr. E III 9 Esc., donde se identifica a la voluntad, el apetito y el deseo como denominaciones extrínsecas del *conatus*.

⁷ Nuevamente al hacer esta observación, como bien ve Curley, Spinoza parece tener en mente a Descartes y Hobbes (contra el primero y con el segundo) (Cfr. Curley 1988).

forma, la tesis es que "bueno" y "malo" no son determinaciones de las cosas, que nosotros reconozcamos en ellas, de modo que este reconocimiento cause en nosotros un deseo o tendencia, sino que más bien *por* el hecho de que tendemos o deseamos una cosa, la llamamos entonces buena. El texto de Spinoza dice:

Consta, por lo tanto, a partir de todo lo anterior, que no tendemos (*conari*), queremos (*velle*), apetecemos (*appetere*) ni deseamos (*cupere*) nada porque juzguemos que es bueno, sino que por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque tendemos a ello, lo queremos, apetecemos y deseamos (E III 9 Esc.).

Desde esta perspectiva es entonces buena, cualquier entidad que es deseada por una agente (por supuesto, *para* ese agente) y mala cualquier entidad que es rechazada por una agente (nuevamente *para* ese agente). Esta caracterización de los términos "bueno" y "malo" envuelve al menos, las siguientes tesis⁸:

- T1) "Bueno" y "malo" no son determinaciones objetivas de las entidades, sino que más bien corresponden al modo en que nosotros nos relacionamos con ellas.
- T2) "Bueno" y "malo" son, por tanto, determinaciones totalmente relativas. Lo que es bueno para un individuo puede a la vez ser malo para otro e indiferente para un tercero.
- T3) El uso de expresiones como "x es bueno (malo)" es co-extensivo al de expresiones "yo deseo (no deseo) x".

Un breve análisis de la forma en que Spinoza trata el par de conceptos en la parte 4 de la *Ética* nos mostrará en qué medida Spinoza conserva esta idea, y en qué medida se aparta de ella en este nuevo análisis de los conceptos de "bueno" y "malo". Al analizar los conceptos mencionados en el marco del inicio de la parte 4, indica Spinoza en un importante pasaje que:

En lo que concierne al bien y al mal ellos tampoco indican nada positivo en las cosas, a lo menos consideradas ellas en sí mismas, y no son otra cosa que modos del pensamientos o lo que es lo mismo, nociones que formamos al comparar las cosas entre sí (E IV Pref.).

De esta manera, sostiene Spinoza, una y la misma cosa puede ser "buena" para un individuo, "mala" para otro, e indiferente para un tercero (por ejemplo, la música puede ser buena para el melancólico, mala para el que está triste, e indiferente para el sordo; cfr. E IV Ap.). Así las cosas, Spinoza pareciera sostener hasta aquí un suerte de emotivismo relativista. Desde una posición como esta, por ejemplo, la clásica distinción entre "bienes reales" y "bienes aparentes" no tiene sentido: si *creo* que algo es bueno para mí, entonces es bueno para mí. Deberíamos quedarnos con la impresión de que Spinoza defiende esta posición si no atendiéramos a las siguientes palabras de Spinoza, unas líneas más abajo en el prefacio de la parte 4:

Aunque esto sea así, debemos retener estas palabras, dado que deseamos formar una idea de la naturaleza humana como ejemplar, de modo que

⁸ Realizo aquí un análisis parcial.

intuimos que será de uso para nosotros retener estas palabras con el significado ya mencionado. Por lo tanto en lo que sigue entenderé por "bueno" aquello que sabemos que es un medio cierto, para acercarnos más y más al ejemplo de la naturaleza humana que proponemos para nosotros. Por el contrario, por "malo" <entiendo> aquello que sabemos de manera segura que impide que nos acerquemos a este modelo. Luego llamaremos a los hombres más perfectos e imperfectos, en la medida que se acerquen más o menos a este ejemplar⁹ (E IV Pref.).

