

Consciencia y afectividad humanas

Una indagación en la *Ética* de B. Spinoza

Autor:
Travaglia Gruber, Marcos Luis

Tutor:
Solé, María Jimena

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Consciencia y afectividad humanas
Una indagación en la *Ética* de B. Spinoza

Tesis presentada como requisito parcial
para la obtención del título de
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASPIRANTE

Prof. Marcos Luis Travaglia Gruber

D.N.I./L.U. 35.150.270

DIRECTORA

Dra. María Jimena Solé

Buenos Aires
Octubre de 2020

A Gloria Presa,
por su afecto y por la alegre
adherencia de su recuerdo.

*Nec fieri potest, ut homo non sit naturæ pars et
communem ejus ordinem non sequatur [...]*

B. Spinoza

Ethica ordine geometrico demonstrata, IV, ap., cap. 7

Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)

Ludwig Wittgenstein

Tractatus Logico-Philosophicus, 5.63

ÍNDICE

RESUMEN	6
AGRADECIMIENTOS	7
REFERENCIAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS	9
INTRODUCCIÓN GENERAL	11
CAPÍTULO I. Una base ontológica para la consciencia	19
1. Definiciones preliminares de la mente humana en <i>Ética II</i>	20
2. La ontología de la <i>Ética</i>	23
3. La constitución del individuo humano	30
3.a. La llamada “digresión física”: la ciencia de los cuerpos.....	33
3.b. La “digresión psicológica”: las ideas de ideas.....	38
3.c. El <i>conatus</i> , esencia actual del ser humano	47
Conclusión	53
CAPÍTULO II. La constitución de la experiencia	56
1. “Ser consciente de”: las formas de dirigirse a los objetos.....	57
1.a. Acerca de la intencionalidad	57
1.b. Ideas de afección y representación de objetos	61
1.c. “ <i>Conscientia</i> ” y “ <i>conscius</i> ” en el contexto de la <i>Ética</i>	63
2. La teoría de las ideas	68

2.a. Ideas adecuadas y verdaderas	70
2.b. Ideas inadecuadas	79
3. El rol de los afectos en el conocimiento	85
3.a. La noción de afecto	85
3.b. La atención o consciencia selectiva	88
3.c. El moldeado de la experiencia	91
Conclusión	95
CAPÍTULO III. Consciencia y conocimiento de sí	97
1. Imaginación y afectos	99
2. El límite de la razón	110
3. La intuición de sí	117
Conclusión	124
CONSIDERACIONES FINALES	126
BIBLIOGRAFÍA	131

RESUMEN

Esta tesis consiste en una reconstrucción de la teoría de la consciencia humana de la *Ética* de Spinoza. Entendemos por consciencia el conocimiento de sí de un individuo y sostenemos que en esta obra es resultado de la complejidad constitutiva del ser humano que, bajo el atributo pensamiento, permite la expresión de ideas de ideas y la percatación de la determinación immanente que atraviesa al *conatus*. En el primer capítulo presentamos la ontología de la *Ética* y cómo fundamenta la consciencia. Finalizamos el capítulo analizando el afecto del deseo (*cupiditas*) y su rol en la experiencia consciente. En el segundo capítulo revisamos un panorama de problemas relativos a la experiencia consciente, como la intencionalidad, la teoría del conocimiento y la configuración afectiva de la experiencia. En el tercer capítulo utilizamos estos desarrollos para abordar el conocimiento de sí.

This thesis consists of a reconstruction of the theory of human consciousness held on Spinoza's *Ethics*. We take consciousness as an individual's self-awareness that outcomes in the human being's constitutive complexity that, under the attribute of thought, allows the expression of ideas of ideas and awareness of the immanent determination that flows through the *conatus*. In chapter 1 we present the general ontology of the *Ethics* and its effects on its account of consciousness. We close this chapter analyzing the affect of desire (*cupiditas*) and its role in conscious experience. In chapter 2 we revise problems related to the conscious experience: intentionality, Spinoza's epistemology and the affective set up of experience. In chapter 3 we take these developments to deal with the knowledge of the self.

AGRADECIMIENTOS

Con esta tesis tienen que ver maestras, maestros y colegas en las diversas etapas de mi formación, sobre todo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pero también en el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Estas instituciones, junto con el Consejo Interuniversitario Nacional y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, acompañaron y financiaron distintas etapas de la realización de este trabajo. Dicho esto, agradezco al Estado argentino, cuya eticidad permite la existencia y perseverancia en el ser de las universidades públicas, la formación de investigadores locales en Filosofía y en las demás áreas del conocimiento y nuestra inserción en la comunidad internacional de producción y discusión de saberes.

Dentro de mis maestras y maestros, hay un número de ellos en cuyas clases recibí ejemplos de lectura, crítica y discusión que nutrieron mi interés por la aproximación filosófica. Quisiera mencionar a: Sergio Barberis, Beatriz von Bilderling, Alejandra Díaz, Mario Gómez Pedrido, Lia Levy, Marcela Noordermeer, Diana Pérez, José Pertille y Abel Wajnerman Paz. Además, a María Angélica Fierro, quien me recibió cálidamente en su equipo al comienzo de mi carrera universitaria y me brindó valiosas oportunidades y herramientas de trabajo. Por último, a mi directora María Jimena Solé, por acompañar este y otros emprendimientos, por su generosidad y amistad –afectos activos y estándares del spinozismo– y por fomentar un modo de trabajar filosóficamente que se encarna en vínculos y encuentros horizontales, alegres y potentes. Junto con ella, al *Grupo de Investigación de Spinoza y el Spinozismo*, en cuyo seno fuera discutido este trabajo.

Diana Pérez y Guillermo Sibilia, junto a la directora de la tesis, oficiaron de jurado en su defensa virtual el día 27 de mayo de 2021. Agradezco a ellos su disposición a realizar el trabajo y discutirla (durante varias horas), así como a sus comentarios elogiosos a los puntos fuertes y las críticas agudas a los puntos más débiles para enmendar, al menos parcialmente, el manuscrito aquí presentado.

Mención aparte merecen mis padres, Ana Julia y Luis. Fueron un enorme estímulo humano, además de mi primera “beca” para mis estudios superiores. Junto a ellos, agradezco a mis hermanos Carolina, Guillermina, Federico y Julieta y mis tías Delia, Gloria y Silvia.

Casi toda la redacción de este trabajo fue realizada un intenso verano que pasamos en buena medida en casa junto a mi compañero, Diego, y nuestro gato, León, a quien con tristeza debimos despedir en ese tiempo. Ellos acompañaron y calmaron con cariño y ronroneos la ansiedad y fueron pacientes ante mis largos períodos de atención enfocada en leer y escribir.

Por último, agradezco a mis amistades. Una lista de nombres sería inacabada y más causa de ofensas que de honras. Sin embargo, quisiera acotar el conjunto a quienes leyeron parcial o totalmente este trabajo en distintos momentos de su redacción, brindándome correcciones, comentarios, objeciones y sugerencias que me ayudaron a seguir pensando: Claudia Aguilar, Ailén Bembich, Matías Duer, Ernesto Fuentes Padgett (especialmente, por atender mis insistentes consultas sobre latín), Antonieta García Ruzo, Lucía Gerzsenzon, Natalia Sabater y Dalila Serebrinsky.

REFERENCIAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

Citamos las obras de Spinoza según la paginación establecida por Gebhardt (Spinoza 1925). Utilizamos las siguientes siglas:

E *Ethica ordine geometrico demonstrata.*

Ep *Epistolae.*

KV *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand.*

PPC *Renati Descartes Principiorum Philosophiae mori geometrico demonstrata.*

TIE *Tractatus de intellectus emendatione.*

TTP *Tractatus theologico-politicus.*

Citamos la *Ética* indicando la parte en romanos y la proposición (p) en arábigos, seguido de la definición (def), axioma (ax), demostración (dem), corolario (cor), escolio (s), de otra manera (dom), apéndice (ap), digresión física (dgf), lema (lem), postulado (post), prefacio (pref), definición de los afectos (daf), explicación (exp), definición general de los afectos (dga), capítulo (cap) con la abreviatura y el número correspondientes. Para el resto de las obras, así como para algunos pasajes de la *Ética*, indicamos la página de la edición de Carl Gebhardt con la sigla G, seguida del tomo en romanos y la página y eventualmente la línea en arábigos. Seguimos las traducciones citadas en la bibliografía. Para la *Ética*, tomo como referencia la traducción de Peña, modificándola en función del contraste con el texto latino cuando fuera necesario.

Citamos las obras de Descartes según la paginación establecida en la edición canónica

editada por Charles Adam y Paul Tannery (Descartes 1897-1913). Usamos la sigla AT (Adam-Tannery), seguida del número de tomo en romanos y la página en arábigos. Seguimos las traducciones consignadas en la bibliografía.

Las traducciones de citas de otros textos son propias.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Qué hace que nos apercibamos de nosotros mismos y del mundo que nos rodea, qué origen tienen esas funciones y cómo se desarrollaron, cuál es su estatus ontológico, cuál el epistemológico de sus estados y cuáles son sus consecuencias prácticas, qué es, en fin (y si es algo), lo que nos hace percetarnos de que estamos experimentando lo que experimentamos. Son todas preguntas que conforman un rompecabezas que reconfigura cada una de sus piezas a medida que se las intenta hacer encajar. El concepto mismo de “consciencia” ha tomado, sobre todo en los últimos 100 años, una diversidad de sentidos y recibido perspectivas muy diversas, que cambian cada vez tanto el espectro del problema como los alcances de una respuesta. En este sentido, se dice que el estudio de la consciencia debe responder a tres preguntas: una descriptiva (¿qué es?), una explicativa (¿cómo se da?) y una funcional (¿por qué es importante?) (Van Gulick 2018). Por más sencillo que sea formular estas preguntas, las respuestas no resultan tan simples. Más todavía, en la actualidad una diversidad de disciplinas trabaja desde distintos paradigmas y enfoques para ofrecer respuestas.

Esta tesis se inscribe en la estela de este debate, pero nutriéndose de un sistema metafísico 300 años anterior. Partir de fuentes del siglo XVII no hace mucho más fácil la intervención, aunque nos lleva a las primeras formulaciones claras respecto de los fundamentos de la autoconsciencia. Podemos afirmar que el hiato explicativo (*explanatory gap*) entre la posibilidad de explicar los procesos no conscientes y la consciencia y de las ciencias fisiológicas y las psicológicas de los que se habla actualmente yacen sobre otra formulación del problema de la unión mente-cuerpo que preocupa a filósofos y filósofas de la modernidad temprana. De esta manera, se trata de un tema tan relevante en el siglo XVII

como en el XXI y creemos que las respuestas del pasado son parte de la discusión tanto como las del siglo XXI. En este sentido, extendemos el punto de partida de la investigación específica sobre la consciencia a la aparición de las obras de René Descartes,¹ quien a través del descubrimiento del *cogito* en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* desarrolló una detallada teoría de la consciencia y la experiencia consciente del sujeto que piensa.² Spinoza, como receptor inmediato de la obra cartesiana, realizó un tratamiento del tema, aunque más vago y oscuro. Esto no es reprochable, puesto que, como está bien documentado, en esa época el vocabulario y el campo de problemas no estaban afianzados y demoraron décadas e incluso siglos para establecerse (Miller 2007, Jorgensen 2018).

En tanto existen muchas discusiones y pocos consensos sobre este tópico, será útil recortar el campo de investigación y acotar el universo conceptual al cual nos referimos, señalando, aunque sea de modo preliminar, qué entenderemos por consciencia y sus componentes. De momento, no existe una definición común y aceptada de consciencia. Para esta reconstrucción tomo algunos rasgos y variaciones recopilados por Van Gulick (2018: §4). En principio, entenderemos por *consciencia* el conocimiento más inmediato que un individuo tiene de sí mismo, esto es, su capacidad de captarse en sus pensamientos y experiencias. En este amplio espectro de experiencias entran en escena una gran diversidad de factores que deben ser explicados. Un estudio de la consciencia tiene que poder dar cuenta de la estructura fenoménica de la experiencia, común a los seres con un grado de consciencia afín, la

1 Esta aserción es, empero, cuestionable. En las últimas décadas se han realizado estudios en historia de la filosofía antigua y medieval que dan cuenta de una profunda preocupación en torno a los rasgos de la experiencia consciente humana en autores medievales como Agustín de Hipona, Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Avicena (entre otros), así como incluso desarrollos sobre la unidad o disgregación del alma en fuentes tan antiguas como Homero. Véanse Eggers Lan 1992, Bremmer 2002, de Libera 2007-2014, Marenbon 2019. Por otra parte, autores como Étienne Balibar sostienen que la teorización moderna sobre la consciencia no comienza en Descartes sino con *Essay on Human Understanding* (1690) de John Locke, cf. Balibar 2013, pp. 125-129.

2 Otro pasaje posterior citado como referencia en el debate sobre la consciencia está en los *Principios de la filosofía* de 1644, parte I, artículo 9 (“Lo que es pensar”): “Mediante la palabra pensamiento entiendo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos consciencia” (“Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est”, AT VIII.1, 7); “Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal manera que nos apercibimos inmediatamente de ello [...]” (“Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous et tell forte que nos l’apercevons immediatement par nous-mêmes [...]”, AT IX.2, 28).

constitución de los afectos y los contenidos de nuestros pensamientos, deseos, sentimientos, etc. En estrecho vínculo con esto está la intencionalidad (esto es, su carácter de ser referido a algo, interno o externo), que dispone al individuo y los contenidos de su experiencia consciente desde un punto de vista singular y propio respecto del mundo, a través del cual organiza e interactúa con las condiciones espaciotemporales y socioambientales de existencia (y que condicionan las pautas de sentido e inteligibilidad de sus experiencias internas y externas). La relación entre consciencia y temporalidad son también cruciales: los momentos conscientes se suceden uno a otro, y son habilitados y producidos por una estructura global de conexiones y límites posibles de la organización corporeizada subyacente. Implícito a todos estos rasgos podemos señalar uno más, que es la unidad: la experiencia individual puede tener el contenido que tiene solo porque se inscribe en una representación estructural unificada mayor que cada una de las ideas y a la cual estas son referidas. Por último, una característica aceptada casi unánimemente es que no todos los individuos son conscientes y que no encontramos consciencia, por ejemplo, en algunos sistemas automáticos o mecánicos. Este problema, que ha sido abordado en Spinoza a partir del posible pansiquismo, será abordado solo de manera tangencial. En este trabajo proponemos reconstruir una teoría de la consciencia humana a partir de la *Ética* de Spinoza para responder algunos de estos interrogantes.

Entre los que siguieron la estela de la filosofía cartesiana, tal vez Spinoza sea quien menos se abocó a desarrollar cuestiones relativas a la consciencia. Sin embargo, cuando lo hizo, pareció alejarse del dualismo para afianzarse en el mecanicismo. En la *Ética* no hay una teoría sistemática que dé cuenta de forma clara y ordenada de la experiencia consciente, aunque sí un vocabulario relativo a ella y una variedad de herramientas conceptuales que pueden utilizarse como condiciones para la construcción de una filosofía de la mente. Sostenemos que todas estas herramientas son necesarias para dar cuenta de uno u otro elemento de la consciencia y que una consideración global del problema debe ubicar cada

herramienta disponible en un esquema coherente, tanto dentro del modelo de consciencia propuesto como respecto del texto de la *Ética* y el sistema metafísico allí desarrollado.

