

# CONOCIMIENTO Y ÉTICA EN DESCARTES Y SPINOZA\*

Ana María Ayala Román  
Universidad del Valle

## RESUMEN

En la relación entre conocimiento y ética se encuentra una problemática de fondo, a saber: la relación entre entendimiento y voluntad. En este ensayo se pretende analizar las consideraciones de Descartes y Spinoza con respecto a la vida práctica del hombre, tales consideraciones se encuentran enmarcadas en las nociones que tienen dichos autores con respecto a la voluntad y el entendimiento.

**Palabras clave:** Descartes, Spinoza, Voluntarismo, Racionalismo, Ética, Conocimiento, Entendimiento, Voluntad.

## ABSTRACT

In the relationship between knowledge and ethics there is a deep issue, as we know: the relation between understanding and will. This essay aims to analyze the considerations made by Descartes and Spinoza in relation to the practical life of the man. Such considerations are framed within the notions that these authors have regarding will and understanding.

**Key words:** Descartes, Spinoza, Willingness, Rationalism, Ethics, Knowledge, Understanding, Will.

53

En el presente ensayo se reflexiona sobre dos temáticas que conforman una parte relevante de la filosofía, a saber: conocimiento y ética. Importancia que se evidencia desde los antiguos (Sócrates, Platón, Aristóteles, estoicos) hasta los presentes días. Se puede afirmar que son temáticas no sólo propias de una corriente filosófica, sino más bien cuestiones que atraviesan a la filosofía. En este caso, se analizará la relación entre conocimiento y ética en dos filósofos modernos: Descartes y Spinoza, estableciendo las posibles diferencias con respecto al *método*, el *conocimiento*, la *voluntad*, el entendimiento y la *ética*.

En muchas ocasiones el tema del conocimiento y la ética se encuentran unidos en una escuela (por ejemplo, en los estoicos) o en un filósofo

---

\* **Recibido** Mayo de 2006; **aprobado** Mayo de 2006.

como es el caso de Sócrates, donde se nota claramente la relación existente entre conocimiento y vida ética. Para este filósofo la acción moral tiene como origen el conocimiento del Verdadero Bien. Una mala acción es considerada como tal, sólo cuando el hombre comienza a interrogarse a sí mismo –a conocerse a sí mismo– y descubre que aquella acción sólo se encuentra justificada en lo que para él es agradable y no en el Verdadero Bien. Una mala acción por tanto, nace de la ignorancia.<sup>1</sup> El conocimiento del Verdadero Bien es aquello que determina la buena acción del hombre. ¿Se encuentra esta misma relación entre conocimiento y ética en la filosofía cartesiana y spinocista?

## 1. El voluntarismo cartesiano

Para analizar la posible relación entre conocimiento y ética en la filosofía cartesiana, es conveniente mostrar algunos planteamientos a nivel epistémico y nivel ético de este sistema.

### 1.1 Nivel epistémico

54

La *duda* y el *método* son partes constitutivas del pensamiento de Descartes. La duda en tanto que impuesta a todos los conocimientos y creencias<sup>2</sup> hace que o bien se abandone un supuesto conocimiento cierto (por no «sobrevivir» a la duda) o se integre de nuevo (al pasar la prueba de la duda). Al respecto Descartes afirma:

«(...) con todas las opiniones que yo había aceptado en mi creencia hasta entonces, no podía hacer nada mejor que intentar de una vez por todas desprenderme de ellas para introducir luego otras mejores, o bien las mismas una vez que las hubiera ajustado al nivel de la razón».<sup>3</sup>

Para Descartes el método significa ante todo el *orden* para analizar las cosas que la razón debe considerar<sup>4</sup>. El método crea el *orden* en la

<sup>1</sup> Cfr. HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica. Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, 1998. Cap. III.

<sup>2</sup> Ejercicio de la duda hiperbólica en la *Primera meditación*.

