



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.49620>

GAUDIUM Y FRUITIO
LA CUESTIÓN MEDIEVAL DEL GOCE EN
LA ÉTICA DE SPINOZA*



GAUDIUM AND FRUITIO
THE MEDIEVAL ISSUE OF ENJOYMENT IN B. SPINOZA'S
ETHICS

JUAN VICENTE CORTÉS CUADRA**
Universidad Alberto Hurtado - Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido el 5 de marzo de 2015; aceptado el 23 de julio de 2015.

* *El presente trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de Posdoctorado Fondecyt, n.º 3160088 Conicyt, Chile.*

** *juan.vicente.cortes@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Cortés Cuadra, J. V. "Gaudium y fruitio: la cuestión medieval del goce en la *Ética* de Spinoza." *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 129-149.

APA: Cortés Cuadra, J. V. (2017). *Gaudium y fruitio: la cuestión medieval del goce en la Ética* de Spinoza. *Ideas y Valores*, 66 (164), 129-149.

CHICAGO: Juan Vicente Cortés Cuadra. "Gaudium y fruitio: la cuestión medieval del goce en la *Ética* de Spinoza." *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 129-149.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La asimilación que hace Spinoza del alma, es decir, la idea del cuerpo, al *gaudium* (E3P57) es problemática: si se trata del afecto definido en E1 P18s, dicha asimilación contradice lo que señala E2AX3, esto es, que la idea es anterior al afecto; si se trata de un afecto pasivo, se asimilaría el alma a un afecto pasivo, lo que contradice la idea de que la mente puede ser afectada por afectos activos. La solución tiene dos tiempos: se muestra el doble uso de *gaudium* como afecto y como intermedio entre la estructura y los conceptos; y se determina la unidad de la noción de goce por el uso. Se confronta finalmente este concepto con las ideas de Tomás de Aquino para mostrar su importancia en la discusión en torno a la libertad.

Palabras clave: B. Spinoza, Tomás de Aquino, goce, libertad.

ABSTRACT

Spinoza's assimilation of the soul, that is, the idea of the body, to *gaudium* (E3P57) is problematic: if it is the affect defined in E1 P18s, said assimilation contradicts what is stated in E2AX3, namely, that the idea precedes the affect. If it is a passive affect, then the soul would be assimilated to a passive affect, which contradicts the idea that the mind can be affected by active affects. The article suggests a solution in two stages: it shows the double use of *gaudium* as an affect and as an intermediate point between the structure and the concepts, and then goes on to determine the unity of the notion of enjoyment through its use. Finally, the article compares this concept with the ideas of Thomas Aquinas, in order to demonstrate its importance in the discussion on freedom.

Keywords: B. Spinoza, Thomas Aquinas, enjoyment, freedom.

El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 1152b12

Un problema de traducción

En el extraño escolio de la proposición 57 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza establece un cierto número de identificaciones entre cosas que, para un lector atento a las definiciones propuestas por el propio Spinoza, pueden parecer desconcertantes, sobre todo para un historiador de la filosofía que cree en cortes historiográficos radicales (modernidad frente a medioevo) y hace caso omiso de las verdaderas continuidades en la historia de la filosofía. Para entender este desconcierto, es necesario comenzar por citar el escolio en cuestión o, al menos, la parte que más nos interesa. Daremos primero el texto latino, luego las versiones de Vidal Peña y de Atilano Domínguez, que comentaremos en su debido momento:

Quamvis itaque unumquodque individuum suâ, quâ constat naturâ, contentum vivat, eâque gaudeat, vita tamen illa, quâ unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quàm idea, seu anima ejusdem individui, atque adeò gaudium unius à gaudio alterius tantùm natura discrepat, quantùm essentia unius ab essentia alterius differt. (E2P57S)

Vidal Peña propone la siguiente traducción:

Y así, aunque cada individuo viva contento de su naturaleza tal y como está constituida, y se complazca [*gaudeat*] en ella, con todo, esa vida de la que cada cual está contento y en la que se complace [*gaudium*], no es otra cosa que la idea o el alma de ese mismo individuo y, por tanto, la complacencia [*gaudium*] de uno difiere de la complacencia (*gaudium*) de otro, tanto cuanto difieren sus esencias respectivas.

Domínguez, en cambio, traduce como sigue:

Así, pues, aunque cada individuo viva contento con la naturaleza de la que consta y goce [*gaudeat*] de ella, esa vida con la que cada uno está contento y ese gozo [*gaudium*] no son otra cosa que la idea o el alma del mismo individuo; y, por tanto, el gozo [*gaudium*] del uno discrepa tanto por naturaleza del gozo [*gaudium*] del otro cuanto la esencia del uno difiere de la del otro.

Comenzaremos el estudio de este texto planteando un simple problema de traducción. Como es evidente, allí donde Peña traduce el verbo *gaudere* por “complacerse” y el sustantivo *gaudium* por “complacencia”, Domínguez traduce el verbo por “gozar” y el sustantivo por “gozo”. Ahora

bien, el desconcierto comienza justamente aquí; menos, eso sí, por el término con que cada traductor decide verter el latín al español, que por la necesidad en que se ven ambos traductores de traducir *gaudere* y *gaudium* de manera diferente a como ellos mismos los habían traducido en un texto anterior, en E3P18S2. Esto, por supuesto, no significaría nada si no fuera porque, justamente, en E3P18S2 se trata la *definición* de ese afecto que Spinoza denominará *gaudium*. Recordemos la definición dada por Spinoza: el *gaudium* es un afecto de alegría “nacido de la imagen de una cosa pasada, de cuyo acontecimiento habíamos dudado” (E3P18S2).¹ En tal ocasión, Peña había traducido *gaudium* por “satisfacción”. La pregunta es entonces ¿a qué se debe dicha variación? En una nota al escolio de la proposición en cuestión (E3P57S), Peña nos dice brevemente:

No nos parece necesario seguir traduciendo *gaudium* por satisfacción (ver nota 7 de esta parte). El término no está tomado en el sentido estricto del escolio de la Prop. 18. Appuhn mantiene “*épanouissement*” [*i. e.* plenitud] con exceso de rigor: *gaudium* es aquí más genérico, y puede verse por el genérico gozo (2009 258).

Esta simple nota condensa un cierto número de proposiciones que nos parecen muy interesantes. En efecto, es cierto que Appuhn mantiene un mismo término para la traducción de *gaudium* en ambos pasajes, es decir en E3P57S y en E3P18S2.² Coincidimos plenamente con el juicio de Vidal Peña cuando dice que se trata de un “exceso de rigorismo”. También estamos de acuerdo con que el *gaudium* de E3P57S tiene un sentido “más genérico” y que pudo haber sido traducido por “gozo”. En el caso de Domínguez, el traductor distingue en su traducción ambos *gaudia* al traducir el *gaudium* de E3P18S2 por “grata sorpresa”.³ Pero, a diferencia de Peña, Domínguez no justifica el cambio en la traducción, que aparece entonces como una arbitrariedad –recordemos que se trata de un término *definido* por Spinoza– por lo que resulta difícil de seguir. Para volver entonces a Peña, no parece que su justificación sea lo suficientemente inteligible como para legitimar un cambio en la terminología. En efecto, no queda resuelto qué se propone cuando comenta que el *gaudium* de E3P57S es “más genérico” que el de la definición propuesta en E3P18S2. ¿Quiere decir con ello que el segundo sería

1 “*Gaudium deinde est laetitia, orta ex imagine rei praetertae, de cujus evento dubitavimus*” (G II 155). La definición será retomada al final de E3, en la definición 16 de los afectos.