Y dado que surgió la palabra “mente”, cabe hacer una aclaración preliminar importante. Sostenemos que Spinoza desarrolla una filosofía de la mente y no un estudio del alma. Las traducciones al castellano de la *Ética* vierten arbitrariamente el término latino *mens* por “alma” (a diferencia de las portuguesas e inglesas, por ejemplo). El latín dispone de un término específico para “alma”, *anima*, que Spinoza utiliza de forma muy puntual en contadas ocasiones de la *Ética*, muy diferenciadas de sus usos de *mens*: cuando discute con Descartes (cf. EIIp35s, IIIp57s & Vpref) y en contextos muy puntuales en que habla de “animación” (cf. EIIp13s). El resto de las ocasiones en que habla sobre la mente humana utiliza uniformemente el término *mens*. La diferencia semántica entre alma y mente no es menor. Alma es un término de resonancia fuertemente teológica y religiosa y aparece en diversos contextos como principio vital y ligada a contextos sentimentales. Por su parte, *mens* tiene una resonancia más racional y reflexiva, ligada a contextos científicos (incluso, comparte raíz con *mensura*, medida). Estas diferencias semánticas han sido exploradas con mucha claridad por Sarah Broadie (2001), quien compara los modelos dualistas platónico y cartesiano y puede resultar esclarecedor para situar la tradición del uso del término *anima* y sus vínculos con la *psykhé* griega y cómo en la modernidad *mens* emerge como una alternativa. Que Spinoza prefiera uno sobre el otro, teniendo ambos disponibles, y que incluso utilice el otro para ponerlo en boca de sus contrincantes, nos resulta una señal clara de que la preferencia por *mens*/mente no es casual. Los traductores al castellano consultados (Domínguez y Peña) no ofrecen razones para elegir “alma” más allá de la costumbre, incluso reconociendo las confusiones que ello genera.³ Considerando estas observaciones, en adelante modificaremos las traducciones cuando corresponda.

3 Sobre los usos de Spinoza, cf. Giaccotti Boscherini 1970: XXXII, XXXIV, 70-72, Moreau 2012: 120; sobre las decisiones de traducción: Spinoza 2012: 45, 253, Spinoza 2009: 244, 286.

En los estudios spinozianos, la indagación por una teoría respecto de qué entiende Spinoza por “consciencia” puede rastrearse en los últimos cuarenta años, especialmente en las tradiciones interpretativas anglosajona y norteamericana (en sintonía con la explosión general de los estudios de filosofía de la mente en esos ámbitos). Es un problema empero poco abordado y en el que abundan más los desacuerdos que los consensos (*cf.* Nadler 2008: 575). Esto nos ubica en un doble debate. Por una parte, en el debate global sobre la consciencia reseñado párrafos atrás; por otra parte, en el debate específico dentro del spinozismo sobre la propia teoría de la consciencia.

El hito fundacional de la historia de esta segunda discusión está en el artículo “Objects, Ideas, and «Minds»: Comments on Spinoza's Theory of Mind” de Margaret D. Wilson, publicado en 1980 (reimp. 2018). Según Wilson, el marco conceptual desarrollado por Spinoza para dar cuenta de la mente humana es muy efectivo para evitar algunos problemas del dualismo cartesiano, como la interacción, desde una perspectiva naturalista, pero no es capaz de dar cuenta de algunas nociones básicas sobre lo mental, como la distinción entre mentes con y sin consciencia y de estados mentales conscientes y no conscientes. Este lapidario y breve texto sigue siendo un punto de referencia en las discusiones actuales y podemos encontrar su continuación en dos obras relevantes de Jonathan Bennett (*cf.* 1990: 191-198) y Edwin Curley (*cf.* 1988: 71-72).

En cuanto a lecturas como la de Wilson, compartimos la observación de Larry M. Jorgensen (2018: §3) respecto de que estas líneas de interpretación encuentran esta deficiencia porque parten de (y buscan mantenerse en) esquemas que Spinoza no está tomando de referencia para pensar su filosofía de la mente (a saber, el cartesiano). Esto es un verdadero problema porque el planteo de la pregunta que le hacen a Spinoza está condicionado *a priori* por el tipo de respuesta que ya consideran válida y, al no constatar su presencia en los textos, rechazan la posibilidad de que haya una teoría diferente. Sin embargo, desechar a Descartes no es tampoco fructífero para hallar un camino a una teoría satisfactoria. Spinoza no rechaza

de plano a Descartes, ni mucho menos lo ignora. Por el contrario, es un ávido lector, tan esmerado como crítico, y sus esbozos de una psicología surgen en un diálogo plagado de continuidades, modificaciones, objeciones y rupturas que son fundamentadas en largos argumentos e insinuaciones. De esta forma, consideramos que para poder explicar la teoría spinoziana es necesario, cuando corresponde, señalar sus fuentes cartesianas para explicitar de qué manera entendemos que se da esta compleja recepción del *corpus* del padre del racionalismo moderno en la *Ética*.

Más allá de la interpretación crítica de Margaret Wilson, otras y otros intérpretes han celebrado los logros spinozianos para dar cuenta de la consciencia. Incluso, entre quienes ven la originalidad de la batería de recursos spinozianos para pensar la consciencia y la mente encontramos también filósofos que ven en esta metafísica posibles soluciones a problemas epistemológicos de neurociencias, psicología cognitiva y filosofía contemporánea de la mente (Mills 2001: 91-102, Damásio 2007). La mayor parte de los participantes de la discusión han optado por posturas intermedias entre la lamentable insuficiencia y la notoria originalidad, que encuentran en la *Ética* un desarrollo que da cuenta de los problemas de forma inacabada pero prometedora. A grandes rasgos, podríamos dividir la discusión entre quienes hacen énfasis en aspectos cognitivos (Jorgensen 2018: §3, Marrama 2017, Martin 2007, Rice 1990, además de los trabajos ya citados de Bennett, Curley y Wilson), como las ideas de ideas, y quienes enfatizan sobre aspectos afectivos, como las nociones de *conatus* y afecto (Balibar 2013, Garrett 2008, Levy 2000, etc.). Aunque estos conceptos sean todos buenos candidatos, quedan todavía más para tener en cuenta (que han sido resaltados por intérpretes de ambas corrientes), como los conceptos de individuo, cosa singular, grado de complejidad del cuerpo (y su relación con la mente), la aptitud, la relación con la duración, entre otros (Nadler 2008, Garrett 2008, LeBuffe 2010, etc.).

Una salvedad y una advertencia. La salvedad es que, ante la complejidad de esta discusión, optamos por no avanzar respondiendo punto a punto a todas las críticas realizadas a

la *Ética* sino ofreciendo nuestra propia reconstrucción del tópico y respondiendo a posibles objeciones a medida que las avizoramos, dando cuenta de las discusiones existentes sin hacer un estado de la cuestión inacabable. La advertencia es que, a sabiendas de la enorme complejidad de la cuestión y la prolífica discusión que está suscitando, este trabajo no pretende ser una tesis definitiva ni de radical originalidad, sino un primer esbozo a seguir discutiendo y mejorando en el futuro.

Nuestra hipótesis general es que efectivamente hay una teoría de la consciencia en los desarrollos metafísicos de Spinoza. Coincidimos con el resto de los intérpretes en que la *Ética* no tiene una teoría explícita al respecto, sino que requiere de un esfuerzo de reconstrucción, articulación y conexión de elementos dados en distintos momentos del texto. Encontramos una teoría de la consciencia que unifica elementos cognitivos y afectivos en una determinación inmanente de la experiencia, cimentada en la ontología relacional desarrollada en la primera y comienzos de la segunda parte de la *Ética*. La clave de la consciencia no está en uno de los elementos esgrimidos por los demás autores, sino en su articulación. Esta ontología aplicada al ser humano da como resultado la base de esta consciencia (que responde a *qué es*) y su gnoseología correspondiente brinda una explicación de cómo ella se experimenta de modo satisfactorio (respondiendo al *cómo funciona*).

Dividimos el trabajo en tres capítulos. En el primero ofrecemos una lectura de las bases ontológicas spinozianas y de sus consecuencias antropológicas. Específicamente, sostenemos que, en el marco de una ontología relacional como esta, la consciencia es una propiedad resultante de los procesos de interacción entre el individuo y su exterior, bajo la premisa de la unidad de mente y cuerpo. Aunque Spinoza distingue mente y cuerpo, no las separa y, aunque se explican por leyes distintas, la referencia causal última es la misma. En el segundo, analizamos aspectos cognitivos de *Ética* II y III para dar cuenta de cómo se configura la experiencia consciente. Allí nos enfocaremos en las teorías de las ideas y de los géneros del conocimiento para aproximarnos al carácter intencional de la mente, cómo las ideas se

refieren a las cosas y los mecanismos de asociación de ideas que unifican la experiencia de cada individuo. En el tercero abordaremos la cuestión del conocimiento de sí, trasvasando los desarrollos del capítulo anterior al sí mismo como objeto de conocimiento.

Es sobre esta base y con estos lineamientos generales que esta tesis abordará la filosofía de la mente spinoziana. Esperamos que brinde alguna claridad sobre los argumentos de la *Ética* y una reconstrucción plausible sobre la naturaleza de la mente que no deje conformes solamente a simpatizantes del spinozismo. Por otra parte, deseamos que esta reconstrucción posible de la mente humana y su experiencia ofrezca una alternativa para pensar la subjetividad desde una perspectiva no cartesiana y que sea un primer paso firme para futuras aventuras filosóficas sobre estos tópicos.

CAPÍTULO I

Una base ontológica para la consciencia

Spinoza no hace un desarrollo detallado de su posición acerca de la naturaleza de la consciencia, pero deja ver la necesidad de explicarla para así poder explicar fenómenos más complejos en los que éste se halla inmerso. En este sentido, su ontología contiene elementos para responder de una forma no cartesiana al problema de la autoconsciencia. A lo largo de la *Ética* encontraremos diversos elementos para abordar la experiencia autoconsciente de los individuos de una forma que ni elimina las posibilidades de explicación racional ni subsume la consciencia a las leyes del cuerpo. Mostraremos que Spinoza desarrolla una teoría de la consciencia humana que compatibiliza la existencia de dos registros distintos (mente y cuerpo) bajo una unidad causal inmanente a ambos.

Trabajaremos fundamentalmente con las primeras dos partes de la obra. Comenzaremos analizando brevemente las definiciones y axiomas de *Ética* II para extraer aquellos elementos que el sistema considera fundamentales de la naturaleza humana. En la siguiente, repondremos nuestra interpretación de la ontología spinoziana, demostrada en la primera parte de la *Ética*. En la tercera y más extensa sección entraremos en las consecuencias que tiene esta ontología sobre la antropología: qué entendemos específicamente por cuerpo y por mente, cuál es su relación y cuáles son los rasgos específicos de la consciencia.

1. Definiciones preliminares de la mente humana en *Ética II*

La segunda parte de la *Ética* lleva por título *Acerca de la Naturaleza y el Origen de la Mente (De Natura, & Origine Mentis)*, y, como corresponde al estilo geométrico, comienza con definiciones y axiomas. Allí están las primeras especificaciones sobre la naturaleza de la mente humana, y las únicas hasta que comiencen las demostraciones específicas diez proposiciones más adelante. La idea de “mente” aparece explícitamente o juega un rol importante en la definición de *idea* (EIIdef3) y una serie de axiomas.

Ontológicamente, el ser humano queda inscrito dentro del sistema modal producido por la sustancia (Naturaleza o Dios). Es un individuo modal: un modo compuesto de muchísimos modos en cada atributo. Su naturaleza es tal que se puede afirmar de forma contundente como axioma que “El hombre piensa” (EIIax2). No es menor que esta afirmación aparezca como axioma y no como proposición. El estatus de axioma quiere decir que para quien redacta la obra esta afirmación se sigue de manera tan evidente de los principios de su filosofía que no requiere más argumentos en su favor que la misma postulación. Más todavía, su claridad y distinción permiten que a través suyo se prueben otras afirmaciones en adelante.

Sin embargo, de poco sirve saber que el hombre piensa si no sabemos qué es pensar. Y, de hecho, no hallamos una definición sobre qué es puntualmente esta acción. No hay en todo el texto una definición explícita del término, aunque sí varias aproximaciones a qué pasa cuando los individuos piensan. Entre las definiciones está, por ejemplo, la definición de *idea*: “Entiendo por idea un concepto de la mente, que la mente forma por ser cosa pensante”, que introduce un sentido específico de “idea”, ya no como modo del pensamiento sino como un acto específico de una mente en particular. Por otras referencias sabemos también que hay una variedad de objetos del pensar con los cuales la mente humana se vincula de varias formas: puede concebir activamente (esto es, formar) ideas, percibir pasivamente imaginaciones (EIIdef3ex) y modalizar estas ideas e imaginaciones con “afectos del ánimo” (EIIax3).

Provisoriamente definimos, entonces, el pensamiento humano como el poder de concebir, percibir y alterar ideas.

Sin embargo, en el carácter axiomático de la capacidad humana de pensar se sugiere un rasgo extra a esta capacidad de elaborar y manipular ideas. Los humanos no solamente concebimos, percibimos y alteramos ideas, sino que además tenemos consciencia de que lo hacemos. Nos sabemos a nosotros mismos pensando nuestras ideas. Esto nos lo dice la *Ética* en su versión holandesa, en un agregado que ha valido alguna pequeña (pero interesante) polémica filológica.

Entre los dos manuscritos originales (el latino de la *Opera posthuma* de 1677 y la traducción holandesa de las *Nagelate schriften*, supervisada por Spinoza antes de morir y publicada el mismo año que la latina) la formulación ofrecida para el axioma 2 es distinta. Gebhardt conservó para su edición crítica la formulación latina (cf. G II, 85), pero ese es uno de los puntos muchos controvertidos de su trabajo. Las polémicas sobre su fijación del texto, sobre todo en lo que refiere a las primeras dos partes de la *Ética* (en las que se concentran la mayoría de las diferencias entre las versiones latina y holandesa), son cada vez más tenidas en cuenta por los traductores. La reciente edición bilingüe coordinada por Marilena Chaui incluye en el texto latino entre corchetes el agregado holandés, pero no lo incorpora a la traducción (cf. de Espinosa 2015) y posiciones semejantes toman otras traducciones recientes (cf. Spinoza 2009: 18ss; sobre este axioma en particular, cf. Spinoza 1985: 448n3). De esta forma, mientras que la entrada latina se reduce al sintagma “*Homo cogitat*”, que nos da la fórmula clásica de “El hombre piensa”, en holandés contiene una interesante aclaración que se extiende después de una coma: “El hombre piensa, *o, en otras palabras, sabemos que pensamos*”.⁴ Carl Gebhardt dejó este agregado fuera del texto crítico por considerar que Spinoza lo habría quitado del latín porque limita las enseñanzas de la *Ética*, aunque, como señala Edwin Curley, no está claro en qué sentido esta limitación sería tal (Spinoza 1985:

4 “De mensch denkt; *of anders, wie weten dat wij denken*”. El destacado es propio.

448n3).