<sup>3</sup> DESCARTES, René. *Discurso del método*. Segunda Parte. Grupo Editorial Norma. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá. 1992, p. 27. Ver igualmente: *Los principios de la filosofía*. Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Quintás. Madrid, 1995. Primera parte Art. 30.

<sup>4</sup> DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Editorial Alianza. Traducción de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid, 1996. Regla V: «Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si

naturaleza, que había desaparecido por la desdibujación del dios cristiano que era quien lo garantizaba en la Edad Media. Sin embargo, la duda y el método no son los únicos elementos para concebir verdades, existe un ejercicio, un hábito del pensamiento que hace parte constitutiva de esta creación. ¿Cómo se genera tal hábito del pensamiento? Para contestar la pregunta anterior es importante señalar que la posición de Descartes con respecto al *alma* es diferente a la de la tradición antigua, donde se hacía una *división bipartita*<sup>5</sup> o *tripartita*<sup>6</sup> del alma: una parte era la racional y la otra la irracional, lo que ocasionaba que en el hombre se presentaran constantemente *combates* entre estas dos partes en los que cada una trataba de dominar a la otra. En el pensamiento cartesiano no existe tal idea, para Descartes el alma es *indivisible*: «*Sólo hay un alma en nosotros, y ese alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es asimismo razonable y todos sus apetitos son voliciones*».<sup>7</sup>

Con esta posición de Descartes se puede plantear que si el alma no está dividida, el *entendimiento* y la *voluntad* no se encuentran distanciados y por consiguiente, los dos son constitutivos del ejercicio del juzgar<sup>8</sup>. Son, entonces, el entendimiento y la voluntad los elementos que junto al método constituyen el juicio. Cabe señalar que aunque Descartes no divida el alma, esto no quiere decir que el entendimiento y la voluntad sean lo mismo, ya que para este filósofo estos son dos modos distintos de pensar<sup>9</sup> a los que les corresponde una función propia. La diferencia que se da entre entendimiento y voluntad radica en: 1) sus funciones y 2) su perfección. El entendimiento es el que concibe las cosas *inteligibles*, dentro de este modo de pensamiento se encuentra el *sentir* y el *imaginar*. La voluntad por su parte es la que determina un modo de *actuar* y de *asentir* o no a un juicio que presenta el entendimiento; y es en este modo de pensamiento donde se encuentra el *desear*, *sentir aversión*, *afirmar*, *dudar* y *negar*. En la segunda diferencia –la perfección– Descartes es sumamente claro cuando asevera:

---

después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás». p.87.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Libro I 1102a 25-30. Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, 1998.p. 157.

<sup>6</sup> Platón hace una división tripartita del alma: la razón, la concupiscencia y el coraje. *Cfr. La república o el Estado*. Libro IV. Espasa-Calpe, Madrid, 1971.

<sup>7</sup> DESCARTES, René. *Las pasiones del alma*. Editorial Tecnos. Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué . Madrid, 1997. Art. XLVII.

<sup>8</sup> DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. *Op. Cit.*, Primera Parte, Art. 34: «Para juzgar es necesario no sólo el entendimiento, sino que también lo es la voluntad». p. 41-2.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Art. 32.pp.40-41.

«(...) Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o sea, una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita por límite alguno. Y debo notar en este punto que, todas las demás cosas que hay en mi [el entendimiento] ninguna es tan grande y perfecta como para que yo no reconozca que podría serlo más».<sup>10</sup>

En este sentido, el entendimiento es *finito y limitado*, y la voluntad en cambio es *infinita, ilimitada y es lo que más nos asemeja a Dios*<sup>11</sup>. Es en esta diferencia donde para Descartes nace el *error*. Al ser el entendimiento finito y la voluntad infinita, esta última abarca o quiere cosas que el entendimiento no alcanza, no conoce clara y distintamente por su finitud. Descartes propone como salida a este problema que la voluntad debe ser enmarcada dentro de los límites del entendimiento, esto quiere decir que si el entendimiento no tiene una idea clara y distinta de algo, se debe suspender el acto de la voluntad: no se puede afirmar o negar lo que es confuso. Pero la no acción de la voluntad no se genera fácilmente, sino que antes bien requiere una meditación ardua y constante, y de un hábito de asentir sólo juicios claros y distintos.