En consonancia con lo anterior Spinoza redefine los términos "bueno" y "malo" al inicio del libro 4: "Entiendo por 'bueno' aquello que sabemos de modo cierto que nos es útil" (E IV Def. 1); "Entiendo por 'malo' aquello que sabemos de modo cierto que impide que nos pongamos en el camino a algo bueno" (E IV Def. 2). Pese a que pocos autores han destacado este punto, me parece que es claro que Spinoza realiza aquí un leve pero muy relevante cambio que hace posible el desarrollo de la ética en la *Ética* de Spinoza.¹⁰ En efecto, más allá de que las palabras de Spinoza llamen en cierta medida a engaño al sostener éste que "será útil para nosotros retener estas palabras con el significado ya mencionado", es claro que de las tres tesis que identificamos que implicaba la interpretación de los términos "bueno" y "malo" en la parte 3 hay al menos una que no se sigue de la nueva interpretación que hace Spinoza de estos conceptos, sc. (T3). En efecto, al indicar Spinoza que "bueno" es aquello que *sabemos de modo cierto* que nos es útil, en tanto ello nos acerca al ejemplo de naturaleza humana que proponemos para nosotros, se aparta entonces de la identificación entre "deseo" y "bien" que establece T3 y que claramente es sostenida en E III 9 Esc. En efecto, como ha destacado Bartuschat, la principal diferencia entre la idea sostenida en E III 9 Esc. y E IV Def. 1 radica en el hecho de que en E IV Def. 1 se enfatiza que "bueno" es aquello que *sabemos con certeza* que nos es útil para alcanzar la naturaleza humana buscada. "Bueno" no es entonces aquello que juzgo bueno, i.e. que deseo para la conservación de mi ser, sino aquello que *efectivamente* sé que ayuda a esa conservación. De este modo Spinoza introduce a su forma con E IV Def. 1 y el tratamiento de la noción de bien que realiza en el comienzo del libro 4 la célebre distinción entre "bienes aparentes" y "bienes reales", distinción que es incompatible con una posición emotivista sin más.

Ahora bien: ¿Qué explica la introducción de la mencionada distinción en la parte 4? La parte 4, que abarca buena parte del corazón de este análisis, tiene principalmente dos objetivos: 1) mostrar cuáles son las causas de la "servidumbre humana" (E IV 1-18) y 2) mostrar qué hay de bueno y de malo en los afectos (E IV 19-73).¹¹ En relación al primer punto, Spinoza destaca en E IV 1-18 el hecho de que su ética se monta sobre una ontología que considera al hombre como una parte de la naturaleza (E I 15, E IV 4). Lo anterior tiene como consecuencia el hecho de que cada hombre, como toda entidad de la naturaleza, está limitado por fuerzas externas que lo superan de modo infinito (E IV Ax. 1, E IV 3). La fuerza, por tanto, con la que el ser humano persevera en la existencia

⁹ Como destaca Curley contra Bennett, este pasaje resulta crucial para entender el proyecto de la ética espinosista (cfr. Curley 1988, 123; Bennett 1984, 296).

¹⁰ Sigo en esta argumentación a Bartuschat en "Die Theorie des Guten in 4 Teil der Ethik" (Bartuschat 2006).

¹¹ Cfr. E IV Pref.

está condenada a ser derrotada por las causas externas (E IV 3, E IV 4 D.), que son, de acuerdo a Spinoza, las únicas que pueden llevar a la destrucción de una entidad (esto es consecuencia del principio del *conato* formulado en E III 6). Ahora bien: ¿qué significa este "formar parte de la naturaleza" que está a la base de la *Ética* de Spinoza? Ante todo, significa que el ser humano *padece* a causa de la interacción con las otras entidades de la misma, interacción que es 1) necesaria y 2) tiene como consecuencia que cada entidad individual siempre es superada por la potencia de las otras entidades que coexisten con ella. De esta interacción surgen las pasiones, que son entonces los afectos de los cuales el agente no es causa adecuada (E III 3 Def. 3¹²) y respecto de los cuales el agente se comporta de manera no activa (a diferencia de las acciones, que son aquellos afectos en los cuales el agente es causa adecuada). Las pasiones tienen como consecuencia una disminución del *conato* del sujeto, o dicho de otra forma, una disminución de la actividad y el poder del sujeto. En la historia de la filosofía, sostiene Spinoza, quienes han entendido esto, pero no han sido capaces de comprender el verdadero carácter del ser humano, han intentado sugerir que el buen vivir consiste en la eliminación de las pasiones o bien en el dominio total sobre las mismas.¹³ La idea de Spinoza es, por el contrario, que es justamente esta posición una de las causas centrales de la esclavitud humana, entre otras cosas porque tal liberación es imposible. El poder del hombre sobre las pasiones es limitado, y por tanto poco puede hacer ante ellas. Sin embargo existe un importante paso que puede dar el ser humano respecto de esta debilidad, sc. comprender las causas de la misma. La idea de fondo de Spinoza es que la comprensión de las causas de la debilidad humana permitirá en cierta medida, aminorarla. En el contexto de E IV 1-18 se pueden extraer, entonces, las siguientes ideas respecto de las causas de la servidumbre¹⁴:

- 1) Los seres humanos son *modi* de la sustancia, y dependen de ella por tanto para existir y para ser concebidos.
- 2) Pese a ello, los seres humanos se consideran como libres y como capaces de dominar las pasiones, lo cual los lleva a una constante desilusión.
- 3) El poder de los individuos puede variar, sin que esto dependa del individuo mismo, sino que de causas externas. Mientras menos conciente el individuo es de esta situación, más disminuye su capacidad de hacer frente a la servidumbre.
- 4) Los afectos implican siempre un balance entre pasividad y actividad. No podemos comportarnos de modo totalmente activo ante ellos.
- 5) Los afectos siguen de manera habitual a la imaginación.
- 6) Las causas externas son siempre más poderosas que el individuo.

En E IV 18 Esc. Spinoza indica que con estos puntos se han mostrado "las causas de la impotencia y la inconstancia humana, y por qué los hombres no mantienen (*servent*) los preceptos de la razón". Con estos preceptos Spinoza dará las primeras indicaciones que permitirán al hombre abandonar la servidumbre. Al tratamiento de esos preceptos

¹² "Entiendo por afecto las afecciones de un cuerpo con las que el poder de actuar del cuerpo aumenta o disminuye, es estimulado o limitado. Y simultáneamente llamo así a las afecciones de esas ideas. Si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción, en caso contrario, una pasión".

¹³ Spinoza piensa aquí en Descartes y los estoicos. Cfr. E IV Pref. y E V Pref.

¹⁴ Para este punto, cfr. "Menschliche Unfreiheit und Desilusionierung (4praef.-4p18)" (Wolff 2006, 198-200).

le seguirá el análisis de los afectos desde la perspectiva de la razón humana y el estudio de qué es lo que ella prescribe respecto éstos. Mas antes de abordar esta tarea Spinoza se da el trabajo de explicar los *dictamina rationis*, de modo que se comprenda mejor la doctrina que se expondrá en las siguientes proposiciones del libro, sc. aquella que muestra *more geometrico* lo que hay de bueno y malo en los afectos, justamente a partir de lo que la razón prescribe.

En relación con esto, indica Spinoza que:

ya que la razón no exige nada contra la naturaleza, exige entonces ella que cada uno se ame a sí mismo, que busque lo que en realidad le es útil, y que desee todo lo que en verdad lleva al hombre a una mayor perfección y en general, que cada uno tienda a perseverar en su ser en cuanto en sí.

A esto agrega:

Dado que la virtud (por 4d8) no es otra cosa que el obrar de acuerdo con leyes de la propia naturaleza, y nadie tendería a conservar su propio ser sino a partir de las leyes de su propia naturaleza, de aquí se sigue: *en primer lugar*, que el fundamento de la virtud es la misma tendencia a conservar su propio ser¹⁵, y la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. *En segundo lugar* que la virtud debe ser buscada por sí misma y que no hay nada que pueda ser mejor o más útil por causa de lo cual ella debiera ser deseada. *En tercer lugar* se sigue finalmente, que aquellos que se suicidan son impotentes de espíritu, son vencidos por causas contrarias a su naturaleza (E IV 18 Esc.).

La manera de salir, entonces, de la esclavitud, generada por el hecho de que el hombre es un ser natural, es paradójicamente el conocer y seguir los dictámenes de la propia naturaleza. El principio fundamental de estos dictámenes radica en perseguir la virtud, que Spinoza identifica en 4d8 con el poder o el carácter activo del individuo. Ya en la parte 3, inmediatamente después de caracterizar el principio del *conato* había agregado Spinoza en la proposición siguiente que "el conato con el cual cada cosa tiende (*conatur*) a perseverar en un ser, no es otra cosa que la esencia actual de la cosa". Como indica el conocido principio del conato (E III 6) cada entidad individual tiende, en cuanto es en sí, sc. en cuanto es causa de sí, y por tanto libre en sentido espinocista, a perseverar en su ser. Lo que Spinoza nos quiere hacer notar ahora en el texto es que ahí radica también el fundamento de la virtud, que Spinoza identifica con la esencia misma del hombre y con el potencial activo que hay en él, i.e. con su capacidad de hacerse libre¹⁶. Spinoza desarrolla entonces, a lo largo de la segunda parte de la parte 4 una teoría de los bienes y los males que pretende determinar qué afectos son *objetivamente* bienes y males para el ser humano, especialmente con vistas a la adquisición de *el ejemplo de la naturaleza humana que proponemos para*