Contrariamente a lo que dice Gebhardt, sostenemos que el agregado de la formulación holandesa no tiende a “limitar” a la *Ética*, sino más bien a esclarecerla y ampliarla. Por el “o, en otras palabras” debemos inferir que lo que sigue tiene para Spinoza un valor equivalente a lo dicho anteriormente. De esta forma, “el hombre piensa” equivale a “el hombre sabe que piensa”, por lo cual en el pensar estaría incluida una capacidad de reflexión y autocaptación en el curso de ese pensamiento. La idea que concibo, la imaginación que percibo y el afecto que siento respecto de ellas están referidos a mí como cosa que piensa. Esta percatación se reafirma en dos ocasiones unos axiomas más adelante, cuando señala que percibimos y tenemos consciencia de cuerpos e ideas y que somos conscientes de que el cuerpo es afectado de muchas maneras. Esto es constatable en el quinto axioma de *Ética* II, que dice que “No percibimos ni tenemos consciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar”, así como en el cuarto: “Tenemos consciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras”. La mente, dirá unas proposiciones más adelante, es una “idea de ideas”, esto es, una idea de las ideas que identifica como propias reflexivamente. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

De forma disimulada todavía, Spinoza está reescribiendo la antropología y psicología desarrolladas por Descartes. Aunque el spinoziano sea un sistema con gran originalidad, parte de una recepción del cartesianismo. No reconstruiremos la historia de cómo Spinoza llegó a Descartes,⁵ puesto que interesa más aquí saber qué construyó Spinoza sobre este tema en particular y qué podemos completar nosotros leyendo la *Ética* tres siglos después. Sin embargo, cabe hacer unas menciones para orientar hacia dónde no van sus desarrollos (o, más bien, de dónde se alejan). Descartes sostenía la unidad y simplicidad de la mente humana, identificada ontológicamente con la cosa pensante (*res cogitans*) finita. En el pluralismo

5 Esto se encuentra muy documentado y discutido en la bibliografía spinoziana y merece alguna interpretación en todas sus biografías. Por ejemplo, véanse Gebhardt 1977: cap. 3 (esp. 45-47); Deleuze 2013: 14 y las primeras biografías de Spinoza, compiladas en Domínguez 1990.

sustancial cartesiano, la mente es una sustancia más y sus ideas son modos, algunos innatos y otros surgidos con la experiencia. A su vez, esta mente forma una unidad con un cuerpo, que es parte de otra sustancia más (*res extensa*), y ambas sustancias interactúan mutuamente. Mente y cuerpo son distintos (esto es, se definen por conceptos distintos: la una es pensante y volitiva, el otro es extenso, movable y mudable) y pueden existir separados, pero en el ser humano, dice Descartes, están unidos. Estas tesis (la distinción en la unión y la interacción) están entre los puntos más polémicos del cartesianismo y no solamente Spinoza reaccionó, sino que también tuvo reacciones entre allegadas y allegados contemporáneos suyos y hasta la actualidad.⁶ La reacción spinoziana consiste en rechazar el pluralismo sustancial conservando la diversidad de atributos, y desde allí rechazar el interaccionismo, pero conservando las ideas de distinción entre atributos (no entre sustancias, puesto que hay una sola) y de unidad de estos atributos en el individuo humano. Con estos ajustes ontológicos, puede construir una antropología particular, de corte fuertemente naturalista.

2. La ontología de la *Ética*

En la *Ética*, Spinoza desarrolla su ontología a lo largo de la primera parte y en las primeras páginas de la segunda. Allí vemos que conserva los elementos y terminologías que ya estaban en Descartes, pero introduce algunas modificaciones que dan como resultado un panorama sumamente distinto. De esta manera, por *sustancia* entiende “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (E1def3). La sustancia tiene independencia ontológica de las demás cosas, se causa a sí misma (es *causa sui*, esto es, su esencia implica la existencia y sólo puede concebirse

⁶ Las más célebres objeciones son las cartas que le envió la princesa Elisabeth de Bohemia entre mayo y julio de 1643, a las que Descartes responde a su vez más elementos explicativos. Entre otros poscartesianos, este tema dividió aguas: Leibniz llamó a “abandonar la partida” de la filosofía, porque apoyar la interacción era dar un salto a lo incomprendible (cf. Leibniz 2004: 18), mientras que Malebranche reafirma la solución cartesiana a través de la tesis del ocasionalismo (cf. Schmaltz 1992: 281-325).

como existente, *cf.* EIdéf1 & p7) y se comprende por sus solos conceptos. Además, es una sola (EIp14) e infinita (EIp7), de manera tal que nada hay ni puede concebirse sin ni fuera de ella. Su esencia es infinita (EIp8), como lo es su potencia (EIp34), término que en Spinoza no significa posibilidad sino realidad y perfección. Contra otras posiciones (de raigambre aristotélica), según las cuales hay un “llegar a ser” una entelequia o una actualización de una potencia, la potencia spinoziana es la afirmación de una esencia en la existencia, y es tan actual como real perfecta (EIdéf6). Por último, destacamos que para Spinoza sustancia es un término intercambiable tanto con el de Dios (EIp11) como el de Naturaleza (EIVp4dem),⁷ lo que refuerza la idea de que toda la realidad está contenida en y es producida por la sustancia, Naturaleza o Dios de forma inmanente (EIp16).

Así como la sustancia es el todo, sus partes se expresan como *modos*, que son definidos como “las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (EIdéf5). Esa “otra cosa” respecto de la cual los modos son, es la sustancia, de la cual son dependientes ontológica, causal y gnoseológicamente, por lo cual le son siempre posteriores (EIp1), aunque estrictamente los modos se comprenden a través de un atributo (*cf.* EIIp6dem), que, como veremos, expresa la sustancia. Mientras que la sustancia es causa libre de sus efectos (EIdéf7 & p17), los modos son, casi universalmente, compelidos a obrar de formas determinadas, tanto por la sustancia (Dios, la Naturaleza) como de forma inmanente por otros modos, también determinados. En consonancia con consideraciones anteriores, en EIp26 Spinoza indica respecto de los modos que “Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar”. En las dos proposiciones que siguen se niega tanto que una cosa pueda sustraerse de la determinación causal externa (EIp27: “Una cosa que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede convertirse a sí misma en indeterminada”)

7 En adelante, utilizaremos indistintamente “Dios”, “sustancia” y “Naturaleza” como sinónimos, procurando mantenernos en el término que esté usando Spinoza en los textos trabajados en cada ocasión.

como que pueda a la vez ser finita y no ser determinada por cosas externas a sí (EIp28: “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito”). Más allá de esto, deja lugar a la autodeterminación de los seres finitos, como veremos en los siguientes capítulos.

A pesar de ser de una escala ontológica menor, los modos responden a esencias individuales, producidas por Dios, pero sin implicar su existencia necesaria. En las proposiciones que van de la 24 a la 26 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza explica cómo la causalidad divina (demostrada anteriormente como primera, productora, libre, universal, inmanente, no transitiva, etc.) se extiende a su potencia, y de qué modo entonces es causa de la producción de todas ellas (*cf.* EIp25). El aspecto curioso y novedoso aquí es que Dios causa las esencias del mismo modo que causa las potencias y existencias: por conexiones causales complejas y necesarias. Las esencias singulares, de esta manera, son necesariamente relacionales, no sólo por su carácter en otro respecto de Dios, sino también por su ser en conexión con otras esencias singulares. Los modos pueden ser tanto finitos (*e.g.*, cosas particulares) como infinitos. Dentro de los de este tipo, hay dos distinciones más: infinitos inmediatos e infinitos mediatos (EIp21-23). Estos conceptos, novedades de la filosofía spinoziana, permiten el pasaje del monismo sustancial a la pluralidad modal, de la infinitud a la finitud. Mientras “sustancia” es el término metafísico para referirse al conjunto de toda la realidad, en tanto esta se autoproduce, “modo” (en sus tres tipos) es el término para referirse a cada porción de lo que existe, que se halla interrelacionada y en una situación de dependencia recíproca con todo su entorno, circunscrito por un atributo. El modo infinito inmediato es lo primero producido por la sustancia, y el modo infinito mediato es lo que se sigue del

inmediato: toda la variedad de modalizaciones, o, como dice Spinoza en una carta, “el aspecto de todo el universo” (*facies totius universi*), que varía de infinitos modos y permanece siempre igual (*cf.* Ep64 & 54).

Con los conceptos que hemos introducido hasta aquí no podemos ejemplificar, todavía, qué es un modo finito, qué un modo infinito inmediato y qué uno infinito mediato. Para ello es necesario explicitar el significado y función de un concepto más, que normalmente se pone como “intermediario” entre la sustancia y los modos. Se trata del *atributo*, cuya definición dice que es “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (EIde4). Esta caracterización va adquiriendo mayores precisiones en las siguientes proposiciones. La sustancia tiene infinitos atributos (EIp11) que expresan una esencia eterna e infinita de aquella, siendo ellos mismos también eternos e infinitos (EIp19). Spinoza identifica solamente dos, extensión y pensamiento, que son accesibles a las capacidades humanas, pero indica que hay infinitos más (EIp1 & 2). La diferencia entre ellos no es numérica (en tanto expresan a la misma sustancia) sino cualitativa y conceptual. Cada atributo determina la forma en que la realidad será concebida bajo su registro, siendo ideal en el caso del pensamiento y corpórea en el caso de la extensión. De la misma manera, el atributo es la forma en que conocemos a los modos y la realidad de la sustancia. Otro término que aparece para referirse a los atributos es el de *natura naturans*, o la expresión de la esencia de Dios (la Sustancia, la Naturaleza) como causa libre. La contrapartida de la *natura naturans* es la *natura naturata*, que se compone de todo aquello que se sigue necesariamente de la esencia de Dios (la Sustancia, la Naturaleza) en cada atributo (*i.e.*, en cada expresión de la *natura naturans*), esto es, el universo modal (EIp29s).

Volviendo sobre los modos, podemos ampliar lo expuesto y agregar que, bajo el atributo extensión, el modo infinito inmediato es movimiento-reposo, el infinito mediato es el aspecto de todo el universo creado y los modos finitos son los cuerpos particulares. Bajo el atributo pensamiento, el modo infinito inmediato consiste en el entendimiento y la voluntad

absolutamente infinitos, el infinito mediato es la cosmovisión de todas las ideas y los modos finitos son las ideas particulares.⁸

Este cuadro se completa con una cuarta categoría, que comienza a insinuarse en la primera parte de la *Ética*, pero se consagra en la segunda. Se trata de la noción de *cosa singular*, que aparece en la última definición de *De Mentis*:

entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una cosa singular (EIIdef8).

La cosa singular se presenta como un individuo compuesto que no es un mero agregado de partes sino una unidad modal finita, compleja y organizada. Es la expresión en el universo modal de una esencia particular, que se organiza relacionándose con otros modos. Según Nicolás Vainer (2004), podemos establecer relaciones de correspondencia entre la sustancia y las cosas singulares, por una parte, y entre cada atributo y los modos que se dan en él, por otra. La distinción entre *modo* y *cosa singular* generalmente no es tomada en cuenta en la literatura que tuvimos ocasión de revisar. Entre quienes la toman en consideración y le dan relevancia a la cosa singular como categoría ontológica “neutral respecto de los atributos” (en palabras de Mills), seguimos especialmente a Vainer, Levy (1998), Mills (2001) y Garrett (2008). La sustancia y las cosas traban una relación en la cual la sustancia es el todo y las cosas son las partes, que se interrelacionan de forma causal directa e indirecta conformando el

8 Spinoza indica esto en la carta a Schuller del 29 de julio de 1675 (Ep64): “Finalmente, los ejemplos que usted pide, del primer género [esto es, el modo infinito inmediato], son, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; pero en la extensión [el modo infinito inmediato es] el movimiento y el reposo; y de la segunda [esto es, del modo infinito mediato] el aspecto de todo el universo [*facies totius universi*], que aunque varía de infinitos modos, sin embargo, permanece siempre igual [...]” (G IV, 278). No hay aquí ni en otra parte mención alguna sobre cuál sería el modo infinito mediato del atributo pensamiento. Sugerimos que la cosmovisión de todas las ideas es equivalente al “aspecto de todo el universo” para el atributo pensamiento. En EIp32cor2 sugiere que la voluntad y el entendimiento son al pensamiento lo equivalente al movimiento y el reposo a la extensión.

todo desde lo finito hasta lo infinito.⁹ Ambos conceptos, además, pueden prescindir de la noción de atributo, pero, según lo que Garrett llama “Doctrina de la inherencia en las cosas singulares”, las cosas singulares comparten con la sustancia una cualidad metafísica fundamental, que es la de inherencia. Esta relación es el “ser en x”, que además de figurar como el ser en la sustancia de los modos o afecciones, encontramos casos de una inherencia afín entre las cosas singulares.¹⁰ Entonces, los atributos quedan ligados a sus modos. En tanto los atributos son lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia, son un registro expresivo infinito en su género, en el cual cada modo es una de las infinitas expresiones que podemos percibir bajo sí. La relación modo-cosa entonces consiste en que el modo es un aspecto de la cosa, el que el entendimiento percibe de ella a través de un atributo (cf. Vainer 2004: 137-138). Tomemos como ejemplo la proposición 16 de *Ética* I, crucial para el pasaje de la sustancia al universo modal. Ahí Spinoza señala que “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse *infinitas cosas de infinitos modos*”.¹¹ Notemos que hace un uso diferenciado de los conceptos de cosa y de modo, que además de diferenciado es jerarquizado y secuenciado: de la sustancia se siguen cosas, que se expresan en modos. Vainer (2004: 132n24) recoge más argumentos para la distinción modo-cosa y señala principalmente dos: que existen definiciones claramente diferenciadas y no equivalentes para ambos términos (cf. E1def5 & E11def7; en un sistema geométrico dos definiciones para lo mismo serían o bien redundantes o bien equívocas) y por otra parte que hay un uso muy diferenciado de ambos términos, por ejemplo hacia el final de *Ética* I, donde

9 Acompañamos aquí la lectura defendida por Antonieta García Ruzo. En sus palabras, “Sólo podemos entender, entonces, la causalidad divina como una relación recíproca entre lo infinito y lo finito. Ya no hay lugar para un proceso causal unilateral que va desde la sustancia a sus modos. Sostenemos que esta es, en definitiva, la única manera de pensar una | inmanencia real. La verdadera inmanencia debe implicar una reciprocidad entre Dios y las cosas que son en él, sino sólo puede hablarse de trascendencia disfrazada, solapada, escondida, pero trascendencia al fin. Para que lo finito habite realmente en lo infinito debe tener algún tipo de injerencia en él” (García Ruzo 2018: 145-146).

10 Garrett ejemplifica la inherencia en las cosas singulares con las proposiciones E11p39s, E11p5 & 52s (2008: 10-11). Lia Levy también pone en un lugar relevante al concepto de cosa singular para explicar la manera en que los individuos sustentan su unidad, unicidad e identidad, cf. Levy 1998: 143-144.

11 “Ex necessitate divinae naturae *infinita infinitis modis* [...] sequi debent”. El destacado es propio.

favorece el uso de cosa para referirse a lo que estamos entendiendo como tal y de modo para afirmaciones ontológicas muy abstractas (dado que todavía no introdujo los atributos).

Atender a esta categoría ontológica que aparece explícitamente en la *Ética* nos permite librarnos de un equívoco presente en la gran mayoría de los intérpretes, y que hace a la filosofía de la mente spinoziana destinataria de objeciones que son, como veremos, improcedentes. Se trata de la interpretación de la llamada “doctrina del paralelismo” de la proposición 7 de *Ética* II. Según versa el citadísimo texto:

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Normalmente, el término “cosas” es interpretado como “cuerpos”. Creemos que esta es una enorme desatención, fundamentalmente porque el término “cosa” (singular) es precisamente definido pocas páginas atrás, pero además porque el resultado que obtenemos al nivel de la explicación ontológica es muy distinto.