56

## 1.2 Nivel ético en la filosofía cartesiana

En la filosofía ética de René Descartes se evidencian dos formas de pensamiento: uno que se deriva del epistémico<sup>12</sup> y otro que bien puede decirse es el nivel ético «puro». Para Descartes la vida ética supone un constante actuar, un determinarse hacia un lado o hacia otro. La duda en la vida ética no puede ser ejecutada: «*En modo alguno* –advierte Descartes– *debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones*».<sup>13</sup> La duda haría que el hombre permaneciera en un estado de *irresolución*.<sup>14</sup> El problema es entonces: ¿qué hacer para no caer en un estado de irresolución? Descartes, en las *Meditaciones metafísicas*, habla de una libertad que él denomina *libertad de*

<sup>10</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Editorial Alfaguara. Traducción de Vidal Peña. Madrid, 1977. *Meditación Cuarta*, p.48.

<sup>11</sup> *Cfr.* *Ibíd.*

<sup>12</sup> Esto no quiere decir que el nivel ético se confunda con el nivel epistémico, ya que cada uno tiene sus variaciones, por ejemplo con respecto a la duda.

<sup>13</sup> Descartes, René. *Los principios de la filosofía, Op. Cit.*, Primera parte. Art. 3.pp.22-3.

<sup>14</sup> Descartes define la irresolución como: «Una especie de temor que, reteniendo al alma como en equilibrio entre muchas acciones posibles, es causa de que no ejecute ninguna de ellas y, así, tiene tiempo para elegir antes de determinarse. Por lo cual ciertamente tiene algún uso bueno. Pero, cuando dura más de lo que es necesario, y emplea en deliberar el tiempo que se requiere para actuar, es muy mala.» *Las pasiones del alma, Op. Cit.*, Art. CLXX.pp.243-45.

*indiferencia*. Ésta es una forma mínima de libertad que se presenta cuando un hombre no se resuelve, no elige ninguna de las posibilidades que se presentan, por lo que se manifiesta en él un estado de inacción o irresolución. La indiferencia se presenta en el marco epistémico como una imperfección del conocimiento, pues si el hombre conociera claramente el bien, tendería hacia él. Según Descartes la solución a esa indiferencia y a su efecto, la irresolución, será la de habituarse a construir juicios claros y distintos sobre las cosas. Dentro de este plano epistémico, Descartes concibe una relación donde el entendimiento determina la voluntad y en últimas a la vida ética del hombre.

La posición antes descrita plantea un problema, a saber: no todas las cosas que caen dentro de la ética pueden conocerse de una forma clara y distinta, entonces ¿si Descartes ha afirmado que se debe suspender el juicio cuando las cosas son dudosas, como actuar? Es aquí donde el análisis desde el nivel epistémico no es suficiente para fundamentar la ética. Para contestar la pregunta anteriormente formulada hay que considerar otras ideas que plantea el autor, pero no desde este nivel. En este otro análisis, Descartes menciona de dos clases de juicios: *juicios puros* y *juicios verosímiles*. La primera clase de juicios son los que contienen certeza y evidencia (juicios matemáticos e intuitivos) y los segundos son juicios que se consideran apropiados o buenos pero que jamás llegarán a tener la evidencia de los primeros. La introducción de esta distinción entre los juicios es de capital importancia, ya que si se asume que la ética de Descartes se basa en el *juzgar bien para actuar bien*, aparece el distanciamiento entre conocimiento y ética. En el nivel ético los juicios no son puros ni evidentes, sino sólo *verosímiles*. De aquí la diferencia que hace Descartes entre la *evidencia moral* y la *que es más que moral*. La primera es aquella que es suficiente para dirigir las acciones y costumbres del hombre sin que esté fundamentada en juicios claros y distintos, sino en las mejores opiniones, de las que no se dudan así sean falsas. Mientras que la segunda se encuentra fundada en juicios claros y distintos, y por tanto no se pone en duda: la cosa de la que se emite un juicio no es de otra forma de como es juzgada.<sup>15</sup> En consecuencia, la vida ética no tiene certezas, la ética consiste en juzgar lo mejor posible para actuar lo mejor posible.