2 E3P18S2: “*Epanouissement est une joie née de l’image d’une chose passée dont l’issue a été tenue par nous pour douteuse*”; E3P57S: “*Bien que chaque individu vive dans le contentement et l’épanouissement de sa nature, etc.*”

3 “[L]a grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada de cuyo resultado hemos dudado” (Spinoza E3P18S).

una especie del primero? ¿Y si así fuera, en qué sentido? ¿Cuál sería la diferencia entre el género-*gaudium* y la especie-*gaudium*?

El presente trabajo se ocupará de dar cuenta de la *necesidad conceptual* de esta distinción. Esperamos con ello ofrecer alguna luz, por débil que sea, para la interpretación de este pasaje, así como obtener alguna idea acerca de lo que determina a un hombre a optar por tal o cual modo de vida en un sistema en el que libertad y necesidad son lo mismo.

Los problemas de orden interpretativo y la coherencia del sistema

Trataremos en lo que sigue de llevar las anotaciones preliminares respecto a los problemas de traducción a un nivel conceptual. Partamos poniendo en duda los acuerdos. En efecto, alguien –digamos, el lector– podría decirnos: “mire señor, me parece muy bien que esté de acuerdo con tal o cual traductor, pero eso a mí me importa bien poco”. Como el idiota de Nicolás de Cusa, el lector podría preguntar por qué hay que hacer estas diferencias conceptuales, cuando, en primer lugar, el texto latino es clarísimo en usar un mismo término; en segundo lugar, no ha habido mención alguna a un “género-del-goce” del cual la “grata sorpresa” (según la traducción de Domínguez) o la “satisfacción” (en la traducción de Peña) sería la especie; y, en tercer lugar, si hay un solo uso y no se han establecido diferencias explícitas, parece evidente que se trata de un mismo concepto. Así, el lector podría concluir exigiendo no solo una explicación de esta supuesta diferencia, sino una justificación de por qué Spinoza *no definió* dicho *gaudium* (el de E3P57S) en su *Ética*.

La razón fundamental por la que no se puede traducir ambos textos (*i.e.* E3P18S2 y E3P57S) con un mismo término reside en que hacerlo entrañaría confusiones tales, que romperían la coherencia misma del sistema de la *Ética*. Es cierto que esto presupone que el texto latino del esolio de la proposición 57, al usar el mismo término que el texto latino del esolio 2 de la proposición 18, no cae en estas confusiones. Así, el idiota pertinaz podría continuar con sus preguntas insidiosas: “¿cómo puede ser esto? ¿Por qué no dejar una (supuesta) ambigüedad, que de todas formas está implicada en el original, incluso si se pretende –como acabamos de exponerlo– que se trata de una confusión que rompería con la coherencia del sistema?”. Detengámonos un segundo en las confusiones que la identificación de ambos *gaudia* traería consigo.

El problema fundamental estribaría, creemos, en que el alma (*anima*) sería identificada con un afecto pasivo. Ahora bien, esto parece no solo difícil de aceptar, sino imposible para la coherencia del sistema. En efecto, la identificación del alma, “*seu idea individui*”, con aquel afecto pasivo llamado *gaudium* implica una confusión de dos planos

cuya distinción es fundamental para el spinocismo: el plano de la *idea* del cuerpo, que constituye la forma de la mente o alma (*mens* o *anima*), y el plano de los afectos del ánimo (*affectus animi*), constituido por ideas confusas del alma que hacen variar la potencia de actuar (*i.e.* de pensar) de la mente (*cf.* Spinoza E3P11). Como nos recuerda Spinoza bajo la forma de un axioma:

[L]os modos del pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro designado por el nombre de afecto del ánimo, no son dados si no es dada, en el mismo individuo, la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero la idea puede ser dada, aun si ningún otro modo del pensar es dado. (E2P2AX3)⁴

Este axioma plantea que existe una prioridad ontológica necesaria de la idea sobre el afecto, que corresponde a la prioridad de la causa frente al efecto y que no debe ser confundida con una mera anterioridad cronológica. Es también esta misma prioridad la que nos permite considerar el alma independientemente de sus variaciones afectivas, en la medida, al menos, que se la considere en sí misma –que es de hecho lo que quiere decir Spinoza cuando escribe en E5P36S que “la esencia de nuestra alma [*mens*] consiste solo en el conocimiento”–.

Es cierto que, con ello, parecemos olvidar muchos aspectos de la teoría spinociana del afecto. Por nombrar solo dos: a) los afectos no son solo pasivos, pues hay también afectos activos –según la división de los afectos que sigue a E3Df3–; b) los afectos no son solo propiedades de la mente, puesto que el cuerpo también se ve afectado por afectos que hacen variar su propia potencia de actuar.⁵ Todo esto es muy cierto: los afectos se definen como *variaciones* de la potencia de actuar del individuo, que son expresados por un cuerpo y por una mente. Así, los afectos serán expresados ya sea como variaciones de ese cuerpo, ya sea como variaciones de esa mente. Sin embargo, no hemos dicho jamás lo contrario: solo nos referimos a lo que Spinoza llama con el nombre de “afectos del ánimo”, cuya definición general se encuentra al final de las definiciones de los afectos que sigue a la tercera parte de la *Ética* –y que tiene por objetivo dar una definición general de las “pasiones del alma” en evidente confrontación con las *Pasiones del alma* de Descartes–. Así las cosas, podemos precisar: estamos hablando solo desde el punto de vista del atributo del pensamiento, y hacemos referencia únicamente a los afectos pasivos.

Volvamos por un instante al *gaudium* tal y como es definido por Spinoza en E3P18S2: “una alegría nacida de la imagen de una cosa pasada

4 La traducción de la *Ética* de Spinoza utilizada a lo largo de este artículo es la de Atilano Domínguez (*cf.* 2009), salvo indicación contraria.