Como indicamos, el texto dice “cosas”, vertido del sustantivo latín *rerum*,¹² En ningún lugar dice “cuerpos” (*corpora*). Si lo dijera, el orden y conexión de las ideas sería idéntico al de los cuerpos y ambos atributos deberían ser idénticos en cuanto a qué pueden expresar. A nivel corpóreo y a nivel ideal se sucederían exactamente los mismos modos. Sin embargo, si tomamos el texto literalmente y leemos “cosas”, nos salvamos de muchos problemas: la cosa singular expresa finitamente en los atributos una esencia en un individuo compuesto de otros individuos. Los atributos expresan mediante modos aspectos de la esencia de la sustancia, como son las cosas singulares. Además, cada atributo expresa a su propia manera, en sus propios conceptos, estos aspectos. Una misma cosa, en tanto realidad ontológica neutral e independiente de su expresión en atributos, puede ser expresada de una manera en un atributo

12 “Ordo, & connexio idearum idem est, ac ord, & connexio *rerum*” (EIIp7). El destacado es propio.

y de otra manera en otro(s), sosteniendo el mismo orden causal para ambos, con expresiones diferentes. Leer la proposición 7 enfatizando que se refiere a una cosa nos permite explorar mejor la potencia infinita en su género de cada atributo, sin restringirla a que debe tener un correlato punto a punto en cada uno de los otros atributos. Fundamentalmente, el énfasis en la cosa y no en el paralelo nos permite concebir una solución a la brecha explicativa entre mente y cuerpo sin introducir nuevos órdenes causales ni correspondencias punto a punto. En cada atributo se expresa lo que está en su potencia expresar del orden causal de la sustancia y las cosas.

A modo de síntesis de lo expuesto, la totalidad de la realidad es la sustancia (Dios, Naturaleza), que se expresa en infinitos atributos, dentro de los cuales se compone una realidad modal infinitamente compleja en la que podemos distinguir cosas singulares y modos, como partes más pequeñas que se componen en el resto de las cosas más grandes. En este contexto ontológico estamos contenidos los seres humanos como entidades psicofísicas conscientes. A continuación, mostraremos cómo estos desarrollos se conectan con las definiciones preliminares de la mente que analizáramos en el primer apartado de este capítulo.

3. La constitución del individuo humano

Así como Spinoza desarrolla su metafísica general partiendo de conceptos cartesianos, pero torciéndolos para obtener resultados muy distintos, en su desarrollo respecto de qué es un ser humano esta reacción al cartesianismo es todavía más fuerte y virulenta. Dada la reestructuración general de los conceptos ontológicos, es insostenible una antropología *a la* Descartes: no son posibles la “unión sustancial”, el interaccionismo ni el libre arbitrio de la voluntad como opuesto al determinismo del cuerpo máquina. Spinoza desarrolla una antropología conocida por la metáfora del “autómata espiritual” (“*automata spirituale*”, TIE 85), que intenta capturar a la vez el mecanicismo y la autonomía a través de una explicación

del ser humano como una máquina autodirigida, en la que su funcionamiento es determinado mecánicamente por sus ideas y afecciones.

En esta sección analizaremos la caracterización ontológica del ser humano, esto es, sus características compositivas y esenciales, tal como son explicadas desde la ontología descrita en el apartado anterior. Para ello entraremos en las precisiones que da *Ética II* sobre el ser humano. Si bien lo dicho hasta ese momento era aplicable a toda la realidad, Spinoza empieza a concentrarse explícitamente en los rasgos específicos del ser humano. Al comenzar *De Mentis*, antepone a las definiciones un breve párrafo sin título ni categorización en el que señala que en esta parte tratará sobre todo lo que debe seguirse necesariamente de la esencia de Dios (Sustancia, Naturaleza) para la mente humana y lo que concierne a su felicidad. Cabe señalar que con esta aclaración preliminar Spinoza se estaría escudando explícitamente de acusaciones como la de Wilson sobre que no hay criterios para distinguir mentes conscientes de no consciente ni ideas conscientes de no conscientes, en la medida en que el campo se acota a la mente humana. Asimismo, sugiere que desarrolla su teoría de la mente en oposición a Descartes (cosa que ya comentamos). Como señalamos en el primer apartado, los rasgos específicos de la mente humana de que parte Spinoza son, primero, que el hombre piensa y es consciente de ello, como indica el axioma 2, y que este pensar es la capacidad de formar, percibir y alterar ideas.

En la proposición 10 de *Ética II* comienzan las demostraciones en torno al ser humano. Allí dice que el ser humano no es una sustancia, sino un individuo cuya esencia se halla constituida por modificaciones de los atributos de Dios (EIIp10), y que es, entonces, un ser modal, finito y de existencia contingente (EIIax1). Esta es solo una pauta sobre la complejidad de la mente en esta ontología. En adelante (y hasta la proposición 23), el movimiento general consiste en probar que el ser humano es un individuo finito de composición modal, que se compone de una mente y un cuerpo que son modales y finitos y conforman una unidad.

A continuación, siguen dos proposiciones conectadas, que son la 11 y la 13. En la primera de ellas, el contenido es que el ser actual de la mente es la idea de una “cosa” (*rei*, dejando indeterminado todavía qué tipo de “cosa”) existente en acto. Específicamente, lo que interpretamos de esta proposición es que la esencia del ser humano está constituida por modos de los atributos divinos y la de la mente lo está por modos ideales, del pensamiento. Estos modos del pensamiento a su vez son la ideación de una cosa singular de existencia contingente y realidad finita. Este texto resalta la prioridad del pensar para el individuo que es el ser humano: “la idea es *lo primero* que constituye el ser de la mente humana”.¹³ De esta manera, el pensamiento es a la vez prioritario y reflexivo respecto del resto de los modos que constituyen al ser humano. Ahora bien, si consideráramos que esta idea es de una naturaleza distinta a la de cualquier otra, podríamos caer en un antropocentrismo o en la suposición, que Spinoza quiere desterrar, de que los humanos somos “un imperio dentro de otro imperio” (EIIIpref). Esto no es así. En la proposición 13 se expande sobre que aquella cosa singular de la cual es idea la mente humana no es otra cosa que un cuerpo. Esta famosa proposición tensiona nuevamente con el cartesianismo. La mente es idea de un cuerpo, pero este cuerpo no es suyo o dirigido por ella, como podría ser el caso de un piloto en su navío (recordando la metáfora náutica de la sexta meditación de Descartes¹⁴). La relación es de unidad, como dice en la proposición 13: “[...] el hombre consta de mente y cuerpo [...]” (EIIp13cor) y “De aquí no solamente entendemos que la mente humana está unida al cuerpo, sino también qué debe entenderse por unión de mente y cuerpo (*Mentis, & Corporis unionem*)” (EIIp13s). Mente y cuerpo no sólo no pueden constituir dos cosas diferentes, sino que son expresiones de la misma cosa singular. En tanto los atributos son conceptualmente distintos, prescinden uno del

13 “Atque adeo idea primum est, quod humanae Mentis esse constituit” (EIIp11dem). El destacado es propio.

14 Descartes decía: “La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él un solo todo” (AT VII, 81 / IX, 64), dando cuenta tanto de la posición rectora (piloto) del alma sobre el cuerpo como de la estrecha y oscura unión entre ambos registros. Spinoza, como anticipamos, conserva la unión, pero no una diferenciación de nivel que permita poner al cuerpo como un instrumento (el navío) de la mente (piloto). Esta metáfora es llamada aristotélica porque aparece en *De anima* 413a8-9.

otro y se comprenden por sí mismos. No hay explicaciones conjuntas ni interactivas. Para Spinoza cada modo es, en tanto modificación de un atributo, un tipo de expresión exclusiva de aquel. Ahora bien, en tanto cada modo es una expresión de una cosa, y en el caso particular que nos interesa, esta cosa es la esencia de un ser humano, podemos salvar la brecha explicativa entre la consciencia y la fisiología remitiéndolas a una misma cadena causal pero expresada en distintas disciplinas, supóngase, neurofisiología y fenomenología.¹⁵ Tomando al ser humano como cosa singular, podemos salvar esta teoría de problemas como que no tenemos una idea consciente sobre las funciones que los órganos desempeñan de forma involuntaria o refleja (como la apertura del cardias). Esto es así porque es potencia de la extensión ejecutar esas acciones, pero no de la mente (que puede, en todo caso, ser consciente confusamente de alguna idea sobre dichos mecanismos fisiológicos). En lo que sigue, analizaremos, primero la caracterización spinoziana de una ciencia de los cuerpos. Luego, pasaremos a la manera en que este registro causal que produce la física para la extensión se expresa de un modo diferente en su explicación de la mente en un conjunto de proposiciones de *Ética* II, que cimentan la aparición, a comienzos de *Ética* III de la consciencia como rasgo distintivo del pensamiento.

3.a. La llamada “digresión física”: la ciencia de los cuerpos

En la llamada “digresión física” que sigue al escolio de la proposición 13 de *Ética* II

15 En esta línea se posiciona Frederick Mills, cuya lectura compartimos: “Para Spinoza, entonces, una persona es una serie de expresiones mentales y físicas de una unidad funcional y modal numéricamente idéntica. Lo que queda en espera de una explicación son las características de la realidad neutrales a los atributos. Desde esta perspectiva, una ciencia unificada de la mente podría consistir en identificar la correspondencia regular entre patrones de activación en el cerebro, comportamientos humanos y experiencia fenoménica. Esta correspondencia regular entre datos de la fenomenología y la neurociencia indicaría que el mismo orden y conexión de cosas, la misma unidad funcional, se expresa en maneras cualitativamente diferentes en las descripciones de los seres humanos ofrecidas en ambas disciplinas. Más que reducir la experiencia fenoménica al patrón de activación de neuronas en el cerebro, un spinozista miraría tanto el patrón de activación y la experiencia fenoménica como dos expresiones de una serie de modificaciones de la sustancia. Así, mente y cuerpo están más íntimamente conectadas que entidades que están causalmente relacionadas porque mente y cuerpo son la misma cosa” (2001: 101).

Spinoza compendia su teoría física. Señala que su objetivo no es desarrollar una física general sino llegar a una física especial, orientada especialmente al cuerpo que le interesa trabajar, que es el humano (EIIp13s).

Las tres categorías principales que utiliza en esta física son cuerpo, movimiento y reposo. La primera en aparecer es la de cuerpo, que es la primera definición de esta parte y dice:

Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa (EIIdef1).

De esta manera, el cuerpo es definido como un modo que expresa la esencia de Dios (Sustancia, Naturaleza) de una manera específica y determinada, dentro de la *natura naturata* bajo el atributo extensión. Movimiento y reposo componen el modo infinito inmediato del mismo atributo, es decir, son lo primero que se sigue necesariamente de la esencia de Dios en dicho atributo. Cada modo de la extensión contiene un grado de cada uno de estos dos factores, primando más el movimiento o el reposo según su estado principal. Todos los cuerpos están coimplicados mutuamente. Ya en los *Principios de la filosofía de Descartes* analiza esto con dos principios. El primero, que caracteriza al individuo total (el modo infinito inmediato, en vocabulario de la *Ética*) determinado por la conservación de la misma cantidad global de movimiento y reposo. El segundo, que los cuerpos últimos (los más simples de la *Ética*) según su movimiento inercial (*cf.* PPC13-14, G I, 200-202 y Lecrivain 1986). Desde estas categorías primitivas podemos decir, con Spinoza, primero, que todos los cuerpos tienen algo en común: todos y cada uno se dan dentro de la misma extensión y bajo las mismas leyes generales (*i.e.*, dentro del mismo atributo) (EIIIdgflem2). En este sentido, no hay cuerpos absolutamente incompatibles o incommunicables entre sí. Segundo, podemos decir que cada

cuerpo se mueve (más rápido, más lento) o está en reposo (EIIIdgfax1-2), y que la distinción entre cuerpo y cuerpo dentro de la infinita extensión se mide en función de su proporción específica de estos factores (EIIIdgflem1 & 3). En su coexistencia y convivencia, los cuerpos particulares se determinan mutuamente (EIIIdgflem3), siendo los unos causas de los movimientos o del reposo de los otros. Por otra parte, no es posible que se dé un cuerpo indeterminado;¹⁶ todos los cuerpos se determinan entre sí infinitamente, y van a permanecer en un estado particular hasta tanto un cuerpo externo (o varios) los impacte de forma tal que salgan de ese estado, provocándoles el contrario o alterando su velocidad (EIIIdgflem3cor). El resultado del impacto depende de la constitución actual del cuerpo afectado, pero también de la constitución del cuerpo o de los cuerpos que lo afectan (EIIIdgflem3ax1). Incluso, si un cuerpo A impacta a un cuerpo B, pero no puede causarle movimiento, el efecto es que el cuerpo B se vea movido de modo reflejo (EIIIdgflem3ax2). Puede suceder que un cuerpo no logre mover a otro por varias razones, como que el cuerpo a afectar sea más duro y resistente, o porque sea más grande o complejo. Sin embargo, en principio todos pueden contactarse y comunicarse movimiento.

Una primera distinción entre tipos de cuerpos es de grado, la de *simples* y *complejos*, de forma correlativa e interdependiente. Los cuerpos complejos se componen de cuerpos más simples, que se comunican mutuamente movimientos en grados tales que permanecen unidos, conformando una misma cosa que se mueve junta. La segunda distinción entre cuerpos es por densidad, entre *duros*, *blandos* y *fluidos* (EIIIdgflem3ax3). Los cuerpos duros son aquellos cuyas partes tienen superficies grandes y se apoyan unas sobre otras uniéndose. Los cuerpos blandos siguen la misma lógica, pero en superficies pequeñas. Los fluidos, por último, son los más pequeños y cuyas partes se mueven unas entre otras.

Mediante la combinación de todos estos tipos de cuerpos simples o de complejidad

16 La imposibilidad de la indeterminación o des-determinación causal es machacada por Spinoza en múltiples ocasiones, tanto para la sustancia como para los modos. Cf. EIp26-29.

menor en cuerpos de complejidad mayor se conforman *individuos*. El rasgo distintivo del individuo es que se mantiene unido por una proporción específica de movimiento y reposo de sus partes. Los cuerpos de este nivel de complejidad y unión permanecen siendo los mismos, aunque su forma se altere ligeramente, pierdan o incorporen partes, crezcan o decrezcan, e incluso si son afectados externamente (en la medida en que conserven su forma) (EIIIdgflem4-6). Los individuos así son pasibles de ser afectados por movimientos externos e internos de infinitos tipos en la medida en que puedan conservar su equilibrio de partes de manera tal que puedan comunicarse entre ellas los movimientos necesarios para preservarse (EIIIdgflem7). Spinoza señala que estos individuos compuestos pueden tener distinto grado de complejidad y englobarse entre sí unos a otros (conformando géneros de individuos). Esta proyección de composición de cuerpos acaba por abarcar a toda la naturaleza en un solo individuo, cuyas partes varían sin alterar la composición total (EIIIdgflem7).

De esta forma, en un excursus de pocas páginas, Spinoza explica cómo el conjunto de la materia se articula mediante unos pocos principios, dando lugar a todo lo que existe. En este caso, el de la sustancia (Dios, la Naturaleza) expresada en el atributo extensión, logró pasar de partes ínfimas al conjunto de la naturaleza en un entramado de partes. Sin embargo, no olvida que su finalidad era explicar la física del cuerpo humano, razón por la cual cierra esta digresión con seis postulados en los cuales sintetiza en líneas generales qué sucede con este individuo particular, remarcando otra vez que los desarrollos de esta parte están enfocados en un tipo particular de individuos (EIIIdgfposts1-6). El ser humano es así un individuo complejo, compuesto de muchísimos individuos complejos de todo tipo (duros, blandos, fluidos). Tanto el individuo total como sus partes tienen una sensible y elevada capacidad de ser afectados por cuerpos externos, de los cuales requiere para preservarse y regenerarse continuamente. El ser humano a su vez es un ser que interactúa con su ambiente y opera de forma situada, en relación de dependencia con elementos de su entorno. Sus encuentros con su exterior inmediato y los cuerpos que lo rodean e impactan alteran sus superficies y le imprimen

vestigios y marcas, en base a las cuales desarrolla y aprende habilidades de movimiento, a través de las cuales ordena y dispone cuerpos a su alrededor. El ser humano entonces no es meramente pasivo, sino que su complejidad constitutiva le permite también ser semoviente.