Es claro que cuando un hombre tiene sólo juicios verosímiles para gobernar su vida, la *creencia* en esos juicios debe ser parte esencial en la vida ética.<sup>16</sup> Esta creencia en una *opinión* se debe equiparar como

<sup>15</sup> Cfr. DESCARTES, René. Los principios de la filosofía, *Op. Cit.*, Cuarta Parte. Art. 205

<sup>16</sup> En esto consiste la segunda máxima de Descartes: «[...] ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más

*principio de resolución*, el hombre sigue la opinión que cree buena y actúa:

«[...] el remedio contra este exceso (la irresolución) -postula Descartes- es acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados respecto a todas las cosas que se presentan y a creer que uno cumple siempre con su deber, cuando hace lo que juzga ser lo mejor, aunque quizá juzgue muy mal».<sup>17</sup>

Esta creencia está relacionada con la voluntad. Si se nos presenta un juicio verosímil que a nivel epistémico sería rechazado, nuestra voluntad asiente con la creencia de que vamos a obrar bien con éste. La virtud del hombre aquí debe ser vista como: «una voluntad firme de obrar bien»<sup>18</sup>. En este análisis la voluntad toma dominio, pues en un primer momento (el de las *Meditaciones metafísicas*) la virtud era vista como el hábito de usar correctamente la razón.

Existe un segundo momento en el pensamiento de Descartes, siendo el anterior un momento intermedio entre la concepción epistémica y la puramente ética. Éste puede vislumbrarse en dos cartas dirigidas por el filósofo francés al Padre Mesland<sup>19</sup>. Estas cartas ponen en evidencia que la *felicidad*, fin de la ética cartesiana, es concebida como el *contento* permanente del espíritu<sup>20</sup> que es obtenida por el *hábito de la voluntad*, es decir por el constante dirigirse mediante un juicio verosímil que se cree es el mejor para conducir la acción. En la vida ética el hombre no puede cambiar de juicios para dirigirse, tener uno y a los minutos cambiarlo, esto lo dejaría en un estado de *inacción e irresolución*, estados antes descritos como perjudiciales para la vida práctica. Sólo se abandona un juicio cuando se tiene uno mejor para conducir la acción. En este segundo momento, lo que hace que se posea la felicidad es la *firmeza de la voluntad*.

En la carta del 9 de Febrero de 1.645 dirigida al Padre Mesland, Descartes cambia la significación de la libertad de indiferencia; ya no se

dudosas, una vez que me hubiera determinado a ellas, que si hubiesen sido muy seguras». DESCARTES, René. *Discurso del método*, Op. Cit., Parte tercera. p. 39.

<sup>17</sup> DESCARTES, René. *Las pasiones de alma*, Op. Cit., Art. CLXX. La cursiva es mía.

<sup>18</sup> DESCARTES, René. *Cartas sobre la moral. Con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*. Editorial Yerba Buena, Buenos Aires, 1945. Traducción de Elizabeth Goguel. Ver, Carta a Cristina del 20 de Noviembre de 1.647.