5 Con respecto a los afectos corporales, véase, por ejemplo (Spinoza E3post1, E3P14 y E3P18D). Contra la interpretación intelectualista del afecto, véase Jaquet (2005 83-119).

de cuyo resultado hemos dudado”. Es evidente que el *gaudium* en cuanto tal es un afecto necesariamente pasivo. En efecto, el *gaudium* implica: a) la imagen de una cosa pasada, imagen necesariamente confusa, puesto que se refiere a la memoria, es decir, a la imaginación determinada por el orden común de la naturaleza –y no a la imaginación determinada por el entendimiento–; y b) una duda relativa a lo que habría de suceder, es decir, una incertidumbre relativa al término de una acción que resultó ser favorable. Desde este punto de vista, el *gaudium* implica siempre también c) el complejo afectivo formado por la esperanza y el miedo (cf. E4P47S). Es de hecho por esta razón que Spinoza dirá que el *gaudium*, al igual que su contrario, el remordimiento de conciencia (*morsus conscientiae*), es siempre malo, puesto que son “signos de un alma impotente” (E4P47S). Memoria, duda y el complejo esperanza-miedo son las tres condiciones necesarias y suficientes para que la alegría sea determinada como *gaudium*.

Esto es precisamente lo que dificulta una identificación rápida y ciega del *gaudium* en los dos textos. En efecto, el pasaje del escolio de la proposición 57 habla no solo del *gaudium*-alma del borracho (el que podría eventualmente ser identificado con el *gaudium*-afecto pasivo definido por Spinoza en E3P18S2), sino también del *gaudium*-alma del sabio, que difiere del primero, “tanto como difieren sus esencias respectivas” (E3P57S). Ahora bien, es evidente que el alma del sabio, en su mayor parte activa, no puede ser identificada con un afecto esencialmente pasivo. De modo tal que, desde un punto de vista estructural, es decir, desde la perspectiva de la coherencia del sistema, parece completamente justificado distinguir entre un *gaudium*-alma y un *gaudium*-afecto pasivo. Antes de saber qué es ese *gaudium*-alma y –en caso de poder ser identificada con el gozo, como propone Domínguez en su traducción de E3P57S– qué significa el “gozo” en Spinoza, es necesario hacerse otra pregunta. Si Spinoza está hablando de cosas distintas, ¿por qué no hizo una diferencia clara, es decir, terminológica, entre ambas cosas?

Para responder a esta pregunta, dos aspectos deben tenerse en cuenta: por un lado, el uso del término *gaudium* en la *Ética*; y por el otro, el uso de la noción de *gaudium* en la tradición de la filosofía y de la teología medieval.

Las variaciones textuales entre *gaudium* y *gaudium*: análisis de la relación *gaudium*-fruitio

No es del todo cierto afirmar que Spinoza no hace ninguna *diferencia textual* entre el *gaudium* del escolio de la proposición 18 y el *gaudium* del escolio de la proposición 57. En el caso de la proposición 18, Spinoza usa el sustantivo *gaudium* solo, distinto a lo que pasa en el escolio de la proposición 57, en la que Spinoza usa el sustantivo y el

verbo *gaudere* juntos. Existe por lo demás otro uso del término, a saber, cuando Spinoza usa el verbo solo.

Ciertamente, esta diferencia textual no es, propiamente hablando, una diferencia terminológica, pues Spinoza no utiliza dos términos distintos. Y quizá pueda parecer una mera sutileza distinguida por alguien que quiere a toda costa encontrar en el texto lo que, incluso antes de leerlo, ya había puesto en él: una suerte de kantismo hermenéutico *naïf*. Nuestra intención no es introducir una diferencia donde no existe. Pero detengámonos un instante en la distribución textual de las ocurrencias del sustantivo solo, del verbo y el sustantivo juntos, y del verbo solo. Para un total de 41 apariciones de la noción (sustantivo o verbo) en la *Ética*, el uso del sustantivo no cuenta con más de tres ocurrencias⁶ y el empleo del verbo y el sustantivo juntos apenas tienen dos (cf. E3P57S, E5P10S). La mayoría de veces Spinoza usa el verbo *gaudere* solo.⁷ ¿Qué se puede colegir de esto? Una lectura atenta nos muestra que siempre que Spinoza hace referencia al afecto pasivo de alegría, definido en la proposición 18, usa el sustantivo *gaudium* solo. Cuando Spinoza emplea el sustantivo y el verbo *gaudere* juntos, la referencia al afecto definido en el escolio de la proposición 18 es –por decir lo menos– problemática. Por último, cuando Spinoza se sirve del verbo solo, nunca se sabe muy bien si está hablando del *gaudium*-afecto o de otra cosa. Como a Lenin, la pregunta “¿qué hacer?” nos detiene e interpela –pero de otra forma, claro está–: ¿Cómo distinguir, si acaso es cierto que es necesario distinguir, entre *gaudium* y *gaudium*?

La verdad es que disponemos de dos maneras para determinar si se trata del *gaudium* definido en E3P18S2 y no más bien de otra cosa. La primera consiste en saber si el uso responde a las tres condiciones antes señaladas. Así, por ejemplo, cuando Spinoza dice del envidioso que este *gaudet* cuando imagina el mal del otro (en E3P24S), parece evidente que se trata del mismo afecto de alegría definido en E3P18S2. En efecto, esta pasión implica: a) el recuerdo del bien pasado del otro; b) la duda con respecto al resultado de la situación (*i.e.* la posibilidad de la inversión de su situación presente); y c) el complejo afectivo de esperanza-y-miedo que trae consigo esa misma duda. Pero es evidente, a partir de los análisis que hemos propuesto, que cuando Spinoza nos dice que Dios *gaudet* de una infinita perfección, lo que, acompañado de la idea sí, no es sino el amor intelectual (cf. E5P3D), o que la mente del sabio *gaudet* en, por y del amor intelectual de dios (cf. E5P42D), no puede estar haciendo referencia a ese mismo afecto pasivo. En efecto,

6 Hemos contado tres ocasiones, todas haciendo referencia de manera absolutamente evidente al *gaudium*-afecto: E3P18S, E3DfA16 y E4P47S.

7 Remitimos al lector al apéndice 1 de nuestra tesis doctoral (cf. Cortés 2014 265-277).

por una parte, Dios no imagina, sino que se conoce adecuadamente a sí mismo como causa de sí y de todas las cosas. Por otra parte, el sabio, si bien imagina (y puede *gaudere* imaginando, e.g. en E5P2OD), posee una mente cuya parte principal está constituida por el entendimiento, es decir, es activa.

La otra manera que tenemos de cernir mejor el concepto no definido de *gaudium* es mediante un estudio de su campo lexical. La proximidad semántica de ciertos términos nos ayudan a confirmar o infirmar la hipótesis de la distinción de los dos *gaudia*. A pesar de su evidente esfuerzo definitorio, la *Ética* aborda todo un paisaje de fenómenos comúnmente asociados a la vida afectiva que, sin embargo, son dejados en un estado de indefinición bastante desconcertante. Es el caso de los términos relativos al *gaudium*: *delectatio-delectare* –el deleite o placer y el deleitarse o tener placer– y *fruitio-frui* –la fruición o gozo y el fruir o gozar–. Si dejamos de lado la *delectatio* –por razones de espacio–,⁸ y nos concentramos en la aproximación entre *gaudium* y *fruitio*, podremos quizá formar una idea un poco más clara de la naturaleza del *gaudium*.