A la base de la teoría de los cuerpos que reconstruimos hay un elemento fundamental para la composición: aquel que hace que puedan permanecer siendo los mismos más allá de la infinidad de cambios que los afectan. Se trata de la *ratio*, término latino que podríamos traducir por razón, definición, principio o proporción según la cual se organizan los individuos. Gracias a la *ratio*, a lo largo de su vida un cuerpo (humano o cualquiera) no sólo puede seguir siendo identificado como el mismo, sino que además por el sostenimiento de la *ratio* se evita su disgregación en infinitos otros cuerpos. Su función es comunicar el movimiento y el reposo a las partes componentes de forma estable, coherente, sistemática y persistente en el tiempo. El individuo compuesto se ve afectado de muchas maneras (internas, externas) y tiende a conservar su naturaleza. No importa el atributo en que nos posicionemos para pensarlo, las partes últimas que componen todos los cuerpos y todas las ideas y mentes son las mismas, ora de extensión, ora de pensamiento. Así, la noción spinoziana de individuo no se funda en el material del cual se conforman las cosas, ni se basa en el sustrato de todos los cambios, sino que lo definitorio es la *ratio* y los movimientos que permite. Por definición, la *ratio* es “aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual la cosa no se da” (EIIp10s, G II, 94). Martin Lin, por ejemplo, propone caracterizarla como la “organización dinámica de una cosa” (2005: 251).

Una vez terminada la digresión física, Spinoza comienza por fin a trabajar explícitamente sobre la mente y lo que encontramos es una explicación similar a la física, que comparte los mismos regímenes causales, pero con vocabulario psicológico.

3.b. La “digresión psicológica”: las ideas de ideas

Spinoza dedica sólo dos proposiciones a traspasar sus conclusiones de la física a la psicología, y lo hace muy sucintamente. Se trata de las proposiciones 14 y 15, pero por cuestión expositiva comenzaremos por la segunda. En la proposición 15 argumenta que la mente humana “no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas”. En primera instancia, esta proposición enfrenta visiblemente a un grupo de teorías tradicionales, de raigambre judeocristiano, que sostienen tesis como la de la simplicidad del alma. Entre estos estaría, por ejemplo, Descartes, que rechaza la divisibilidad como atributo del pensamiento,¹⁷ pero la discusión es mucho más amplia e incluye al sentido común y la religión. En segundo lugar, nos direcciona de lleno a las proposiciones 11 y 13, que decían que la mente era idea de una cosa (el cuerpo) existente en acto. Así como para explicar los cuerpos Spinoza realiza la “digresión física” y desarrolla una breve teoría física, para explicar la mente introduce un nuevo concepto: el de *idea de ideas* (*idea idearum*). Entonces, en tanto la idea que constituye la mente humana es la idea de un cuerpo existente en acto (lo que sostiene la proposición 13), la mente humana es tan compleja como este cuerpo. Luego, así como el cuerpo humano es un individuo sumamente compuesto, constituido por distintas partes también muy complejas, que interactúan sosteniendo una misma *ratio*, lo mismo sucede con la mente humana. La mente es como un núcleo que procesa numerosas ideas, en conformidad con lo que sucede a la par a nivel físico (esto es, en el cuerpo, que le da material en tanto sus ideas son ideas del cuerpo).

La proposición 14 señala que una mente es tanto más apta para percibir cosas cuanto más apto sea su cuerpo. Esto es, en la medida en que nuestro cuerpo sea más complejo, nuestra mente será más compleja, y esta aptitud para ser afectada estará más desarrollada en la medida en que el cuerpo lo esté también. El grado de complejidad de la capacidad de afección del cuerpo permite que adquiera una característica muy importante de la consciencia, que es la autopercepción: no solamente se produce en la mente una idea correspondiente al cuerpo en

¹⁷ Incluso, sobre este punto radica una de sus pruebas de la inmortalidad del alma. Cf. AT VII, 12-13 / IX 10.

acto que le es correlativo, sino también una idea de que se tiene de esa idea, lo que habilita la posibilidad de conocimiento de sí.

Aunque Spinoza haya presentado esto de modo tan breve y sin problematizar demasiado, las ideas de ideas no pasaron desapercibidas ante los ojos de sus lectores. Las ideas de ideas son una teoría bastante más polémica y resistida que su equivalente físico. Algunos estudios fundantes de la investigación sobre la filosofía de la mente spinoziana han señalado que las ideas de ideas son muy ambiciosas y que, aunque suenan muy bien, son poco efectivas una vez que profundizamos un poco en ellas. El gesto inaugural lo tuvo Margaret Wilson y fue seguida por Jonathan Bennett (1990: 191-198). Junto con otros intérpretes, consideramos que estas críticas son excesivas y que las de Wilson, particularmente, son cartesianizantes (*cf.* Martin 2007: 269-270, Rice 1990: 203). Esta intérprete sostiene que Spinoza introduce las ideas de ideas para dar cuenta de la mente humana, pero que su especificidad es dudosa porque, así como lo hace en la proposición 13 respecto de los cuerpos, la dinámica adscrita a la mente humana podría extenderse a todas las ideas. En este sentido, para Wilson Spinoza corre el riesgo de que todos los cuerpos tendrían una idea de sí y, por lo tanto, todos los cuerpos sean conscientes de sí mismos. Ciertamente, no pareciera que en el contexto de la *Ética* interesara sostener esto, ni constatamos en la experiencia que las tostadoras tengan un comportamiento que llamaríamos consciente. Vimos varias ocasiones en las que se refuerza la idea de que estos desarrollos, si bien en algunos aspectos son aplicables a todas las cosas, están orientados a la especificidad de la naturaleza y el origen de la mente humana. Tampoco es la intención del grueso de las ciencias del conocimiento hacerlo, aunque sí hay algunos estudios dentro del spinozismo que sostienen un pampsiquismo o una panconsciencia.¹⁸ Para sostener sus argumentos en contra de las ideas de

18 En general se acepta que todas las cosas tienen algún grado de mentalidad (digamos, que están animadas), en tanto poseen una idea correspondiente en el atributo pensamiento. Sin embargo, existe discusión respecto de si poseer mente (en esos términos) implique poseer consciencia. Algunas respuestas afirmativas al pampsiquismo están en Marrama (2017: 520-523) y Rice (1990: 208). Por otra parte, Nadler (2008: 585) y Martin (2007: 280ss) sostienen que están dados los elementos para distinguir pampsiquismo de pan-

ideas, los objetores se enfocan fundamentalmente en las proposiciones 20 en adelante de *Ética* II, y por ello nos acometeremos a analizar la caracterización general de las ideas de ideas en las proposiciones 20 y 21 para establecer la teoría de la consciencia y responderles.

La proposición 20 está escrita desde la perspectiva de Dios e indica que se da en él una idea o conocimiento de la mente humana, y que esta idea o conocimiento se refiere a Dios de la misma forma que la idea se sigue del conocimiento del cuerpo: “Se da también en Dios una idea o conocimiento de la mente humana, cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano”. Esto ha sido interpretado como que en el atributo pensamiento se produce un paralelismo pensamiento-todo: para cada modo en cualquier atributo, incluso el pensamiento mismo, existe una idea de dicho modo en el pensamiento de la cual hay también una idea en el pensamiento..., produciendo una regresión al infinito, como sucede en la reconstrucción de Jonathan Bennett (1990: 191-192). Según sus palabras, “la doctrina de las ideas de ideas arruinará el sistema de Spinoza”. Como hemos anticipado, consideramos que su interpretación es errónea e intentamos brindar elementos para señalar por qué su lectura de EIIp7 es incorrecta y deriva consecuencias indeseables. Wilson coincide en que esta proposición no se refiere a la mente humana sino a Dios, pero no avanza a las proposiciones siguientes y salta directamente a la conclusión de que esta doctrina no permite distinguir entre pensamiento consciente e ideas no conscientes en la mente (*cf.* Wilson 2018: 135). Estas lecturas se basan en la doctrina del paralelismo, de la que nos distanciamos. Proponemos que esta proposición se refiere, en el mismo sentido que la séptima de esta parte, a aspectos causales de la realidad. En Dios (en tanto pensamiento) se da una idea de la mente humana de la misma forma que se da una idea del cuerpo humano (porque la mente humana es idea de cuerpo existente en acto). Expresado en lenguaje

consciencia. Por nuestra parte, creemos que estas lecturas no tienen en consideración la complejidad intrínseca de los organismos ni que en esta complejidad se incluyan sistemas especializados en tareas mentales. Además, el “riesgo” de pampsiquismo no es necesariamente un problema: entre la variedad de modelos de mente trabajados en distintas áreas de investigación actuales todavía subsisten formas de pampsiquismo. *Cf.* Van Gulick 2018: §8.1.

ontológico, lo que expresa esta proposición es que en tanto el orden y conexión entre los modos de distintos atributos es igual al orden y conexión de las causas¹⁹ en la sustancia, cualquier idea del pensamiento se sigue adecuadamente de la misma manera en la sustancia como causa. La reflexividad de las ideas de ideas, considerada desde esta proposición, depende de la existencia de las cosas ideadas en Dios.

La proposición 21 comienza un cambio de registro: dice que “Esta idea de la mente está unida a la mente de la misma manera que la mente está unida al cuerpo”. Esto es, existe una unión entre cuerpo (C), mente (M) e idea de mente en Dios (I): $C \cup (M \cup I)$. Esto se sigue, señalan la demostración y el escolio, de las proposiciones 7 (sobre la unidad de los atributos en las cosas singulares) y 13 (sobre la relación entre mente y cuerpo como aspectos de una misma cosa). La misma relación que hay entre mente y cuerpo se da entre la mente y la idea en Dios de la mente humana: “La idea de la mente y la mente misma son una sola y misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el del Pensamiento” (EIIp21s). Hasta este punto las ideas de ideas están en la mente de Dios (*i.e.*, Dios en tanto que pensamiento) y son determinadas a existir y obrar por el atributo pensamiento (*cf.* Rice 1990: 207). No nos dice mucho, todavía, de la actividad puntual de la mente humana. Más todavía, lo que nos señala es que una cosa singular se expresa con una idea en el pensamiento y un cuerpo en la extensión, lo que es tan general que nos permite pensar en el cuerpo y la idea correspondiente (la mente) de un ser humano como de una tostadora. Esta generalidad puede ser salvada sin demasiado esfuerzo. La complejidad orgánica constitutiva del individuo humano promedio es exponencialmente superior, en cualquier etapa de su vida, a la de una tostadora. Esta complejidad, conforme a la proposición 14, genera mayor aptitud para percibir y disponerse a interactuar con su ambiente a los seres humanos que a individuos de constitución menos dinámica y más rudimentaria.

19 La demostración de EIIp20 dice: “Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas (por EIIp7); luego esta idea o conocimiento de la mente se sigue en Dios, y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo”.

Esta aparente “duplicación” se produce en el atributo pensamiento, pero no aparece algo similar en el plano corpóreo. Esto se debe a que la potencia del pensamiento permite esta expresión más compleja de las mismas cosas. Por otra parte, también debemos pensar que, si a nivel pensamiento la unidad de la cosa singular humana permite la realización de los procesos mentales conscientes, en tanto lo que afecta causalmente a la mente afecta también al cuerpo, a nivel corpóreo tiene que haber algún tipo de correlato (digamos, neuronal) que funciona de manera similar, pero en base fisiológica (*cf.* Mills 2001: 101). Más allá de esto, no debemos pensar en esta aparente “duplicación” como en una duplicación ontológica real. Se trata de una distinción explicativa de los conceptos de una misma cosa, pero no de dos cosas distintas, pues, como dice el escolio de la proposición 21, “la idea de la mente, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo de pensar sin relación con su objeto”.

El foco de las objeciones a estas dos proposiciones está en que (según las lecturas críticas) tienen un carácter genérico. Wilson, por ejemplo, señala que, aunque aquí dice “mente humana”, podríamos aplicar la conclusión a cualquier cosa de la Naturaleza porque debería haber en Dios una idea de cada idea, como hay una idea para cada cuerpo (*cf.* Wilson 2018: 134, basándose en EIIp13s). Este riesgo es latente, porque en principio Spinoza sostiene en algunas partes un holismo según el cual todo lo que explica la mente humana, explica cualquier cosa de la Naturaleza y viceversa. Sin embargo, encontramos en el texto sugerencias de que estas consideraciones son específicas para mentes humanas. Fundamentalmente tenemos que contemplar que las referencias son dirigidas a las mentes humanas y nunca a otras cosas indeterminadas. Los postulados de la digresión física son declaradamente específicos para el cuerpo humano, así como el axioma 2 es exclusivo para la mente humana. En cuanto al uso de pronombres para referirse a estas ideas de ideas, utiliza “alguien” (*aliquid*), personalizando a aquello que es idea e idea de idea. Por otra parte, y retomando lo señalado en el párrafo anterior respecto de la posible duplicación, también indica que por la

potencia del pensamiento este puede concebir una idea de una idea, que es la “forma” de esa idea. Esto quiere decir que la idea de la idea concibe la idea sin referencia a su objeto. O sea, la idea en tanto la manera en que idea algo, pero sin pensar en su referencia objetiva (o, mejor dicho, corpórea). Esta “potencia” del pensamiento podemos vincularla a los desarrollos que repasamos en la sección I de este capítulo. Primero, que el ser humano piensa y sabe que lo hace. Segundo, que si bien no hay una definición precisa y explícita sobre qué es pensar y en qué condiciones se logra hacerlo, es legítimo definirlo como percibir pasivamente imaginaciones, modalizar contenidos mentales a través de afectos y concebir activamente o formar ideas. En este sentido, tener una idea de idea en el sentido humano (ser consciente de uno) es ser capaz de formar o concebir estas ideas sobre uno mismo, con abstracción del cuerpo, pero en función de lo que sentimos y experimentamos corporizadamente. La distinción entre la mente (idea de cuerpo, M) y la idea de la mente (consciencia, I) en el caso humano es una distinción conceptual, pero tanto M como I son, dice Spinoza, la misma idea. La idea de la idea del cuerpo es una idea siendo consciente de sí misma como idea (cf. Martin 2007: 276-277). En la misma línea, podemos afirmar también que hay una identidad formal entre la percepción del cuerpo (la idea de una afección del cuerpo) y la reflexión sobre ella (la idea de la idea de la afección del cuerpo).

Por último, hay otro rasgo distintivo entre la mente humana y cualquier idea de cuerpo. En los postulados que siguen a la digresión física de *Ética II* se dan las especificaciones de la fisiología del cuerpo humano, no de cualquier cuerpo en particular. A diferencia de otros cuerpos, el humano tiene un grado de complejidad y aptitudes diferenciales. En base a sus disposiciones naturales y sus interacciones con el entorno desarrolla y aprende nuevas habilidades. Su complejidad inherente da cuenta de una constitución orgánica y aptitudes específicas. Si lo pensamos con una analogía, tanto la ameba como un humano estamos constituidos de elementos de una misma naturaleza (átomos, células, minerales, etc.), dispuestos de modo particular, pero con mayor riqueza y complejidad en un caso que en otro.

En el caso humano, sin por ello dejar de ser parte de la naturaleza, se da una complejidad en el sistema nervioso central y periférico que habilita la realización de muchos procesos y acciones, que van desde la semoviencia a la ejecución de actividades cerebrales complejas, como el aprendizaje de un idioma o la lectura de la *Ética* de Spinoza. En este sentido van las dos proposiciones que siguen, que se concentran en la capacidad de percibir que tiene la mente humana.