<sup>19</sup> Cfr. DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Editorial Sudamericana. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank. Buenos Aires, 1987. *Correspondencia*. Cartas al Padre Mesland del 2 de Mayo de 1.644 y 9 de Febrero de 1.645

<sup>20</sup> La felicidad es diferenciada de la *dicha*, en tanto que estas últimas «dependen más de las cosas que están fuera de nosotros»; mientras que la felicidad depende de aquello que nos es más propio, es decir el pensar. Esta concepción de felicidad tiene una clara herencia estoica. Cfr. *Cartas sobre la moral*. Op. Cit., Carta a Elizabeth del 4 de Agosto de 1.645

entiende como un defecto del entendimiento, sino como: «*la facultad positiva de determinarse a cualquiera de los contrarios*». A la voluntad le es indiferente un juicio. Aunque el hombre tenga claro que es el bien le será indiferente tal juicio y en consecuencia, se dirigirá hacia el mal. La *libertad de indiferencia* deja de ser la expresión mínima de la libertad para convertirse en la máxima. En este momento la voluntad se *autodetermina* para un lado u otro sin la ayuda de un juicio. En las consideraciones de Descartes la *indiferencia* es identificada con una libertad propiamente ética, ya que la *indiferencia* en el nivel epistémico es asimilada como un defecto del entendimiento. Es entonces la relación entre la libertad de indiferencia (en el segundo momento) y la voluntad donde se encuentra la máxima expresión del *voluntarismo*.

## 2. Spinoza: ética racionalista

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza expone la manera de enmendar el entendimiento para que éste pueda conocer de una forma clara y distinta. Spinoza afirma que sólo la *percepción de la esencia* o de la *causa próxima* es la que garantiza un conocimiento verdadero.<sup>21</sup> Sólo esta clase de percepción hace que el hombre conozca al objeto no parcialmente, sino en su *totalidad*. En consecuencia, sólo el conocimiento de la esencia le permite conocer al hombre la totalidad existente. ¿Cómo llegar entonces a conocer la totalidad? Para contestar esta pregunta ante todo hay que diferenciar el punto de partida de la filosofía cartesiana y la spinocista. La primera tiene como inicio una duda para establecer una verdad<sup>22</sup>. La segunda parte de una idea

59

<sup>21</sup> Spinoza reconoce cuatro modos de percepción:

- «I. Hay una percepción que adquirimos por el oído o por algún signo considerado convencional.
- II. Hay una percepción que adquirimos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento. Se la llama así sólo porque acontece fortuitamente y porque no tenemos ninguna otra que se le oponga; por eso permanece en nosotros como algo firme.
- III. Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede cuando colegimos la causa a partir de algún efecto o cuando se concluye a partir de algo universal que siempre está acompañado de cierta propiedad.
- IV. Finalmente, hay una percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima». SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Editorial Tecnos. Traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid, 1989. Párrafo 19. En adelante *TRE*.

<sup>22</sup> Para la clarificación de la posición de Spinoza con respecto a la duda ver: *TRE Op. Cit.*, Párrafos: 77, 78, 79,80. También, SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Alianza. Traducción de Vidal Peña. Madrid, 1999. Segunda parte, proposición XLIII. En adelante *E*.

verdadera<sup>23</sup>, que se diferencia de una falsa en su capacidad de dar cuenta de la totalidad por medio del conocimiento de las causas. La idea falsa es conocimiento «mutilado»<sup>24</sup>. En tal sentido, el método más perfecto será el que parte de la idea verdadera, ya que según Spinoza el método es *la idea de la idea*, y si esa primera idea es verdadera, el método lo será también. El método más perfecto es aquél que parte de la idea de un ser perfectísimo: Dios, que es la única *sustancia* existente que consta de infinitos *atributos*, de los cuales el hombre sólo llega a conocer dos: *la extensión y el pensamiento*. Los *cuerpos* y los *pensamientos* son *modos* de esos atributos. El hombre es un modo de los atributos de la sustancia. Dios es causa eficiente e inmanente (no trascendente) de todas las cosas y en la medida que se produce a sí mismo produce los atributos y los modos. El conocimiento de Dios es aquél que proporcionará el conocimiento total de lo existente.