¹⁵ "Entiendo lo mismo por 'virtud' (*virtus*) y 'poder' (*potentia*), es decir (por 3p7) la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es ella misma la esencia del hombre o lo que es lo mismo, su naturaleza, en cuanto tiene la potestad de producir ciertas cosas que sólo pueden inteligirse por su propia naturaleza" (E IV Def. 8).

¹⁶ Bartuschat indica que "La tendencia a perdurar en el propio ser es propiedad de un ser individual. La *Ética* completa de Spinoza puede en consecuencia ser leída como desplegando las condiciones bajo las cuales ese tender se puede realizar, bajo las cuales un individuo logra su propio ser" (Bartuschat 1992, ix-x).

nosotros (E IV Ap.).¹⁷ Este ejemplo consiste justamente en el de un hombre libre que actúa como *sui juris*, i.e. de manera independiente, en cuanto esto es posible para un ser humano. En este contexto me parece que a partir de esta segunda parte de la parte 4 se aprecia la constante y creciente aparición de juicios de valor, que una vez alterado el significado del término "bien", parecen adquirir un carácter normativo, al menos en el siguiente sentido: estos juicios de valor son las condiciones objetivas de una vida feliz y presentan desde una perspectiva evaluativa aquello que un individuo puramente racional no vería desde esta perspectiva. Así, por ejemplo, Spinoza nos dice en las proposiciones siguientes que: 1) el conocimiento de Dios es el bien más grande del espíritu y su mayor virtud (E IV 28), 2) que la alegría (*laetitia*) no es directamente un mal, mientras que la tristeza sí lo es (E IV 41), que la alegría el amor y el deseo pueden ser excesivos (E IV 43 y E IV 44), que el odio no puede nunca ser bueno (E IV 45), que la esperanza y el miedo no son buenos en sí mismos (E IV 47), que el engreimiento (*existimatio*) y el desprecio (*despectus*) son malos (E IV 49), que la conmiseración es mala e inútil (E IV 50), que la humildad no es una virtud (E IV 53), como tampoco lo es la penitencia (E IV 54), etc. Todos estos juicios tienen como objetivo el facilitar el acercamiento de parte del ser humano, al *ejemplo de naturaleza humana*.

Normatividad y naturaleza

Ahora bien, existe una pregunta obvia que surge una vez que Spinoza indica su intención de exponer un ideal, o *ejemplo de naturaleza humana*, al cual nos debemos acercar. La pregunta surge del siguiente punto: la esclavitud humana se debe en buena medida al hecho de que el hombre es una entidad más en la naturaleza, cuyo poder no excede ni iguala al poder de las restantes entidades. Esta es, podríamos decir, "nuestra naturaleza". Ahora bien, ¿no invoca Spinoza un nuevo uso del término "naturaleza" al proponer un *ejemplo de naturaleza humana*, modelo en el cual radicaría la vida buena? De acuerdo con Spinoza el ser humano, como cualquier entidad, no puede sino vivir como entidad natural, i.e. como una entidad que está sometida al devenir necesario determinado por las leyes que emanan de Dios y que, siendo expresión del poder de Él, es sobrepasado por el poder del resto de la naturaleza. Pero esto no significa que el ser humano viva de acuerdo a su propia naturaleza, pues en el sentido anterior "naturaleza" es sólo el *terminus a quo* desde el cual surge o puede surgir la libertad. Vivir de acuerdo a la propia naturaleza es algo distinto a meramente vivir sometido a la leyes de la naturaleza (esto, a fin de cuentas, lo hace cualquier entidad). Vivir de acuerdo a la propia naturaleza es, podríamos decir, adquirir una "segunda naturaleza" de la cual la primera es sólo condición de posibilidad. Esta segunda naturaleza debe ser, no obstante, al menos para Spinoza, inmanente a la primera (pues para Spinoza nada comprensible hay más allá de ella). Aunque Spinoza nunca lo expresa en estos términos, me parece que esta "segunda naturaleza" radica en la capacidad que tiene el ser humano de ser activo, y de por medio del autoconocimiento adquirir conciencia de su situación en la naturaleza, de la necesidad de la misma, y en general, de su debilidad ante ella. Esta conciencia de la debilidad nos permite enfrentarla de mejor manera, "libremente", como diría Spinoza, i.e. sin tener que estar sometidos a los misterios de la fortuna y ante todo conscientes de que cada estado de la misma es necesario, sin que haya nada en nuestro poder que permita evitarlo.