La proposición 22 indica que la mente humana no solamente percibe las afecciones del cuerpo del cual es idea, sino que además percibe las ideas de estas afecciones. ¿Qué entiende Spinoza por afección? El término afección (*affectio*) aparece por primera vez en la definición de modo, como una forma de inherencia del modo en la sustancia. En el caso del modo sobre la sustancia, la afección es una expresión, alteración o cambio respecto de un estado anterior. Pero, como vimos, este tipo de inherencia también se da sobre las cosas finitas, sobre las que también inhiere modos y afecciones. Lo que se agrega en esta proposición es que la mente percibe una idea de la afección, esto es, que percibe aquella comunicación de movimientos en su cuerpo a través del pensamiento. La base para demostrar esto está en la proposición anterior: en tanto las ideas de dichas afecciones se dan en Dios en cuanto constituyen la esencia actual de la mente (y, por tanto, se encuentran en la naturaleza), la idea de la idea se dará en la mente humana a la vez. La mente percibe tanto las afecciones del cuerpo como sus ideas de dichas afecciones y así se sabe pensándolas. Como destaca Christopher Martin (2007: 278), esta es la primera ocasión en que en el contexto de la *Ética* en que se demuestra que la mente es capaz de formar ideas de sus propios estados mentales y así ser autoconsciente (como vimos, en el axioma 2 Spinoza postula que la mente puede percibir y concebir ideas, pero esta es la primera ocasión en que esto es probado).

Así como la proposición 22 va por la afirmativa y abre el campo de la aptitud para percibir de la mente humana, la proposición 23 va por la negativa y afirma que “La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo”. Esto es,

la idea de sí de la mente se limita a las ideas de las afecciones. Así, pone coto a esta capacidad reflexiva de la mente. Si bien desde la perspectiva del todo Dios tiene conocimiento del cuerpo y de la mente (*i.e.*, se dan en Dios las ideas y están interconectadas con el resto de la realidad, puesto que no es un Dios personal), desde la perspectiva finita de la mente humana el acceso se limita a las ideas de las afecciones recibidas por el individuo.²⁰ La consciencia de la mente se da en la relación entre ella y las afecciones de las que es consciente. La autopercepción descrita en esta proposición establece la tesis de que la mente se percibe a sí misma cuando percibe las ideas de sus afecciones porque estas afecciones están referidas al cuerpo del cual la mente es idea. Por otra parte, de esta proposición podemos inferir contornos para los procesos inconscientes de la mente. Se trata de procesos de los cuales no se produce una idea de afección, pero que sin embargo podemos suponer que se dan en la cadena causal para producir las ideas de las cuales hay afección. Pensemos, por ejemplo, en la idea de la afección de una quemadura en un dedo. A nivel fisiológico, se suceden una serie de conexiones causales entre el dedo entrando en contacto con algo caliente y la marca cerebral final del calor que hace consciente en el reporte de que “mi dedo se está quemando” y las acciones subsiguientes (por ejemplo, acudir a primeros auxilios). Hasta que se conforma la afección de la cual hay idea se da una cadena causal entre el dedo y el cerebro, la única idea que nos hacemos de todo ese proceso es la del final. Entonces, si bien en otra parte dice que la mente percibe todo lo que sucede a su cuerpo, podemos especificar que “todo lo que sucede” equivale solamente a las afecciones y no a todos los procesos subyacentes. De hecho, esta pretensión de que la mente sea consciente y lleve cuenta de cada evento en el cuerpo y no sólo de algunas afecciones sería muy poco económica adaptativamente: tendría que manejar conscientemente enormes caudales de información de procesos mecánicos, gastando mucha energía en ello y perdiendo oportunidad de enfocarse en aspectos que le son más relevantes. Así, la *Ética* nos ofrece una base explicativa naturalista para dar cuenta de los procesos

²⁰ En el análisis de EIIp23 de este trabajo (aquí y en los próximos capítulos) procuro superar la interpretación que realicé en mi trabajo 2017b.

subconscientes del cuerpo, los cuales no ocupan el espacio de la consciencia, o no todo el tiempo, de los procesos conscientes, que son aquellos de los cuales tenemos idea de idea actualmente, que podemos llamar a ser conscientes o que pueden aparecer en la consciencia de un momento a otro. De esta manera, la explicación que ofrecemos de la consciencia en el plano del pensamiento como un aspecto de una unidad es perfectamente compatible con que la mayoría de los procesos de los subsistemas del cerebro sean inconscientes y no podamos dar cuenta, ni con grandes esfuerzos, de un importante número de ellos. Dentro del espectro de estos procesos podemos considerar información codificada que podría volverse consciente y que permanece en almacenes de memoria transitorios, estados subliminales o estímulos muy breves, débiles o confusos que nos resulta dificultoso hasta lo imposible hacer conscientes, actividades involuntarias como la respiración, que requieren de una actividad neuronal muy importante pero que se realizan en áreas profundas del cerebro y conocimiento codificado en conexiones o microconfiguraciones de actividad cerebral (pequeñas informaciones que quedan diluidas en patrones más complejos de la actividad cerebral).

Esta tesis marca a su vez dos bases más para la consciencia de sí. Por una parte, una base filogenética. Si tenemos en cuenta la reconstrucción que venimos haciendo en las secciones anteriores sobre la particularidad de la constitución humana, vemos que en promedio los seres humanos estamos dotados de una complejidad y aptitudes similares.²¹ Todos los individuos que llamamos humanos compartimos estos rasgos y estamos igualmente dotados para tener experiencias conscientes. Ahora bien, también hay una base de desarrollo de lo que se conoce como ontogénesis. Cada ser humano, en las distintas etapas de su vida y de acuerdo con los estímulos recibidos, desarrolla distintos modos de interacción con su entorno y de sus habilidades cognitivas. Sobre esto trataremos en el próximo capítulo. Por lo

21 Como es bien sabido, Spinoza rechaza la existencia de esencias universales como sería la humanidad (*cf.* EIIp40s), pero en estas proposiciones no está hablando, como suele hacerlo en varios escolios, de la idea de Pablo o la idea de Simón (un “este hombre”, en vocabulario aristotélico). Sin embargo, hay un reconocimiento de una similitud (en cierto sentido) genérica, como la que sostiene Thomas Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*: algunos hombres pueden ser más fuertes o sagaces que otros, pero en promedio pueden equipararse.

pronto, a pesar de tratarse de una consciencia que no es ni adecuada ni completa respecto del individuo, este recorrido hasta la proposición 23 nos da una pauta de hasta dónde llega la capacidad de la mente humana frente a la divina. Nuestra capacidad de ser conscientes de nosotros mismos es limitada, pero es toda la capacidad que tenemos y que, incluso en su limitación, nos permite obrar muchas cosas.

3.c. *El conatus, esencia actual del ser humano*

Como vimos, los cuerpos y las mentes no son individuos simples, sino sumamente complejos, y se mantienen como el mismo individuo en la medida en que conservan su *ratio* o proporción entre partes constituyentes esenciales. Ahora bien, ¿de qué depende esta conservación? Para resolver esta cuestión aparece la noción de *conatus*, que literalmente significa esfuerzo. La conceptualización del *conatus* está en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, dedicada a los tipos, causas y consecuencias de los afectos. *De Affectibus* aporta mayor dinámica a los desarrollos de *De Mentis*. comienza con un conjunto de consideraciones respecto de las acciones y pasiones en tanto surgen de o afectan al individuo. Respecto de una posible interacción, que ya vimos que está dada por tierra, dice:

[...] el orden y concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones de la mente (EIIIp2s).

Como señalamos anteriormente, no hay interacción por medio de la cual la mente pueda actuar sobre el cuerpo o viceversa. Más todavía, este pasaje también apoya la lectura que hicimos anteriormente sobre el llamado paralelismo: en tanto el orden y concatenación de las *cosas* es el mismo, el orden y concatenación de acciones y pasiones en la mente y el

cuerpo se corresponden con aquél. Mente y cuerpo son dos registros en los que se expresa el mismo orden causal. De esta forma, se dirigen conjuntamente en cualquier sentido en que se orienten. A continuación, una seguidilla de proposiciones introduce la noción de *conatus*. En un primer momento, aparece por la negativa: la causa de destrucción de una cosa nunca depende de su esencia (en tanto su esencia la afirma, en lugar de negarla), sino de causas externas que la afectan negativamente (*cf.* EIIIp4-5). Despejado esto, afirma que “Cada cosa se esfuerza [*conatur*], cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (EIIIp6). En tanto nada hay en las cosas que las hagan tender a su destrucción, su esfuerzo (*conatus*) se dirige a su preservación. En otras palabras, podemos decir que todo lo que respecta a la esencia de la cosa se afirma en la naturaleza con toda su potencia. Más todavía, este esfuerzo es la esencia “dada, o sea, actual” (EIIIp7dem) de la cosa, que va a afirmarse por un tiempo indefinido: por una parte, no está predeterminada su destrucción y por otra, en tanto su destrucción no depende de sí ni está signada, su esfuerzo va a extenderse indefinidamente en el tiempo y va a seguir existiendo por su propia potencia (*cf.* EIIIp7-8).

La historia del concepto de *conatus* puede rastrearse en la física, como una superación del principio de inercia como lo entendía Descartes. Para Descartes los cuerpos tienden a *permanecer* en un mismo estado, pero el cuerpo humano es semoviente, esto es, su organización le permite además dirigir movimientos en función de sus necesidades. En su teoría sobre la naturaleza de la extensión y el movimiento, Descartes realiza varios esbozos sobre qué es un cuerpo, cuya continuidad podemos ver con Spinoza. Encontramos tres sentidos de cuerpo que se conservan con algunas alteraciones en la física spinoziana: 1) sustancia extensa, que deriva en el toda la extensión (en Spinoza, como los modos infinitos de la extensión); 2) cuerpo como relación puntual de movimiento y reposo, un modo de la extensión inmerso entre otros modos con los cuales interactúa físicamente (sentido conservado sin mayores alteraciones); y 3) cuerpo humano, como cuerpo semoviente, que excede la inercia y puede dirigir sus movimientos (*cf.* por ejemplo el artículo 4 del *Tratado de*

las pasiones, donde Descartes habla de semoviencia y que se acerca a la teoría del *conatus* como esfuerzo activo de preservación en Spinoza). Descartes incluso realiza una rudimentaria teoría del *conatus* en *Principios de la filosofía*, que resulta aplacada por el principio de inercia, según el cual todos los movimientos vienen de fuera y el cuerpo en vez de esforzarse por perseverar en el ser generando movimientos (Spinoza), se esfuerza por permanecer en un estado (Descartes).²²

Spinoza va más allá: no es solo la constitución del cuerpo humano la que tiende a ello, sino que todas las cosas (ya no sólo los cuerpos, puesto que no se admiten regímenes causales distintos) hacen un esfuerzo, por mínimo que se perciba, para perseverar en su ser. La piedra, más allá de que parezca totalmente inerte, tiene un esfuerzo por permanecer en su ser y no desintegrarse: por más fuerte que sea una corriente de agua, hará cuanto esté a su alcance para que no ingrese dentro suyo y se quede en la superficie. De la misma manera, el *conatus* oficia la tendencia de perseverar en todas las cosas. El ser humano, que no se rige por leyes distintas de las del resto de la naturaleza, también tiene *conatus*.

El *conatus* humano aparece en la proposición 9 de esta parte. En su formulación, indica que: “La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente [*est conscia*] de ese esfuerzo suyo”. En la primera parte de esta conjunción encontramos una condensación, en términos ideales, de la caracterización que acabamos de dar del *conatus*: la mente se esfuerza por perseverar en su ser (esto es, por mantenerse unificada), en la medida en que tiene ideas, sin importar cuán claras o confusas sean ellas. La segunda parte del conyunto tiene la novedad: la mente humana tiene, además, consciencia de su *conatus*. La parte de la demostración destinada a la consciencia es muy escueta y nos remite a las ideas de ideas: en

²² Desarrollé esta conexión en Travaglia 2017a. Véase también Jabase 2019. Sobre las distintas caracterizaciones del cuerpo en Descartes, aunque sin referencia al *conatus* y la inercia, véase von Bilderling 2005a. Para un estudio detallado de la evolución de las nociones físicas en Spinoza, con referencias al *conatus*, véase Lecrivain 1986.

tanto la mente se conoce a sí misma a través de las ideas de las afecciones del cuerpo, y estas ideas son las que determinan su *conatus*, la mente es necesariamente consciente de sí.

Es recién en el escolio donde encontramos un mayor desarrollo y especificación de esta teoría de la consciencia. En primer lugar, en este texto Spinoza ofrece nombre al *conatus*: en cuanto se refiere a la mente sola, lo llamamos voluntad, cuando a la mente y el cuerpo, apetito y cuando al cuerpo solo, por lo dicho en otro lugar, lo llamamos impulso (*cf.* EIIIdaf1exp). El apetito es entonces la manifestación del esfuerzo del ser humano por perseverar, la fuerza que lo lleva a afirmar o negar, dirigirse o alejarse, de aquello que lo ayuda a conservarse. Ahora bien, el término deseo (*cupiditas*) es definido primero como “el apetito acompañado de la consciencia del mismo” y, más adelante, como “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se de en ella” (EIIIdaf1).

El deseo es, de esta manera, es la fuerza con que se afirman o niegan las ideas en la mente, que desencadenan acciones del individuo en uno u otro sentido. Es una actividad mental mecánica, determinada por sus propias ideas y afecciones, que son a su vez determinadas por sus causas anteriores y se hallan a su vez determinadas *ad infinitum* en el plexo de la sustancia, determinaciones respecto de las cuales cada cosa sin embargo conserva un margen de autonomía. Cuán grande es esta autonomía, veremos, depende del grado de conocimiento y autoconsciencia que tenga cada mente. Sin embargo, en la medida en que cada mente es expresión actual de una esencia modal, tiene una potencia que no se diluye en la sustancia, sino que es singular y se esfuerza por sus medios finitos para conservarse. La actividad de la mente humana en cuanto piensa es considerar su duración y la del cuerpo del cual es idea, organizando las relaciones entre las ideas que lo constituyen de tal forma que ellas afirmen la unidad en un conjunto organizado de relaciones causales (Levy 2013: 147). Por ello el vocabulario está relacionado a cuestiones volitivas (apetito, deseo, voluntad, impulso): el esfuerzo, en cuanto se refiere a la mente, es por afirmar la verdad de las ideas,

independientemente de que estas sean o no verdaderas.²³ Y así, en tanto la mente es un conjunto de ideas, este esfuerzo por afirmar cada una de sus ideas es el esfuerzo por afirmarse a sí misma.

A partir de esto podemos extraer algunas consecuencias en las que nos gustaría detenernos un momento. Primero, vemos que el apetito, en tanto esfuerzo, es primitivo, pero que no ocurre lo mismo con la consciencia. Ni es primitiva ni está garantizada por la presencia del esfuerzo. El apetito lo encontramos en todos los seres por la sola condición de que existan, pero la consciencia requiere de un grado de complejidad constitutiva superior que determine al mismo individuo a percatarse de sus ideas. En este sentido, cabe tener en cuenta el axioma 2 de la segunda parte, “El hombre piensa”, y la definición preliminar de pensar, ahora enriquecida por los nuevos factores en juego. “Pensar” no es una actividad espontánea, sino un efecto de la complejidad y aptitudes de la mente humana, en una serie de determinaciones inmanentes, que además implica su percatación, pues en la medida en que la mente piensa cualquier cosa, la está pensando a través de la determinación de su *conatus* que la afirma o niega. Segundo, es importante detenerse en la idea de la determinación de la esencia. El deseo no es solamente la esencia en tanto potencia, sino además la esencia en tanto determinada a hacer algo por alguna afección *dada*. Es necesario que se dé la esencia de la cosa, en tanto que aspecto central de su ser, pero la consciencia acaba de darse con la determinación efectiva de esa esencia. En palabras de Spinoza, “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se de en ella”. No importa el origen (interno o externo) de la determinación, en tanto se dé, determinará al deseo, que volverá a determinarse. Spinoza señala:

Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como

²³ Los tipos de ideas, así como las acciones que se desencadenan a partir de ellas, son materia de los siguientes capítulos. Aquí dejaremos estas cuestiones meramente sugeridas.

determinada a hacer algo; pero de una tal definición (por EIIp23) no se seguiría el hecho de que la mente pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para que mi definición incluyese la causa de esa consciencia [*conscientiae causam*], ha sido necesario (por la misma proposición) añadir: *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*. Pues por “afección de la esencia humana” entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez (EIIIdaf1exp, destacado en el original).