Según Spinoza el hombre no es «*un imperio dentro de otro imperio*»<sup>25</sup>. Es esta idea la que lo hace distanciar de la tradición cristiana, que concibe al hombre como parte de la naturaleza por su estado corporal, pero a la vez fuera de ella, ya que su *libre albedrío* lo aleja de causas naturales, y por consiguiente puede actuar libremente<sup>26</sup>. En la filosofía spinocista el hombre no tiene ningún privilegio dentro de la naturaleza, él al igual que todo lo que la conforma está sometido a leyes necesarias. Esta forma de entender al hombre hace que Spinoza pueda *racionalizar* los actos, la vida ética<sup>27</sup>; oponiéndose con esto a una tradición que vea en la conducta humana un hecho extranatural y fuera del alcance de la

<sup>23</sup> SPINOZA, Baruch, TRE, *Op. Cit.*, Párrafo 33. También carta de Spinoza XXXVIII dirigida a Juan Bowmeester (esta carta está contenida en la edición del TRE que aquí se está trabajando).

<sup>24</sup> SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*, Segunda Parte, proposición XXXV: «La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas»

<sup>25</sup> *Ibid.* Prefacio de la parte tercera.

<sup>26</sup> Cabe señalar que esta concepción de la libertad como libertad de causas, se encuentra en muchos autores, entre ellos David Hume, con su libertad de indiferencia, la cual es concebida como la negación de la necesidad y las causas. En consecuencia esta clase de libertad puede ser relacionada con el *azar*, en la medida en que con las dos hay una ausencia de determinación. Para mayor clarificación *ver*: HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional. Traducción de Félix Duque, Madrid, 1.981. Libro II, Parte III, Sección I.

<sup>27</sup> Spinoza lo aclara así: «Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos». SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*, Prefacio de la tercera parte.



intelección. Por lo tanto, nada queda por fuera de la naturaleza, es decir de Dios<sup>28</sup>.

¿Cómo llega el hombre a reconocerse como parte de la naturaleza? Tal reconocimiento sólo se genera con el paso de una *idea inadecuada* a una *adecuada*<sup>29</sup> de Dios, de las cosas existentes, y de sí mismo. El hombre es un efecto de Dios, en tanto modo de los atributos de Él. Sólo con un conocimiento adecuado el hombre llega a conocer la totalidad y a reconocerse como parte de ésta, el error estaría en no reconocer la causalidad de la totalidad<sup>30</sup>, éste sólo se produce por la ignorancia de las causas que determinan a algo. El error nace en el mismo entendimiento. Un entendimiento reformado es la causa de un conocimiento claro y distinto, pero ante todo es aquel que ayuda al hombre en su progreso ético, ya que sólo con esa clase de conocimiento el hombre conoce las causas que lo hacen actuar y sólo conociendo estas causas es cuando conoce su *esencia*, pues lo que lo hace actuar es el *conatus*<sup>31</sup>. Este poder de obrar referido al alma es denominado por Spinoza *voluntad*, y se le llama deseo cuando se refiere al cuerpo y al alma. Para Spinoza: «El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo»<sup>32</sup>. El deseo concebido de esta forma supone una intelección, en tal sentido la esencia del hombre, lo que lo mueve a actuar, depende de un

61

<sup>28</sup> En la filosofía spinocista no se encuentra ninguna mención de algo trascendente, algo que esté más allá de la naturaleza, ni siquiera Dios es trascendente, pues éste es concebido como *causa inmanente*. *Ibid.* Primera parte, proposiciones XV: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse». Y proposición XVIII: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas»

<sup>29</sup> La diferencia entre conciencia adecuada e inadecuada, es que la primera es causada sólo por el espíritu, mientras que la segunda es producida parcialmente por el espíritu, y no puede ser entendida por la sola naturaleza de éste. En las ideas inadecuadas intervienen tanto el espíritu como causas externas a él. Estas causas externas se generan a través de las modificaciones del cuerpo de las cuales el alma tiene una idea, ya que el objeto de la idea es siempre un cuerpo. *Ibid.* Segunda parte, proposiciones XII y XIII.