¹⁷ Cfr. también *TIE* 13; *G* II, 8.

La empresa de Spinoza es entonces en gran medida una empresa autocognocitiva, por medio de la cual el hombre desarrolla sus potencialidades más propias y *trasciende inmanentemente* la naturaleza, haciéndose consciente de su situación en ella. La trasciende toda vez que se *reconoce* como parte de la misma, pero por lo mismo permanece en los límites ella.

Ahora bien, esta *trascendencia inmanente* de la naturaleza corresponde a la perspectiva de la libertad, perspectiva desde la cual no tiene sentido formarse conceptos de "bueno" y "malo" (E IV 68). Lo anterior revela el sentido profundo de la normatividad en Spinoza. Desde la perspectiva de Spinoza la perspectiva normativa es tal que debe ser superada si se ha de vivir libremente. Curiosamente esta idea de fondo acerca a Spinoza a otras concepciones de la normatividad que desde muchos ángulos son opuestas a la de él. Pienso en este caso en particular en la perspectiva de Kant. Para Kant la *Nötigung*, i.e. la constricción normativa expresada por un imperativo sólo tiene sentido desde la perspectiva de un ser racional finito (AA 04 413 y ss.). Si el ser humano fuera puramente racional, los mandatos no tendrían sentido, tal como el mismo Kant lo hace notar incansablemente. Interessantemente entonces, Spinoza y Kant se tocan en un punto de enorme potencia especulativa, sc. la dimensión normativa surge ahí donde una entidad finita trasciende su finitud desde el punto de vista cognitivo, i.e. ahí donde esa entidad se comprende a sí mismo como una entidad peculiar dentro del orden de la naturaleza. Ya esa comprensión implica, al menos en un sentido muy deflacionario, una forma de trascendencia, de elevarse por medio del autoconocimiento por sobre todas las otras entidades.

Por cierto, esta autocomprensión tiene distinto carácter en ambos casos y en uno de ellos, sc. el de Kant, implica una "transposición" (*versetzen*) a un orden inteligible de cosas en el que el ser humano en tanto ser racional finito se comprende a sí mismo como parte de un mundo *noumenal*. Aunque es cierto que el modo en que Kant comprende esta "transposición" no tiene ni de cerca nada que ver al modo en que Spinoza piensa la trascendencia inmanente de la naturaleza que tiene lugar en la vida libre, i.e. en la vida en la que comprendemos la naturaleza según la razón y nos comprendemos como parte de ella. Sigue siendo verdad, no obstante, que ambos autores se tocan en un punto especulativo de fondo, sc. la normatividad tiene lugar ahí donde el ser humano, en tanto entidad finita dotada de razón, posee por un lado la limitación de su sensibilidad (i.e. de su finitud) así como por otro lado la potencia cognitiva de su razón. Si no existieran ambos factores y no entraran en juego juntos, la normatividad sería imposible. Ahora bien, por otra parte, debe destacarse que para ambos autores el punto de vista normativo es siempre una forma "caída", por así decir, de vivir. En el caso de Spinoza no es casual que los textos vinculados a este fenómeno se traten en la parte dedicada a la "esclavitud humana". En efecto, la perspectiva normativa expuesta en la parte 4 debe ser superada por la perspectiva de la libertad expuesta en la parte 5. Así también, para Kant, la supresión de la sensibilidad implica la supresión de aquel elemento que conllevando la finitud hace imposible una vida absolutamente de acuerdo con la razón.