Hay en la *Ética* dos textos que asimilan los verbos *frui* y *gaudere*. En el segundo de estos, se nos dice que “el hombre sano goza [*gaudet*] del alimento y así fruye [*fruitur*] de la vida mejor que si temiese a la muerte” (E4P63S2, traducción propia). El hombre sano, en efecto, al ser conducido por la razón (*ratione ducitur*), no desea comer tal o cual alimento determinado por la esperanza de no morir o por el miedo a la muerte. Por el contrario, al “nacer de la razón”, su deseo lo determina a seguir lo bueno directamente –no mediante la esperanza– y a huir de lo malo indirectamente –no a causa del miedo– (cf. E4P63C). De suerte que nos encontramos frente a un *gaudium* que de manera explícita no satisface las condiciones de la definición de E3P18S2, pero cuya conexión con la *fruitio* puede quizá darnos alguna luz sobre nuestro problema.

¿Qué es la *fruitio* en Spinoza? En E3P59SC, Spinoza analizará el proceso de la fruición (*fruitio*) del alimento desde el punto de vista del cuerpo:

Sucede con mucha frecuencia que, mientras fruimos [*fruimur*] de una cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere a partir de esa fruición [*ex ea fruitione*] un nuevo estado [*constitutionem*], por el que es determinado de otro modo y en él son excitadas otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, la mente comienza a imaginar y a desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo cuyo sabor suele deleitarnos [*nos delectare*], desearemos fruir de él [*eodem cupimus frui*], a saber, comer-

8 El uso de los términos de *delectatio* y *delectare* parece estar asociado siempre a una cierta idea de finalidad. Véase, por ejemplo, la correspondencia con Blyemberg, carta 21. Quizá no sería completamente descabellado decir que el hilo conductor de esta correspondencia sea el problema de la *delectatio*, de su verdadero objeto y de sus posibles “sujetos”. Ver el apéndice 1 de nuestra tesis doctoral (Cortés 2014 265-277).

lo. Pero, mientras fruimos [*fruimur*] así de este, el estómago se llena y el cuerpo cambia de estado. Por consiguiente, si, ahora que el cuerpo ha sido dispuesto de otro modo, es avivada la imagen de esa misma comida, porque está presente, y consecuentemente también el *conatus*, dicho de otro modo, el deseo de comerla, ese nuevo estado repugnará a ese deseo o *conatus*, y consecuentemente la presencia de la comida que apetecíamos será odiosa. Y esto es lo que llamamos hastío [*fastidium*] y asco [*taedium*]. (E3P59sc, traducción propia)

Hay, entonces, distintas maneras de alimentarse: está el modo de alimentación del hombre sano-sabio, el del enfermo-ignaro y el del excesivo-goloso. Pero nos parece más interesante lo que este texto nos permite concluir desde el punto de vista interpretativo. Acaso podamos, a partir de este texto, proponer una hipótesis de lectura que, al explicar las relaciones entre *fruitio* y *gaudium*, dé cuenta de la variación conceptual entre los dos sentidos de *gaudium*.

Nuestra hipótesis es que la *fruitio* describe el proceso interno del *gaudium*, con lo que indica la serie de determinaciones que hace variar la potencia de actuar del individuo. Más precisamente, la *fruitio* se situaría en el momento de inflexión de una variación de la potencia de actuar, es decir en el momento de inflexión de un aumento a una disminución de la potencia de actuar o de una disminución a un aumento. El caso que nos da Spinoza aquí es bastante claro en este sentido: la descripción fisiológica busca mostrar el paso de un aumento de la potencia de actuar del cuerpo a la determinación contraria, es decir, hacia una disminución de ella. En sentido estricto, la *fruitio* es el momento de equilibrio y de paso de una variación de la potencia de actuar a otra. No consiste, según parece, en ninguna forma de variación de la potencia de actuar, sino en la plena satisfacción del individuo en sí mismo. Dicho de otra forma, la *fruitio* no es un *afecto*, a pesar de poder situarse en la curva descrita por la vida afectiva, justamente en aquellos momentos en que la curva no asciende ni desciende, sino que se mantiene en una suerte de “equilibrio precario”.

Desde este punto de vista, nos parece que se puede entender, primero, las relaciones entre las diferentes formas de *gaudia*. En efecto, el *gaudium*, todo *gaudium*, parece poder ser reconducido a su principio interno de producción. El *gaudium* de la definición de E3P18S2 se diferenciaría por las tres condiciones antes señaladas. Estas, si bien son determinantes, no por ello son menos *externas*. Todo *gaudium* parece implicar una *fruitio*, pero esta fruición se ve a su vez cualificada por las condiciones externas que la realizan –como tal o cual *gaudium*–. Recordemos que Spinoza no dice que el hombre sano fruye de la vida, contrariamente al enfermo, sino que fruye *mejor*.

Segundo, se puede entender un poco mejor la identificación hecha por Spinoza en E3P57S entre alma y *gaudium*. Como dijimos, este *gaudium* está en una situación bien particular: no puede identificarse con ningún afecto, cualquiera que sea este, sin caer en contradicciones nefastas para la coherencia del sistema. Sin embargo, puede equipararse con este cuasi-afecto que es la *fruitio*, en la medida en que justamente el alma no es considerada en un proceso de aumento de disminución de su potencia, sino que es todo lo que puede ser. Ciertamente, en estricto rigor, el alma –y todas las cosas– es (son) siempre todo lo que puede(n) ser, es decir, que el alma –y el cuerpo– es todo lo que puede ser *en cada una de sus variaciones afectivas*. Pero la diferencia estribaría en que, en el caso del *gaudium-fruitio*, se dice que el alma es todo lo que puede ser en la medida en que se la considera en el *momento de inflexión real* de un proceso de variación afectiva, mientras que cuando se dice que el alma es todo lo que puede ser en una alegría o en una tristeza, se la considera en una suerte de *corte abstracto* de ese proceso de variación afectiva.

El goce en la tradición escolástica: el caso de Tomás de Aquino

Una forma de confirmar los análisis precedentes consiste en confrontar estos resultados con la tradición de la escolástica clásica, más precisamente, con el uso de la noción de *gaudium* en la tradición filosófica medieval. Esto nos permitirá justificar las aproximaciones entre *gaudium*, *delectatio* y *fruitio*.