Así, para entender por qué somos conscientes de nuestro apetito no solamente es necesario considerar que estamos determinados a hacer tal o cual cosa interna o externa, sino que estamos determinados por otra afección que se da en nosotros, que ya estamos determinados por nuestra constitución. Lia Levy propone interpretar esta secuencia de afecciones como un “movimiento inmanente de determinaciones” por el cual nuestros estados son producidos por otros estados o disposiciones que se dan en nuestra constitución (2017: 197-198). Este movimiento, más allá de que reciba estímulos de afecciones externas, es inmanente porque estas afecciones se ven filtradas por nuestra constitución, que es la afectada y que se reafecta. El tercer punto entonces es que la consciencia se da solamente en el plano de la duración y no como una característica propia del atributo pensamiento. Somos conscientes en la medida en que experimentamos este movimiento inmanente de determinaciones en nuestra constitución, que se esfuerza por perseverar en su ser a lo largo del tiempo. Somos conscientes en la medida en que logramos mantener integrada la unidad de nuestro ser de *determinada* y particular manera. Esto es, en la medida en que el equilibrio de nuestras partes implica una determinada relación entre ellas, única a nuestra individualidad. En tanto las cosas singulares son finitas, complejas y dinámicas, la consciencia de sí es un proceso con los mismos rasgos. Y en la medida en que la mente es consciente de sus afecciones, en tanto estas están mediadas por su naturaleza, es consciente de sí a través de sus ideas de otras cosas.

Conclusión

En este capítulo nos detuvimos en los desarrollos ontológicos más importantes de la *Ética* en función de su caracterización de los seres humanos. El término “consciencia” aparece muy escasamente en los textos de sus primeras dos partes, pero pudimos encontrar muchos rasgos y elementos que permiten cimentar una teoría en torno a ella. Comenzamos deteniéndonos en que “El hombre piensa” (y es consciente de ese pensamiento) es un axioma, una verdad evidente. Esta afirmación adquiere más densidad cuando estudiamos la naturaleza del individuo humano en toda su complejidad: cómo es el cuerpo, cómo es la mente, cómo es la unidad que conforman. Dicho de forma sucinta, mente y cuerpo son dos expresiones cualitativas distintas de una misma cosa. La relación que mantienen no es, como se sostiene en general, de paralelismo, sino de unidad (*unitam*). Sobre el presunto paralelismo que sostendría Spinoza, dimos elementos para comprender por qué el esquema conceptual del paralelismo es, en realidad, inadecuado tanto si lo tomamos para dar cuenta de manera satisfactoria de los fenómenos psicofísicos como si deseamos realizar una lectura fiel del texto de la *Ética* (en la medida en que la noción misma le es foránea).

Las bases de lo que resulta en una teoría de la consciencia en la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* están en la complejidad del organismo que decimos que es consciente. La complejidad la encontramos fundamentada, de modo general, en la ontología de *De Deo*: todo lo que es, es en la única sustancia, *sive* Naturaleza *sive* Dios. El universo modal se halla determinado de forma inmanente y ninguna cosa es constitutivamente simple o aislada, sino sumamente compleja e interconectada. El ser humano es una parte del plexo causal de la Naturaleza, sin la cual no es ni puede concebirse. En tanto el orden de las causas en la sustancia es igual al orden de los modos en los atributos, proponemos que el modelo de relación mente-cuerpo de Spinoza postula una unidad causal que se expresa en dos registros

conceptualmente distintos y no reductibles el uno al otro. Esta dualidad (que no es dualismo) no es un golpe al monismo, sino perfectamente compatible con sus principios: el ser humano mantiene este estatus dual en la medida en que es finito y expresado modalmente a través de atributos, pero una unidad en tanto su esencia es parte de la esencia eterna de la sustancia. La mente no se explica por el cuerpo ni el cuerpo por la mente.

En cuanto a las condiciones más específicas de la ontología aplicadas a las cosas finitas, en *De Mentis* están desarrolladas las argumentaciones sobre cómo el mismo orden causal tiene sus respectivas manifestaciones en la extensión y el pensamiento. La extensión es el ámbito de los cuerpos y la explicación se condice con la física, compendiada en la llamada “digresión física” que sigue al escolio de la proposición 13. Cada individuo está compuesto de un conjunto incontable de partes más pequeñas, que se articulan en función de *ratios* conformando unidades más grandes que tienden a perseverar en esa composición. En los postulados que cierran esta pequeña física aparecen los rasgos específicos del cuerpo humano: es un cuerpo complejísimo y compuesto, apto para ser afectado de muchas formas por cuerpos externos y por sí mismo, capaz de preservarse, regenerarse y reproducirse, situado en un ambiente con el cual interactúa y al cual modifica; sus experiencias se imprimen en su cuerpo en forma de vestigios y marcas a partir de los cuales desarrolla un conocimiento experimental que le permite orientarse en el mundo.

De la misma manera que para la física, en las proposiciones siguientes es desarrollada una explicación similar en términos psicológicos. Así como los cuerpos, las mentes también son individuos complejos, compuestos de muchísimas ideas articuladas de formas diversas, que permanecen establemente reunidas en nuestra individualidad. La estructura de “idea de ideas” aparece, en la potencia del pensamiento, como una característica crucial para pensar la consciencia. En pocas palabras, cuando decimos que la mente (que es idea de cuerpo) tiene una idea de sí (una idea de la mente), decimos que se concibe a sí misma en tanto forma de su idea, pero con independencia del objeto ideado (la mente en primera instancia, el cuerpo en

segunda, pero a sabiendas de que todo es una unidad distinguible conceptual pero no realmente). La idea de la idea humana tiene, además, un rasgo que no se da en otros individuos. Si bien Dios (la Naturaleza, la sustancia) tiene una idea de la idea de cada cosa, no todas las entidades modales pueden llegar a tener una idea tan distinta de ellas mismas. Es la complejidad de aquello expresado por ideas y cuerpos lo que permite que el ser humano pueda, en tanto mente, pensarse a sí mismo.

De todo esto se sigue entonces que la consciencia no es dada ni inmediata, sino que tiene un carácter procesual. Esto lo encontramos en la proposición 9 de *De Affectibus*. Allí aparece explícitamente la consciencia (*conscientia*) a través de un afecto, el deseo, que es definido como el apetito con consciencia de sí. Al desmenuzar esta noción y sus componentes, comprendemos en qué sentido el deseo es el “motor” del ser humano. Primero, es su esencia, en tanto da cuenta de su esfuerzo por perseverar en el ser. Segundo, funciona como una determinación de su esencia que se halla sumergida en un movimiento inmanente de determinaciones a través del cual la constitución actual del individuo se ve afectada, determinada, por sus vínculos con su interior y su exterior. El deseo, *conatus* del hombre, da cuenta de la dinámica de la consciencia.

Esta explicación, llegada a este punto, abarca la pregunta respecto de qué es la consciencia, pero todavía no es suficiente para dar cuenta de la experiencia consciente, de qué rasgos tiene lo que sucede cuando somos conscientes de nosotros mismos. Falta todavía entender el *cómo*. ¿Cómo es que el ser humano se experimenta a sí mismo y a sí mismo en el mundo? ¿Qué formas toma esta autoconsciencia?

CAPÍTULO II

La constitución de la experiencia

La unidad mínima de funcionamiento del pensamiento para Spinoza es la idea. En este sentido, debemos especificar este concepto, distinguiendo la idea que somos de las ideas que tenemos, como dice Deleuze (2013: 95). Como sostiene Don Garrett, “ser en” es la relación metafísica fundamental de la *Ética* (2008: 10-11) y la sustancia y los modos se definen por su inherencia (la sustancia *es en* sí, los modos *son en* otro) y a su vez, la categoría ontológica que destacamos como crucial para nuestro trabajo, la cosa singular, tiene la cualidad de ser sujeto de inherencia de modos. Hay cuerpos e ideas que *son en* las cosas, a las que, en cierto sentido, pueden decir que les *pertenecen*. Podemos así trazar una diferencia entre ideas/cuerpos y decir que hay ideas que se componen por ideas de distinto grado (y lo mismo con los cuerpos). De esta manera, cuando decimos que tenemos una idea de algo o que somos conscientes de una idea, decimos que esa idea inhiere en nuestra mente, la compone y sabemos de ello.

Nuestro objetivo es mostrar de qué manera se constituye la vida mental humana y cómo la consciencia es un aspecto fundamental para ello. Comenzaremos analizando las maneras en que la mente se vincula con los objetos a través de las ideas de forma consciente. Esto nos llevará a hacer una mención a las formas en que Spinoza aborda la cuestión de la intencionalidad. A partir de aquí, analizaremos la teoría de las ideas: qué es una idea, qué tipos de ideas hay y qué tipo de conocimiento constituyen. Así, podremos esclarecer cómo cada tipo de idea y cada género se nos reflejan como maneras de acceder y referirnos a

nosotros mismos, a Dios y a las cosas. En la última sección de este capítulo pondremos los desarrollos en una perspectiva dinámica para explicar cómo la mente da sentido a la experiencia asociando ideas por semejanza, causalidad, temporalidad y certeza en base a valoraciones afectivas.

1. “Ser consciente de”: las formas de dirigirse a los objetos

Si bien, como ya hemos anticipado, no hay una teoría explícita de la consciencia en los términos en que contemporáneamente tratamos el tema, en la *Ética* hay un uso recurrente de una terminología relativa a la consciencia, sobre todo en las últimas tres partes de la obra, en las que se aborda la vida afectiva del ser humano. En tanto ser consciente requiere del direccionamiento de la consciencia hacia algo, en lo que sigue analizaremos las maneras en que se da la intencionalidad, respondiendo a argumentos que se han dado en contra de esta posibilidad. Una vez que hayamos mostrado esta capacidad de lo mental, analizaremos las distintas maneras en que Spinoza habla de ser consciente de algo.

1.a. *Acerca de la intencionalidad*

La intencionalidad es el concepto que usamos para estudiar la relación entre la consciencia y el mundo para dar cuenta de que nuestros pensamientos refieren, mentan, indican o contienen objetos, propiedades, estados de cosas externas o estados internos (*e.g.*, sensaciones o sentimientos). En general, al hablar de intencionalidad consideramos una distinción más o menos fuerte entre “interior” y “exterior” a la mente que permite establecer una objetividad independiente de la mente que sirve de norma de corrección de las ideas sobre el mundo. Su lugar y posibilidad en la psicología spinoziana ha sido discutido, principalmente porque desde la doctrina del paralelismo no habría un rasgo intencional exclusivo de lo

mental y ausente en lo corporal que la haga potente para explicar fenómenos mentales (*cf.* Lin 2017: 88-94 para una lectura crítica y Lenz 2012 para una reconstrucción plausible). Sin embargo, como mostramos en el capítulo anterior, existen razones para desestimar dicha doctrina y comprender la relación mente-cuerpo de otra manera, que permitirá dar cuenta de una intencionalidad mental específica.

La mente es la idea de un cuerpo que existe en acto (EIIp13). Así, la definición misma de mente la caracteriza como un estado intencional: no es una sustancia que tiene estados sino un estado (o modo) de la sustancia. A su vez, las mentes se distinguen entre sí por este objeto que representan más directamente. Por otra parte, si bien la mente es idea del cuerpo, tanto mente como cuerpo son expresiones de un mismo orden causal. No hay una jerarquización ontológica entre ellas sino una anterioridad lógica del cuerpo respecto de la mente, que es siempre referida a aquel. Ni el cuerpo causa a la mente ni a la inversa, son dos niveles descriptivos para la misma cosa, como se desprende de la lectura que ofrecimos de la proposición 7 de *De Mentis*. Martin Lin objeta en este respecto que Spinoza no cumpliría con lo que se conoce como intencionalidad derivada, esto es, la intencionalidad que depende de una relación causal del objeto a la mente. Este autor sostiene que no es posible esta modalidad porque no podría ser resultado de relaciones causales mente-objeto (cuerpo) porque no hay causalidad cruzada entre mente y cuerpo (*cf.* Lin 2017: 89). Si bien la razón que aduce es cierta porque no hay interacción entre mente y cuerpo (*cf.* EIIp14s, G II, 96.15-18), lo que Spinoza sostiene no es que el cuerpo sea causa de los estados mentales, sino que los estados mentales tienen un correlato con los estados corporales. La causa, según EIIp7, está del lado de las cosas, que, como vimos, son neutrales respecto de los atributos a través de los cuales las concebimos modalmente. Ahora bien, a través del cuerpo que es ideado por la mente el individuo se posiciona en el mundo para obtener todas sus demás ideas. En la proposición 16 de *Ética* II y su corolario, donde comienzan los desarrollos sobre la imaginación, encontramos la tesis de que la idea de un estado del cuerpo implica a y depende de las ideas de las

naturalezas de cuerpos externos que lo afectan y del estado actual del cuerpo propio. La intencionalidad es sobre el propio cuerpo de forma inmediata y sobre los cuerpos que se vinculan con nuestro cuerpo de forma mediata. Esta mediación hace muy difusa la distinción entre el cuerpo propio y el externo y, por lo tanto, introduce una gran confusión a las ideas.

Esto genera un problema respecto de la objetividad: ¿cómo evitar caer en un subjetivismo pleno si todas nuestras ideas del mundo están mediadas por nuestro cuerpo? Spinoza da una serie de reparos para salvar la objetividad, que iremos desarrollando a lo largo de este capítulo. Por ejemplo, la noción de idea de afección del cuerpo (para enfatizar la conexión entre todo nuestro conocimiento y la experiencia) y una distinción entre formas en que se configuran los objetos a que refieren nuestras ideas. A través de estas consideraciones puede compatibilizar la inmanencia del sujeto con el mundo y la existencia de una objetividad que, en cierto sentido, es trascendente de la mente. En lo que sigue analizaremos la constitución de los objetos de las intenciones.