<sup>30</sup> Aquí se puede observar una clara diferenciación de la filosofía spinocista con respecto a la cartesiana, pues en esta última el error nace por causa de la infinitud de la voluntad y la finitud del entendimiento. Para mayor amplitud de la crítica de Spinoza a Descartes con respecto al error, ver: *Ibid.* Segunda Parte, proposición XLIX, demostración, colorario y escolio. También ver: SPINOZA, Baruch. *Tratado breve*. Alianza Editorial. Traducción de Atilano Domínguez., Madrid, 1.990. Segunda parte. Capítulo XVI. En adelante *TB*.

<sup>31</sup> El *conatus* es el esfuerzo de una cosa por preservar en su propio ser. Este esfuerzo debe ser entendido como una expresión de libertad y de poder de obrar. De libertad en tanto que el hombre actúa conforme a su naturaleza y como poder de obrar porque el hombre al actuar conforme a su naturaleza es causa adecuada de la acción. Cfr. *E. Op. Cit.* Tercera Parte, definición II. Para más detalles Ver. *Ibid.*, Proposiciones VI, XII, VIII, IX.

<sup>32</sup> SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*, Tercera parte, escolio de la proposición IX.

conocimiento de la esencia propia del individuo, ya que sin ese conocimiento no habría deseo sino pasión, que se genera de ideas inadecuadas, y en tal caso el hombre no actuaría sino que padecería<sup>33</sup>.

La relación entre conocimiento y ética se hace más evidente en Spinoza cuando éste propone que: 1) el objetivo por el que se debe reformar el entendimiento es el de alcanzar el *Supremo bien* y 2) todas las ciencias han de reducirse a este fin<sup>34</sup>. El Supremo bien es entendido por Spinoza como la unión del espíritu con la naturaleza. Esta unión sólo se genera con el conocimiento, con éste el hombre conoce la naturaleza y se hace partícipe de ella, pero como se dijo anteriormente no es por causa de cualquiera, sino por un conocimiento adecuado, verdadero, que es el que le garantiza al hombre conocer la totalidad: la naturaleza.

El progreso que se da en el hombre para alcanzar el Supremo bien debe ser entendido como un progreso no sólo ético sino intelectual. A cada modo de percepción le corresponde un determinado «estado ético»<sup>35</sup>, por ejemplo: un hombre que tenga el primer y segundo modo de percepción (percepción puramente experimental) no reconocerá las causas que lo mueven a actuar para conseguir algo y en este caso el hombre será un apasionado. En cambio, si el hombre tiene un conocimiento por medio del cuarto modo de percepción despliega el *conatus* del alma y del alma-cuerpo, con esto logra actuar conforme a ese *conatus* propio, es decir su esencia. Por lo tanto, el progreso del hombre ha de entenderse como el paso de un conocimiento inadecuado a uno adecuado. En este progreso intelectual el hombre es considerado por Spinoza como un hombre virtuoso, pues esa potencia del alma en tanto que creadora de ideas adecuadas es vista como una *virtud*<sup>36</sup>. La virtud será entonces la práctica del conocimiento verdadero.

El Supremo bien es la felicidad. Cuando se llega a gozar de tal perfección el hombre despliega su *conatus*, y busca lo que esté afín con

<sup>33</sup> *Ibid.* Tercera parte, definición II: «Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza, se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial»

<sup>34</sup> SPINOZA, Baruch. *TRE. Op. Cit.*, párrafo 15 y 16.

<sup>35</sup> *Ver* nota 21.