De manera algo grosera, pero no por ello desprovista de sentido, se podría decir que las nociones de *gaudium* y *delectatio* fueron los instrumentos filosóficos tomados de Aristóteles a partir del momento en que su obra moral, física y metafísica fue introducida en el occidente latino. En efecto, los teólogos europeos de los siglos XIII y XIV se sirvieron de estos instrumentos para pensar una problemática del cristianismo neoplatónico –a saber, el así llamado “problema de los dos amores” o “problema de la ordinación del amor”–, heredada de Agustín de Hipona a través de la distinción entre la *fruitio* y el *usus* (cf. I caps. 3-4, 1957 64-66). Para ser un poco más precisos, no es por azar que esta temática es retomada por la escolástica clásica. La mediación de los cuatro *Libros de las sentencias* de Pedro Lombardo será decisiva en la constitución de la *quaestio de fruitio* a principios del siglo XIII.⁹ En efecto, un libro y un “manual” serán considerados por la facultad de teología de la Universidad de París y, por consiguiente, por el resto de las universidades como textos de

9 Según el testimonio de Roger Bacon, el primer comentarista de las *Sentencias* parece haber sido el franciscano Alejandro de Hales (1185-1245), profesor de la facultad de teología de la Universidad de París, quien compuso su *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* entre 1220 y 1227 (cf. Cullen 2003 104-105). Para el testimonio de Bacon (cf. Chenu 1957 27-28).

base para el estudio de esta “ciencia” nueva que es la teología: la *Biblia* y las *Sentencias* de Pedro Lombardo (cf. Denifle 1894 151; Evans 2002 XIII). Las *Sentencias* de Lombardo, obra cuya estructura está a medio camino entre el florilegio y la suma sistemática (cf. Chenu 1957 25), codificaron un cierto número de temas tratados de manera dispersa por los padres de la Iglesia (v.g. las distinciones *res/signum*, *fruitio/usus*, los misterios de la Encarnación, de la Trinidad). Los diversos comentarios a las *Sentencias* y *Sumas de teología* operarán la sistematización de estos temas bajo la forma de la *quaestio*, según el método abelardiano del “*sic et non*”. El monumental compendio en dos volúmenes de Friedrich Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, da cuenta de la radical importancia de dichos comentarios para la teología escolástica de comienzos del siglo XIII y hasta Lutero (cf. Stegmüller 1947; para los numerosos complementos y correcciones, cf. Livesey cit. en Evans 2002 1-3; con respecto al comentario de Lutero, cf. Vignaux 1935). La distinción de la *fruitio* y del *usus*, que abre el primero de los *Libros de las sentencias*, es decir el tratado de la Trinidad, es fundamental a la hora de determinar la disposición necesaria que debe adoptar el estudiante que busca acceder a los misterios de la Trinidad.

Sin embargo, entre el manual del lombardo y los comentarios escolásticos hay una diferencia que no es meramente metodológica. Con la entrada de Aristóteles y de Averroes a Occidente se plantea un conflicto entre ciertos representantes de la facultad de arte (los “aristotélicos radicales” o “averroístas latinos”) y los teólogos en torno a la posibilidad de la felicidad (*beatitudo*) en vida (cf. Libera 1991 143-180, 246-298; Imbach y Foche 2005 30-41). Responder esta pregunta significaba también determinar de manera precisa la pregunta “*quid sit beatitudo?*”, mediante la cual lo que estaba en juego era la determinación del lugar de la *fruitio beatifica* (acto de la voluntad) en relación con el de la *visio beatifica* (acto del entendimiento).

Tomemos el caso de los análisis proporcionados por Tomás de Aquino en la *Prima Secundae* de su *Suma de teología* (cf. I^a II^{ae} q. 2-4, 11) –que retoma y reelabora los conceptos desarrollados primero en su *Comentario a las sentencias* (cf. I dist 1 q. 1-4, 2002 96-121)–. Para Tomás, las nociones de *gaudium*, *delectatio* y *fruitio* están íntimamente vinculadas entre sí, a tal punto que muchas veces pareciera que no hay ninguna distinción posible.¹⁰ Y es cierto que no encontramos en la obra de Tomás un texto en el que se dedique a precisar las diferencias entre estos términos, sin contar que, cuando parece establecer diferencias conceptuales mediante términos distintos, estos son luego muchas veces asimilados

10 Estas nociones son tratadas principalmente en s.Th. I^a II^{ae} q. 2, a. 6; q. 3, a 4; q. 4, a. 1 y 2; q. 11.

en el transcurso de su obra. Pero creo que esto no quiere decir que no haya operado un cierto número de distinciones conceptuales sobre y a partir de estos términos.¹¹

De manera general se puede decir que la *delectatio*, término con el que el medioevo latino tradujo el griego de Aristóteles *hèdonè*,¹² lo que nosotros conocemos como *placer*, es el vocablo genérico para designar *el reposo del apetito* que se sigue de la consecución de un bien apetecido.¹³ De manera que hay toda una gradación del placer, que cubre las diferentes modalidades de la quietud o reposo del apetito. Si se trata de un bien corporal, entonces la *delectatio* deberá ser referida al apetito sensible (o *sensualidad*). Aquí habrá dos casos: si el gozador goza de su propio cuerpo, entonces se tratará de una *delectatio corporalis* y deberá ser llamada más propiamente *voluptas*; pero si lo que goza son los sentidos (*e.g.* en la vista), entonces se tratará de una *delectatio sensibilis* y podrá ser llamada impropriamente *gaudium* (*cf.* s.Th. 1^a 11^{ae} q. 31, a. 3).¹⁴ Por el contrario, si se trata de un bien intelectual, entonces la *delectatio* deberá ser referida al apetito racional, propio del hombre, es decir, a la voluntad. Y entonces también habrá dos casos: si la *delectatio intellectualis* se considera en general (*i.e.* si se considera el gozo de un conocimiento racional cualquiera), deberá ser llamada propiamente *gaudium* (*cf.* s.Th. 1^a 11^{ae} q. 31, a. 3); pero si se la considera en particular, como el gozo del fin último, deberá ser llamada propiamente *fruitio* (*cf.* s.Th. 1^a 11^{ae} q. 11, a. 1, ob. 3). *Voluptas* o “voluptuosidad” y *fruitio* o “fruición” designarán así las dos especies contrarias de *delectatio*, diferenciadas tanto por la parte del apetito a la que pertenecen como por el objeto de delectación en el que el apetito se complace. Entre los dos están los *gaudia* sensibles y los *gaudia* intelectuales, es decir, las dos especies (por así decir) subcontrarias de “goce”.

Precisemos un último punto referente a la doctrina tomista del placer. Para entender mejor la estructura del placer-*delectatio* y de

11 Para una interpretación contraria –que apunta a la indeterminación tomista de la diferencia entre placer o *gaudium* y goce o *fruitio*– (*cf.* Kitanov 2014 77-78). Este autor sigue la lectura que hace de este asunto Georgedes (*cf.* 1995 126).

12 La traducción es de Roberto Grossesteste, quien hacia 1246-1247 propone una traducción completa de la *Eth. Nic.* Esta será luego corregida por un anónimo (quizá Moerbeke), hacia 1250-1260 (*cf.* Libera 2004 360-361).

13 Lo que se desprende de una lectura combinada de s.Th. 1^a 11^{ae} q. 2, a. 6 y q. 31, a. 6. En palabras de Tomás: “la delectación es causada por el hecho de que el apetito descansa en el bien conseguido”.