Más allá de lo anterior, el punto crucial es el siguiente: la perspectiva de vista normativa exige ella misma, desde la perspectiva de la razón, su propia supresión y el reemplazo por una perspectiva en la cual el orden normativo ya no tiene más sentido, pues éste es entonces reemplazado por una perspectiva en la cual una de las premisas centrales de la

perspectiva normativa no se satisface, sc. la perspectiva según la cual es posible no vivir de acuerdo a la razón o no actuar conforme a ella.

Aunque este modelo de interpretar la normatividad no sea el único, no deja de sorprender que dos grandes filósofos, que defienden posiciones tan diferentes en aspectos tan esenciales, compartan los puntos mencionados respecto del orden normativo. Si bien es cierto desde el punto de vista puramente sistemático tal coincidencia sólo tiene valor indiciario, no deja de ser sugerente la coincidencia de dos filósofos como Kant y Spinoza. La verdad no se conoce por mayoría de votos. Pero parece que aquí dos mentes poderosas atisbaron un punto similar.

Bibliografía

Primaria

- AA: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin-Göttingen: Walter de Gruyter. 1902 y ss.
- Ética: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. En G II, pp. 44-264.
- G: *Spinoza opera*. Herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winter. 1925
- TIE: *Tractatus de Intellectus Emendatione*. En G II, pp. 3-40.

Secundaria

- Bartuschat, W. 1992. *Spinoza Theorie des Menschen*, Hambrug: Felix Meiner.
- _____. 2006. "Die Theorie des Guten in 4 Teil der Ethik". En *Baruch de Spinoza. Ethik*, editado por M. Hampe & R. Schnepf, 237-250, Berlin: Akademie Verlag.
- _____, trad. 1999. *Baruch Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von W. Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner.
- Bennett, J. 1984. *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett.
- Cook, T. 2006. "Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der Ethik". En *Baruch de Spinoza. Ethik*, editado por M. Hampe & R. Schnepf, 151-160, Berlin: Akademie Verlag.
- Curley, E. 1973. "Spinoza's moral philosophy". En *Spinoza. A collection of critical essays*, editado por M. Grene, 354-376, Garden City-New York: University of Notre Dame Press.
- _____. 1988. *Behind the geometrical method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, trad. 1985. *The collected works of Spinoza*. Volume I. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- De Dijn, H. 1990. *The way to wisdom*, West Lafayette-Indiana: Purdue University Press.
- Eremiev, B. & Placencia, L. trad. 2008. *Baruch Spinoza. Tratado de la reforma del entendimiento*. Edición bilingüe. Traducción, notas e introducción: Boris Eremiev, Luis Placencia. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Garrett, D. 1996. "Spinoza's ethical theory". En *The Cambridge companion to Spinoza*, editado por D. Garrett, 267-314, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1999. "Teleology in Spinoza and early modern rationalism". En *New essays on the*

- rationalists*, editado por G. Rocco & Ch. Huenemann, 311-355, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2002. "Spinoza's conatus argument". En *Spinoza: Metaphysical themes*, editado por O. Koistinen & J. Biro, 127-158, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Israel, J. 2001. *Radical enlightenment*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Klever, W. N. A. 1996. *Spinoza's life and works*. En *The Cambridge companion to Spinoza*, editado por D. Garrett, 13-60, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koyré, A. trad. 1938. *Traité de la reformé de l'entement*, Paris : Vrin.
- Matheron, A. 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris : Les editions de Minuit.
- Misrahi, R. trad. 2005. *Spinoza. Éthique*, Paris-Tel-Aviv : Éditions de l'éclat.
- Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics. An introduction*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Perler, D. 2006. "Das Problem des Nezzesarismus (1p28-1p36)". En *Baruch de Spinoza. Ethik*, editado por M. Hampe & R. Schnepf, 59-80, Berlin: Akademie Verlag.
- Placencia, L. 2012. "Self-preservation, consciousness and self-knowledge". En *Oikeiosis and the natural basis of morality*, editado por A. Vigo, 167-186, Hildesheim: Georg Olms.
- Quante, M. 2011. *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wolff, J. C. 2006. "Menschliche Unfreiheit und Desilusionierung (4praef.-4p18)". En *Baruch de Spinoza. Ethik*, editado por M. Hampe & R. Schnepf, 197-214, Berlin: Akademie Verlag.
- Wolfson, H. A. 1934. *The philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachussets: Harvard University Press.