<sup>36</sup> SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*, Cuarta parte, definición VIII: «Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es (por la proposición 7 de la parte III), la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza».

su esencia y no lo destruya<sup>37</sup>. Es aquí donde se genera la idea de Spinoza de que bien o mal se dicen sólo relativamente, las cosas no son buenas ni malas en sí, sino que se les denomina así según la afección que se produzca en el alma. Sobre esta consideración Spinoza nos habla de tres clases de *afectos* de los que derivan los demás: *deseo*, *alegría* y *tristeza*<sup>38</sup>. La alegría consiste en el paso de una perfección menor a una mayor y las pasiones tristes de una perfección mayor a una menor. Las pasiones alegres serán consideradas como buenas, ya que se da una elevación de la potencia del ser; mientras que las pasiones tristes se consideraran malas porque disminuyen tal potencia. Pero aunque las pasiones alegres sean buenas no dejan de ser pasiones y no garantizan una felicidad eterna y continua. Las pasiones siempre están referidas a un objeto amado que no es permanente. Sólo el amor a un objeto eterno y perfecto garantiza esa felicidad eterna, por tanto el *amor a Dios*<sup>39</sup> (ser perfectísimo) es el que genera tal felicidad. Sin embargo, para amar a Dios (*amor intelectual*) el hombre tiene que gozar del Supremo bien, con éste el hombre se hace partícipe de la totalidad, llega a conocer a Dios.

La relación entre conocimiento y ética en Baruch Spinoza se da en la posición que tiene con respecto al entendimiento y la voluntad, tal posición es la de considerar como lo mismo a la volición, la afirmación o negación y a la idea. Por ejemplo, se da una volición donde el alma afirma que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos. Esta afirmación no puede ser concebida sin el concepto de triángulo: figura de tres lados cuyos ángulos internos suman 180°, y que un ángulo recto tiene 90°. La afirmación de la semejanza entre la suma de los tres ángulos y la de los dos ángulos rectos se encuentra en el mismo concepto de triángulo, por consiguiente la afirmación no es externa al concepto<sup>40</sup>. Es sólo el entendimiento el que participa en el conocer, y por lo antes mencionado (que la vida ética del hombre deviene del conocimiento de Dios, de la totalidad) sólo del entendimiento, esté reformado o no, procede el actuar humano.

Se puede observar en este ensayo que la distinción que hace Descartes entre *voluntad* y *entendimiento*, y la influencia de la primera en la vida

<sup>37</sup> SPINOZA, Baruch. *TB, Op. Cit.*, Segunda parte. Capítulo 26: «Toda pasión, que es del no ser al ser o del ser al no ser, debe provenir de un agente externo y no de uno interno, ya que ninguna cosa, considerada por sí misma, contiene en sí la causa de poder aniquilarse, si existe, o de poder hacerse, sino existe». Pág. 165

<sup>38</sup> SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*, Tercera parte, proposición XI, escolio.

<sup>39</sup> *Ibid.* Quinta parte, proposición XVI: «Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado»

<sup>40</sup> Cfr. SPINOZA, Baruch. *E. Op. Cit.*. Parte segunda, demostración de la proposición XLIX.

ética del hombre hace que la ética de Descartes sea *voluntarista*. Mientras que la consideración spinocista de que *voluntad y entendimiento* son lo mismo y la afirmación de que sólo por el conocimiento el hombre llega a *gozar del Supremo Bien* hace que la ética de Spinoza sea considerada en este ensayo como *racionalista*.

## Bibliografía

- DESCARTES, René. *Las Pasiones del alma*. Editorial Tecnos. Traducción de Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Madrid, 1.997.
- DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza Editorial, Traducción de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, 1.996.
- DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Quintás, Madrid, 1.995.
- DESCARTES, Rene. *Discurso del método*. Editorial Norma, Traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, 1.994.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ed Alfaguara. Traducción de Vidal Peña, Madrid, 1.977.
- DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Ed. Sudamericana. . Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank, Buenos Aires. 1987
- 64 DESCARTES, René. *Cartas sobre la moral. Con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*. Editorial Yerba Buena, Traducción de Elizabeth Goguel, 1945.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial,. Traducción de Vidal Peña, Madrid, 1.999.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado breve*. Alianza Editorial. Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, 1.990.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Editorial Tecnos. Traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, 1.989.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, 1998.
- PLATÓN. *La República o el Estado*. Espasa-Calpe, Madrid, 1971.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, 1998.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional. Traducción de Félix Duque. Madrid, 1.981.