14 Sin embargo, el *gaudium* será indistintamente asociado e identificado tanto con la *fruitio* (*e.g.* en s.Th. 1^a 11^{ae} q. 4, a. 1, *sed contra*) como con la *delectatio* (*i.e.* en s.Th. 1^a 11^{ae} q. 3, a. 4, Resp.).

sus diferentes especies (goce, fruición, voluptuosidad), es necesario compararlo con el análisis escolástico del movimiento. Este, como se recordará, era dividido en tres momentos: el principio, el proceso y el término. En el principio se da la impresión de una forma a una materia, el proceso es la actualización de esa forma en la materia y el término, su realización. La estructura del placer es análoga: en el principio está un objeto, presentado por la parte intelectual del alma a la dimensión apetitiva bajo la razón de bien, cuya falta determina el apetito al movimiento. Tomás llama “amor” a este principio (cf. s.Th. 1^a 11^{ae} q. 26 y 27). El movimiento causado en el apetito será la concupiscencia o deseo, que dispondrá al hombre a tender hacia el objeto deseado, así como hacia los medios que le permitan alcanzar su fin. Por último, el término de ese movimiento consiste en el placer –si el deseo se ve satisfecho– o en la tristeza (en el caso contrario).¹⁵ De suerte que el placer, todo género de placer, será siempre indicativo de una *perfección* en el hombre que viene a realizar un deseo nacido de un bien que le hacía falta (cf. s.Th. 1^a 11^{ae} q. 31, a. 1, Resp.).

Algunas consecuencias para la interpretación de la teoría spinociana de los afectos

Sin preocuparnos por el momento del problema de la relación de Spinoza con la tradición de la *fruitio beatifica*, esto es, del goce beatífico de y en la visión de la esencia de Dios, la referencia a la tradición nos sirve al menos para aclarar un par de puntos.

El primero es que lo desconcertante no es tanto el uso que hace Spinoza del *gaudium* para designar el goce de un individuo en y por algo, sino más bien el uso que hace al definirlo en el esolío de la proposición 18 como una “alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado”. Es cierto que no tiene nada de raro que un filósofo dé un sentido diferente a una palabra común; pero si lo hace, se le exige una cierta coherencia. Por lo mismo, es el deber del comentarista dar cuenta de la necesidad que condujo al autor a cambiar el sentido de un término e intentar –como en nuestro caso– mostrar también por qué mantuvo al mismo tiempo su sentido tradicional.

El segundo punto parece más importante, puesto que nos permite entender por qué Spinoza no definió el *gaudium* de manera general como placer, es decir, como satisfacción de un deseo. Contra Tomás –para quien el placer debía ser concebido no como una “generación”, sino como indicativo de una perfección–, para Spinoza la alegría (*laetitia*) se define como una *variación* de la potencia de actuar del individuo en el sentido, ya sea

15 Para la diferencia del concepto de *hèdonè* en Aristóteles con respecto a la tradición, véase el artículo notable de Brague (cf. 1976 49-55).

de su *aumento* intrínseco, ya sea de una *ayuda* externa. Recordemos la definición que da Spinoza de los afectos al comienzo de la tercera parte:

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales la potencia de actuar de ese mismo cuerpo se ve aumentada o disminuida, ayudada o contrariada, y, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. (E3Df.3)

Con esta definición Spinoza no está diciendo que el afecto tenga dos “aspectos” –como una lectura rápida podría hacernos creer–, si por “aspecto” entendemos los dos lados de una cosa del mismo género, esto es, como si pudiera haber una cosa que fuera hecha de la mixtura de cuerpo y de mente. Por el contrario, en la medida en que mente y cuerpo son dos expresiones de un mismo individuo, expresiones empero que tienen el mismo orden, que es uno solo, y la misma conexión –“*ordo et connexio* [...] *idem est*” (cf. E2P7)–, los afectos por los que se vea afectado el individuo serán expresados tanto por el cuerpo como por la mente, según el único y mismo orden (y la misma conexión). Dicho de otra forma, el afecto no es una afección de naturaleza compuesta: no requiere esencialmente una afección corporal y una afección mental. Su naturaleza consiste en ser una *variación* –i.e. un aumento o una disminución, una ayuda o una contrariedad– de la potencia del individuo que se expresará necesariamente por los modos que lo constituyen. En el caso del hombre, por una mente y un cuerpo. Así, el afecto puede expresarse ya sea “principalmente” por la mente –como por ejemplo todos los afectos activos, pero también el *morsus conscientiae*, el remordimiento o la “seguridad”–, ya sea “principalmente” por el cuerpo –como la risa o el dolor–, ya sea por ambos a la vez –como la melancolía o la hilaridad, al menos según E3P11S–.¹⁶

Las “definiciones de los afectos” que siguen a la tercera parte retoman esta idea. En efecto, Spinoza no definirá los tres afectos primarios, que son el deseo, la alegría y la tristeza, desde el punto de vista del solo cuerpo, ni de la sola mente, ni de ambos, sino desde el punto de vista de la esencia misma del hombre, es decir, desde su perfección. Así, las tres primeras definiciones nos dicen que: 1) “el deseo [*cupiditas*] es la esencia misma del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo” (E3Df.Af.1); 2) “la alegría [*laetitia*] es el paso [*transitio*] del hombre de una perfección menor a una mayor” (E3Df.Af.2); y 3) la tristeza (*tristitia*), por último, “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (E3Df.Af.3).¹⁷

16 En la explicación que sigue a la definición Af. 3, Spinoza dirá que melancolía e hilaridad se refieren “principalmente al cuerpo”. No es necesario detenernos sobre esta extraña incongruencia (aparente al menos).

17 Desde este punto de vista, la “definición general de los afectos”, que sigue a la exposición de las diversas definiciones de afectos particulares, no es una definición genérica, sino más bien propia a una cierta categoría de afectos. En efecto, se trata de un tipo de afectos

Ahora bien, el punto que quisiera recalcar es el siguiente: mientras que el placer (*delectatio*) tomasiano y sus especies, fruición, gozos y voluptuosidad, son distintas modalidades de la complacencia en y por una cierta perfección del apetito, la alegría (*laetitia*) spinociana y sus especies son pasos o transiciones de una perfección menor a otra mayor. Si el placer está, para Tomás, en el reposo, la alegría está, según Spinoza, en el movimiento. Ahora bien, la *fruitio* se encuentra en una situación particular en el interior de la teoría spinoziana de los afectos. En efecto, el gozo parece indicar la perfección misma de un individuo y la satisfacción de ese individuo en su propia perfección. De alguna forma, volvemos a la primera consecuencia: el uso indefinido del sustantivo *gaudium* y su verbo *gaudere*, así como de *fruitio* y *frui* –e incluso, aunque no tuvimos tiempo de analizarlo, de *delectatio* y *delectare*– coincide con las formas tradicionales de la descripción del placer en la vida afectiva. Lo interesante, sin embargo, no es la coincidencia entre Spinoza y la tradición, sino más bien la transformación a la que él someterá estos conceptos y que intentaré mostrar a continuación.

Dos dispositivos teóricos del goce

Es difícil saber hasta qué punto Spinoza conocía a los autores de la escolástica clásica, en particular a Tomás. Ciertamente, Spinoza lo cita en su *Tratado breve*, pero esto no resuelve la cuestión de saber si se trata de un conocimiento de primera mano o, más bien, simplemente de compendios y manuales que de hecho circulaban en el siglo XVII. Varios estudiosos han intentado mostrar que Spinoza discutió un cierto número de tesis del Aquinate, siguiendo y refutando punto por punto sus argumentos, en la proximidad material del texto que iría hasta la cita implícita mediante el uso de un mismo vocabulario (cf. Courtois 1980; Matheron 2011; Renault 2011). Sin embargo, para lo que nos atañe, no es necesario ir tan lejos. Lo importante no es la eventual influencia de Tomás sobre Spinoza en lo concerniente a la *fruitio*, ni la reacción que este hubiera tenido frente a la lectura de aquel. Bástenos con señalar que el problema fundamental de la *Ética* –i.e. el problema del *amor intellectualis Dei*– retoma y reelabora el problema de los dos amores, tal como había sido planteado por la escolástica clásica. Ciertamente, este problema no parece haber sobrevivido a la escolástica tardía o postridentina –la que se ocupó fundamentalmente del concepto de lo posible–, pero sí fue retomado por autores del Renacimiento italiano,

.....

doblemente determinados: primero, solo se trata de los afectos *pasivos*; segundo, solo de aquellas pasiones que pueden ser explicadas a partir de la realidad *mental*. Es lo que dice Spinoza cuando precisa, al comienzo de la definición “general”, que está hablando del afecto que es llamado “pasión del ánimo”. Al respecto, véase Jaquet (2005 72-82).

como León Abravanel en su *Diálogo de amor* (cf. 2002) –obra que, por cierto, formaba parte de la biblioteca de Spinoza–. Desde este punto de vista, Spinoza es menos “moderno” de lo que a veces se ha querido. Como lo recuerda Alquié, Spinoza se ocupa de un problema que, para el siglo XVII, ya había sido casi enteramente olvidado (cf. 1981 10-11). Así, si situamos a Spinoza y a Tomás sobre un mismo campo problemático, es posible una comparación entre los diversos dispositivos conceptuales construidos independientemente de toda supuesta influencia.

Por “dispositivo teórico” o “conceptual” entiendo un operador del sistema situado entre la estructura y los conceptos; es una función de la estructura por la que una tradición discursiva –junto a sus problemas y conceptos– es asimilada y transformada en un elemento estructural.¹⁸ En lo que nos concierne, es de notar que la importancia de la doctrina del goce beatífico en la escolástica es de orden arquitectónico: ya sea que el goce se tome, como en Tomás de Aquino, como un “accidente *per se*” de la visión beatífica (visión de la esencia divina que constituye la consecución del fin último del hombre), ya sea que, como en Buenaventura, el goce constituya la beatitud misma, tanto para el primero como para el segundo el *ordo disciplinae*, es decir, el orden de esa disciplina que es la teología en cuanto que “ciencia de Dios” –y no, claro, la “teología de los filósofos”– requiere de un ordenamiento del hombre a Dios, ordenamiento que es también una conversión hacia Dios, por amor a Dios *propter se*. De suerte que dicha doctrina rige en última instancia el lugar la teología en la vida de los hombres y la relación de la misma –como ciencia de la *sacra pagina*– con la filosofía, la moral y la política.

Ahora bien, más allá (o más acá) de la *quaestio de fruitio*, en cuanto se la considera como etapa debidamente tematizada en el interior de la estructura circular del *exitus-reditus* de la teología tomasiana, el goce se presenta como un momento fundamental; a saber, como el dispositivo mediante el cual se decide la salvación o la pérdida del alma humana.¹⁹ En la *Suma* de Tomás, este dispositivo articula dos grandes “momentos”: el de la *naturaleza* y el de la *gracia*. El primero determina las posibilidades del hombre frente a la salvación de su alma –es decir, si decide ordenar su modo de vida a Dios o no–. Este momento articula a su vez tres elementos: a) la *falta* presente del objeto del apetito, que es el bien; b) la *libre elección* del objeto del goce; y c) el *reposo* del apetito, que es el descanso del alma en el objeto poseído. El hombre siempre elige de qué goza, es decir, también cómo goza (*i.e.* en qué bien hará reposar su

18 Retomamos el concepto de “dispositivo teórico”, según el uso que le da Terrel en su libro (cf. 2001).

19 Sobre la estructura de la *Suma de Teología*, véase el libro clásico de Lafont (1996). Para una visión opuesta, véase Te Velde (2006 11 y ss.).

alma), y, por lo tanto, hacia qué fin último ordena su existencia. El uso de la voluntad estará siempre en el poder del hombre, y esto es justamente lo que lo hace meritorio o no. Es aquí donde el momento de la naturaleza, en el que el hombre elige amar o no amar libremente a Dios, que se articula con el momento de la gracia. Puesto que el hombre no tiene los medios naturales que permiten acceder en esta vida a la contemplación de la esencia divina, Dios le da gratuitamente los medios sobrenaturales que le permiten, si la merece, alcanzarla y, en el más allá, gozar de su fin último (cf. Gilson 1986 79-80). Es solo así, mediante este dispositivo, que la trascendencia, es decir, la unión de lo creado y de lo increado, es posible.

En Spinoza parece suceder algo similar. No en balde, creo, el escolio de la proposición 57 habla de la diferencia que existe entre el alma-goce del sabio y la del borracho, diferencia que es tan grande como la que existe entre sus esencias respectivas. En una ética en que la libre elección es una mera ficción –producto de la consciencia de aquellos que, conscientes de sus deseos, están completamente cegados con respecto a las causas que los determinan a desear esto más que aquello–, ¿qué es aquello que determina a un modo de vida más que a otro? Como para los escolásticos, será el goce, no en cuanto que concepto debidamente definido y tematizado, sino como dispositivo teórico que opera en un plano preconceptual. Si consideramos al hombre desde el punto de vista del individuo global, es decir, constituido de mente y cuerpo, este dispositivo opondrá al dispositivo escolástico tres elementos completamente distintos: a) la potencia de actuar del individuo que define su esencia; b) una cierta afección de la esencia del individuo que determina su potencia de actuar hacia una cosa más que a otra y a un afecto más que otro –y que la expresa más o menos adecuadamente–; y c) la experimentación que hace el individuo de su propia potencia de actuar mediante esa determinación particular equivalente al goce.

Si ponemos de manifiesto el dispositivo del goce desde el punto de vista del individuo “entero”, es simplemente para mostrar que su raíz es ontológica, y no psicológica –ni tampoco fisiológica–. En consecuencia, Spinoza coincidiría de manera inesperada con la teoría del placer desarrollada por Aristóteles (cf. Brague 1976 54). El goce es la forma concreta de existencia de la esencia de un individuo. Ahora, si lo expresamos desde el punto de vista del atributo del pensamiento, diremos que se configura como sigue: a) potencia de pensar de la mente que define su esencia; b) afección (*i.e.* idea) de la mente que la determina a pensar en esto más que en aquello y hace variar su potencia de actuar; y c) la idea de sí, es decir, de la propia potencia de actuar, en cuanto que se experimenta como causa de sus efectos. Y así, si la esencia de la mente consiste en el solo conocimiento (según E5P6S, como vimos), su existencia consistirá siempre en una forma singular de goce. Este, creo, es el punto principal que se desprende de E3P57S.

Algunas conclusiones

Para terminar, quisiéramos retomar lo dicho a partir de nuestro escolio y abrir la discusión sobre dos problemas, uno de la *Ética* y el otro relativo al papel del goce en la política. Ordenemos primero el vocabulario del goce en la *Ética*. El alma o idea del cuerpo implica siempre, en su existencia concreta, diferentes formas de goce, frente a las que debe ser identificada en la medida en que, en el momento del goce, el alma actualiza todo lo que puede ser –lo mismo puede ser dicho del cuerpo–. Esta actualización puede darse ya sea a través del amor excesivo del lujurioso, del borracho o del ambicioso, ya sea bajo la forma del *amor intellectualis Dei* de la mente hacia Dios. De esta forma, nos parece que la mejor traducción del *gaudium* definido en el escolio de la proposición 18 debe ser la de *regocijo*. En efecto, se trata de un goce revivido o cuya vivencia presente solo se da bajo la modalidad del pasado, contrariamente al puro goce –que es o puramente presente o eterno–. Ahora bien, si es legítimo definirlo como un *afecto*, es porque implica una idea (imaginativa) que hace variar la potencia de pensar de la mente.²⁰

No tuvimos tiempo para mostrarlo aquí, pero creo que el *amor intellectualis* que Dios tiene de sí y de todas las cosas, en cuanto que causa de sí y de todas las cosas, puede –y debe– ser reconducido al mismo principio. Esta interpretación iría de hecho en el sentido de Jean-Marie Beyssade, para quien el *amor intellectualis Dei* no es sino el “modo infinito mediato” de Dios en el pensamiento (cf. 1994 23-26). Esto daría la razón última a la necesidad de concebir el goce en el plano ontológico y no meramente psicológico. En efecto, así como todas las mentes son partes del intelecto infinito de Dios (modo infinito inmediato), que Dios conoce adecuadamente, a pesar de que ellas se conozcan a sí mismas de manera confusa, a través de las ideas de las afecciones (ellas mismas confusas) de su cuerpo; así, digo, los *gaudia*-mentes, las almas-goce, serían parte del amor intelectual de Dios, que se revelarían como tales únicamente en la medida en que toman consciencia de sí, del mundo y de Dios. De modo tal que el goce del borracho, como el del “ebrio de Dios”, participan igualmente del amor intelectual de Dios, el uno de manera casi inconsciente, el otro plenamente consciente.

Por último, habría que indicar brevemente una lectura política del goce en Spinoza –que de hecho también podría ser contrastada con la del Aquinate–. En efecto, parece como si Spinoza hiciera suya la determinación aristotélica del goce como objeto de la filosofía política. Y es que si todo hombre existe fundamentalmente como ser gozante, el

.....
 20 El regocijo (*gaudium*) del envidioso es el goce del impotente –siempre vivido como afecto pasivo–, de quien Spinoza escribe que “tan pronto como deja de padecer, deja de vivir” (E5P42).

problema de la determinación social del objeto de goce será extremadamente importante. Para retomar la interpretación que hace Deleuze de la política spinocista: el fin último de la política consistiría en una organización y selección de los encuentros entre los hombres (cf. Deleuze 1968 236-247). Y es que, en la organización de los encuentros, no es solo el aumento o disminución de la potencia de actuar la que está en juego, sino ante todo la posibilidad de perpetuar, a través de una especie de goce social o colectivo, ciertas instituciones que garanticen al soberano el goce de los derechos que tienden hacia un *imperium absolutum*. Pero esta es ya otra historia.

Bibliografía

- Abravanel, L. *Diálogo de amor*. Trad. David Romano. Madrid: Alianza; Tecnos, 2002.
- Agustín de Hipona. "De doctrina christiana." *Obras de San Agustín*. t. xv. Ed. Martín Balbino. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. 49-349.
- Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Aquino, T. *Suma de Teología*. t. iv. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Aquino, T. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I/1. El misterio de la trinidad*. Ed. Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Beyssade, J. M. "Sur le mode infini médiate dans l'attribut de la pensée. Du problème (Lettre 64) à une solution (*Ethique* v 36)." *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 184.1 (1994): 23-26.
- Brague, R. "Note sur le concept d'ἡδονή chez Aristote." *Les Etudes philosophiques* 1 (1976): 49-55.
- Chenu, M. D. *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris: Vrin, 1957.
- Cortés Cuadra, J. V. "Jouissance et liberté chez Spinoza." Thèse de Doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.
- Courtois, G. "La loi chez Spinoza et chez saint Thomas d'Aquin." *Archives de philosophie du droit* 25 (1980): 159-189.
- Cullen, C. M. "Alexander of Hales." *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Eds. Jorge J. E. Gracia and T. B. Noone. Malden: Blackwell, 2003. 104-108.
- Denifle, F. H. "Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie à l'Université de Paris." *Revue thomiste* 2 (1894): 149-161.
- Evans, G. R., ed. *Mediaevals. Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 1. Boston; Köln; Leiden: Brill, 2002.
- Georges, K. "The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in the Fourteenth Century Theology." Diss. University of Wisconsin-Madison, 1995.
- Gilson, E. "Sur la problématique thomiste de la vision béatifique." *Autour de Saint Thomas*. Paris: Vrin, 1986. 59-80.

- Imbach, R. y Foche, I., eds. *Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie. Sur le bonheur*. Paris: Vrin, 2005.
- Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Kitanov, S. V. *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates: The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*. New York: Lexington Books, 2014.
- Lafont, G. *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas*. Paris: Editions du Cerf, 1996.
- Libera, A. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991.
- Libera, A. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Matheron, A. "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie." *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Editions, 2011. 81-111.
- Renault, L. "Substance et théologie du verbe. Spinoza et la conception médiévale de l'expression." *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011. 137-153
- Spinoza, B. "Ethica." *Spinoza Opera*. Bd. 2. Hrsg. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- Spinoza, B. *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Trad. Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1965.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Tecnos, 2009.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2009.
- Stegmüller, F. *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*. 2 volúmenes. Würzburg: Schönningh, 1947.
- Terrel, J. *Les théories du pacte social. Droit naturel, pacte et souveraineté de Bodin à Rousseau*. Paris: Seuil, 2001.
- Te Velde, R. *Aquinas, On God. The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Vignaux, P. *Luther. Commentateur des Sentences (Livre I, Distinction xvii)*. Paris: Vrin, 1935.