Las ideas pueden referir a distintos tipos de objetos o aspectos de objetos y a su vez, hacerlo de distintas maneras y con distintos grados de correspondencia y adecuación. En cuanto al contenido, Lisa Shapiro propone una distinción entre objeto en sentido metafísico y objeto en sentido epistémico de las ideas (*cf.* 2017: 209-210). El objeto en sentido metafísico contempla la relación idea-cosa en el orden causal de la sustancia expresado en modos del pensamiento.¹ Se trata del núcleo veritativo, del objeto referido por las ideas, si es que refieren a algo. El objeto en sentido epistémico es lo mentado en la idea, la manera en que lo representado se hace presente en la mente, y se refiere más puntualmente a cómo la idea está presente en nuestra mente, su aparecer fenoménico. Este objeto está nutrido de las capacidades cognitivas humanas (representación, emociones, evaluaciones de utilidad establecidas por asociación, costumbre, convención, etc.) y es de carácter fuertemente

1 La autora en realidad hace referencia al paralelismo y dice que el objeto metafísico es el cuerpo alineado con la idea que lo representa.

subjetivo (cf. Lenz 2012: II.3). El tipo paradigmático de estas ideas son las imaginaciones, que no contienen la esencia de lo ideado sino la manera en que el cuerpo fue afectado a lo largo de sus interacciones con entes distintos de sí. Por este carácter contingente y confuso, Diana Cohen Agrest sostiene que la imaginación spinoziana es intrínsecamente alucinatoria. Utiliza este calificativo para resaltar que incluso cuando el objeto está presente, tanto la percepción como la revivificación se refieren fundamentalmente a un estado suscitado en la constitución psicofísica del sujeto, sin necesidad de adecuación al objeto percibido. Este carácter se refuerza en los desarrollos subsiguientes de la asociación de imaginaciones y la memoria (cf. Cohen Agrest 2011: 97-100). Ambos sentidos pueden coincidir, pero no lo hacen necesariamente. Por caso, en el ejemplo clásico de la idea del caballo alado (una idea de la imaginación), no tiene un objeto metafísico –o no tiene un objeto metafísico *documentado*, en tanto puede ser una esencia formal no efectivizada– pero sí uno fenoménico, lo cual le da existencia intra-mental y la posibilidad de cumplir funciones diversas. Más todavía, para Spinoza gran parte de la vida mental se refiere a nuestros objetos epistémicos que no se adecúan a los objetos metafísicos, cuya coincidencia requiere de un importante esfuerzo del entendimiento.

Podemos ir todavía un poco más allá en la noción de objeto epistémico de las ideas. En este tipo de objeto se juegan otras nociones vinculadas a la mentalidad humana: para Spinoza las ideas no son solamente representativas, sino que además tienen un contenido actitudinal inherente a su forma. Esto es, las ideas para Spinoza tienen la forma de actitudes proposicionales. Como dice famosamente, las ideas no son “algo mudo como una pintura sobre un lienzo” (EIIp43s) sino que tienen la forma de una actitud proposicional. Cada idea es así una creencia y afirmación sobre un estado de cosas en varios planos. Cuando pienso, por ejemplo, en un árbol que está fuera de mi casa, mi idea de ese árbol contiene información sobre el árbol, la afirmación de su existencia como lo percibo, pero también sobre mi disposición al percibirlo (EIIp49), dentro de la cual se ponen en juego aspectos de mi vida

mental, que sesgan esa información. Esta conjunción de información con actitudes se determina en función del *conatus*, como movimiento inmanente que constituye la consciencia. Lo que sea que la mente afirma, lo afirma porque cree que ayuda a perseverar y, a la inversa, esforzarse por afirmar la propia existencia es esforzarse por afirmar la verdad de las ideas que la constituyen actualmente y por lo tanto afirmar una idea no solo afirma su contenido sino la existencia de su objeto y de la mente que la piensa. Así, el conjunto de creencias refleja la estructura teleológica general del *conatus*: al afirmar el objeto X, no solamente se afirma la existencia (como es percibida) del objeto X, sino que se afirma el deseo de la mente por perseverar (*cf.* Levy 1998: 148, Lenz 2012: II.2).

A modo de síntesis, entonces, la mente es esencialmente intencional. En primer orden, es un estado mental que representa el propio cuerpo como objeto. En segundo orden, los objetos que se figura como “externos”, que no son tales sino de forma imaginaria, puesto que todas las cosas se encuentran en un plano de inmanencia. Todo lo que entra en nuestra consideración está filtrado o sesgado por nuestra constitución conativa. En este nivel en el que identificamos objetos distintos de la propia mente los que pueden ser objetos epistémicos (ligados a las capacidades y limitaciones de figuración humanas) y los objetos metafísicos (conformes al orden causal de la sustancia), que pueden coincidir o no. La objetividad entonces tiene estas dos dimensiones, una subjetiva (ante la percepción) e intersubjetiva (cuando estas percepciones entran en vínculo con las de otras mentes) y una objetiva en sentido fuerte (conforme al orden natural).

1.b. Ideas de afección y representación de objetos

La representación mental de objetos, como se deja ver de la sección anterior, tiene sus complejidades. La teoría de las ideas de ideas, que reconstruimos en el primer capítulo en cuanto refiere a la constitución de la mente humana, también es utilizada por Spinoza para

desarrollar una teoría de la representación mental de los objetos percibidos. Las ideas de ideas vienen a explicar cómo la mente está constituida de tal manera que percibe las afecciones del cuerpo y a la vez que es una unidad sintética de todas estas percepciones en tanto sabe que percibe esas ideas y las asocia a su idea de sí. Así, dan cuenta de la posibilidad de autoconcebirse de la mente y de concebir sus ideas como modos de pensar sin relación con sus objetos y causas, sin por ello producir una nueva idea (en tanto la idea de la idea es la “forma” de la idea). El resultado es que la idea de la idea es una consideración de la idea o una percatación de sí misma en tanto idea sin considerar de su objeto.

Como vimos anteriormente, la mente es la idea del cuerpo, en tanto existe en acto, y, a su vez, se puede conocer a sí misma en la medida en que conoce las afecciones de su cuerpo (EIIp13 & 23). De aquí parece seguirse que la mente se conoce, *prima facie*, a través de sus estados variables y no de los aspectos constantes de su cuerpo. La idea de afección es el correlato mental de una afección en el cuerpo. Por afección entendemos una alteración o cambio en la sustancia o los modos. Aunque frecuentemente veamos el error, afección (*affectio*) no es lo mismo que afecto (*affectus*). Mientras que la afección da cuenta de la alteración, sin importar de qué tipo es, el afecto se refiere a la manera en que una afección aumenta o disminuye la potencia de obrar de un individuo. La idea de afección refiere a la idea que se forma en la mente de los cuerpos percibidos. Existe cierta polémica en torno a este concepto en la medida en que, si bien parece que la idea de afección se agota con la imaginación, hay indicios para creer que el concepto es en realidad mucho más amplio (*cf.* Levy 2013).

Quienes sostienen la equivalencia entre la idea de afección y la imaginación se basan en la sólida trabazón que presentan en las proposiciones 16 a 18 de *Ética II*, en las cuales se enfatiza durante largos tramos en el aspecto inadecuado de la afección imaginativa. Sin embargo, el vocabulario relativo a la idea de afección sigue presente en el tratamiento de la razón y la intuición en la misma parte. Por ejemplo, en la proposición 39 indica que, si el

cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior en virtud de algo que tienen en común ambos, la idea de dicha afección será adecuada,² lo cual es un ejemplo de una idea de afección adecuada en los términos que lo es una noción común. Asimismo, en la proposición 47 demuestra que la mente tiene conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios a través de sus ideas adecuadas de sí misma, su cuerpo y las cosas exteriores, todas las cuales son ideas de esencias, esto es, intuiciones intelectuales. Como señala Lia Levy (2013: 235), la proposición no habla de idea de afección, pero remite a otras proposiciones que sí lo hacen (cf. EIIp16, p17, p19, p22 & p23). En tanto toda experiencia se da en un plano de inmanencia, el vínculo con lo común a todas las cosas y las esencias también debe implicar un tipo de afección con el cuerpo/la mente. Las ideas adecuadas y verdaderas son tan *en* la mente como las inadecuadas. De esta manera, podemos ver cómo para Spinoza una base del conocimiento humano está en la experiencia, no entendida esta en el sentido tradicional de composición aleatoria de percepciones sensibles, pero tampoco desentendiéndose de ellas.

1.c. “Conscientia” y “conscius” en el contexto de la Ética

Spinoza utiliza dos términos para referirse a la consciencia: *conscientia* y *conscius* (*esse*), “consciencia” y “ser consciente”, que aparecen ocho y 23 veces, respectivamente, a lo largo de la *Ética*.³ Esperamos hasta este momento para analizar sus usos porque, como veremos, dependen de la teoría de la intencionalidad reseñada anteriormente y están a la vez muy ligados al tipo de ideas con que se vinculan. Las apariciones de *conscius* se vinculan en general con un estado cognitivo respecto de aquello sobre lo que la mente se dice consciente,

2 “Supóngase ahora que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior mediante lo que tiene en común con él, es decir, por A; la idea de esta afección (*affectionis idea*) implicará la propiedad A (por EIIp16), y por eso (por el mismo EIIp7cor), la idea de esta afección, en cuanto implica la propiedad A, será adecuada en Dios en cuanto está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (por EIIp13), en cuanto constituye la naturaleza de la mente humana; y así (por EIIp11cor), esa idea es también adecuada en la mente humana” (EIIp39dem).

3 Para el recuento completo y ordenado, cf. Levy 2000: 322-324.

mientras que los de consciencia como sustantivo aparece con un sentido relevante solamente en dos pasajes (analizados en el capítulo anterior).⁴ Entre estos dos términos podemos marcar, además, una diferencia más: *consciūs* connota un estado de percatación de lo bueno o malo en progreso, que puede verse alterado a largo plazo y, de hecho, en general se halla marcando un estado que puede mejorarse o para comparar los estados de dos individuos distintos, mientras que *conscientia* aparece cuando las evaluaciones ya están articuladas (Shapiro 2019: 146).

Si tuviéramos que hacer una distinción entre las formas en que aparece el término *consciūs* en la *Ética*, podríamos obtener tres categorías (siguiendo a LeBuffe 2010), dos de las cuales se utilizan en función de la representación errada y una que aparece en relación con la aprehensión adecuada del objeto mentado. Tomemos, por ejemplo, la frase “la mente es consciente del Sol” (esto es, “la mente tiene la idea I que se refiere al objeto O, que es el Sol”); esta frase puede significar tres cosas diferentes según el uso específico que se haga del término “consciencia” en el contexto en que aparece. Estos usos pueden ser intensionales, extensionales o cognitivos.

El uso intensional es aquel según el cual “la mente es consciente del Sol” es verdadera (en un sentido pragmático, no metafísico) cuando la consciencia es respecto de la idea I. Esto es, la mente es consciente del Sol cuando es consciente de *su idea* de Sol, independientemente de que el objeto de esa idea sea el Sol o un reflector gigante y lejano. Una aparición paradigmática de este tipo de consciencia es la famosa frase “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (EIap, G II, 78).⁵ Aquello

4 Se trata de EIIp9s & daf1exp, donde aparece una y dos veces, respectivamente. Las otras apariciones son contextos donde se habla del afecto de *conscientia morsus*, que puede traducirse literalmente como “dolor de la consciencia” y no hace referencia clara al sentido que estamos indagando. Esta palabra es traducida por Peña como insatisfacción, por Domínguez como decepción, por el Grupo de Estudios Espinosanos como *remorso* –remordimiento– y por Curley como *remorse* –remordimiento–.

5 Hay otras entradas similares, cf. EIIp35s (G II, 117, 12-15: “[...] los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan [...]”), EIIp2s (G II, 143, 31-32: “[...] los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan [...]”), EIIp30dem (G II, 163, 11-

a lo que está dirigida esta consciencia es la idea que se tiene en mente (las voliciones) pero no hay una extensión sobre aquello que está determinando esa idea (las causas que determinan a querer algo o no). Sin embargo, es constatable que los hombres se piensan libres porque son conscientes de sus voliciones, incluso cuando no son realmente libres y no conocen adecuadamente sus voliciones porque nos conocen sus causas. La falta de correspondencia entre la idea y lo ideado supone en casos como este un bache que no es solamente epistémico, sino además ético.

A la inversa, en un sentido extensional, el valor de verdad se mide solamente por la relación con el objeto O. Tomemos la misma idea, “La mente es consciente del Sol”, pero imaginemos que la mente en cuestión cree que está viendo la Luna, escondida detrás de la niebla. La mente piensa en la Luna, pero, en realidad, el objeto al que refiere (del que es consciente) es el Sol. Este es otro caso paradigmático de comprensión inadecuada de la realidad, tal vez todavía más extendido, ya que, “[...], en verdad, la mayor parte de los errores consiste simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas” (EIIp47s).⁶ Estos casos tienen la particularidad de que el error está en la representación que se hace la mente en cuestión, no en su referencia al objeto. Desde afuera podemos decir que la mente del otro es consciente del Sol en el momento que está pensando que ver la Luna y ayudarlo a corregirse. La obstrucción epistémica de la mente que es consciente del objeto hace que, ante su dificultad para aprehenderlo correctamente, lo distorsione. Algunos casos resonantes de nuestra referencia correcta a algo, pero bajo una ideación inadecuada son la

12: “[...] siendo así que el hombre (por EIIp19 y 23) es consciente de sí por medio de las afecciones [...]”) y Ep58 (de Spinoza a Schuller, otoño de 1675, G IV, 266: “[...] esa piedra [que cae], como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre”).

6 Cf. también EIIp23 (G II, 110, 8-9: “La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo”), EIIIp9 (G II, 147, 15-17: “La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”), EIVp8 (G II, 215, 20-21: “El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”), EIVp64dem (G II, 259, 7-8: “El conocimiento del mal (por EIVp8) es la tristeza misma, en cuanto que somos conscientes de ella”) & EVp34s (G II, 301, 30-32: “Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su mente, pero la confunden con la duración [...]”).

consciencia de la eternidad de la mente, confundida con inmortalidad del alma o cómo nos percibimos a nosotros mismos a través de las ideas de afecciones del cuerpo.

Tanto el uso intensional como el extensional sirven para señalar el error en las ideas de la mente. Por una parte, nos permiten dar cuenta del carácter fragmentado e inadecuado de cualquier percepción en particular, pero también de nuestra vida psíquica en general. En lo que refiere a construir una teoría de cómo funciona la consciencia, nos permite corroborar cómo la vida mental tiene un fuerte carácter cualitativo que hace que la relación idea-objeto (sea el objeto otra idea o un cuerpo) no sea lineal sino mediada por condiciones personales de la mente que percibe. Por otra parte, a la luz de los tres ejemplos textuales tomados (la creencia en el libre arbitrio, la confusión entre eternidad e inmortalidad y el conocimiento de sí) podemos afirmar que la explicación del funcionamiento de la mente y la teoría del conocimiento en general están subordinadas a la ética. La construcción de una teoría de la mente y cómo esta se dirige a sus objetos es importante porque estos objetos pueden ser la propia mente, las cosas del mundo e incluso Dios, tres ámbitos ante los cuales hay un vínculo tan teórico como práctico.

El tercer uso que señalamos es el cognitivo, que aporta un aspecto dinámico al vínculo conocimiento-ética. Volviendo a nuestro ejemplo de base, cuando decimos (cognitivamente) que “la mente es consciente del Sol”, decimos que la idea se corresponde con el objeto, esto es, que en el ser consciente de su idea, la mente está aprehendiendo con verdad aquello a lo que se dirige. El aspecto más interesante de esta perspectiva, claramente suplementaria de las anteriores dos, es que, en vez de señalar la falta en el conocimiento, se concentra en la percatación verídica del contenido ideado. Específicamente, lo importante aquí son las consideraciones graduales respecto del avance en esta cognición. Si bien la mayor parte de la experiencia humana se enmarca en consciencias intensionales y extensionales, estas referencias de la consciencia como proceso cognitivo permiten explicar el pasaje de aquellas a otros tipos de vínculo con las cosas. En estos ejemplos el sintagma “ser consciente de”

aparece para establecer la correspondencia entre la idea y el objeto y a su vez incluye grados y alteraciones a lo largo del tiempo. En virtud de su idea de Sol, la mente sabe algo del Sol mismo. No es una relación nominal o referencial solamente, sino una correspondencia más o menos correcta entre el pensamiento y el objeto. Los ejemplos de usos cognitivos se encuentran fundamentalmente en la quinta parte de la *Ética*⁷ y en todos estos pasajes nos encontramos con ciertas formulaciones similares: la referencia a una progresión cognitiva, comparaciones entre la vida de quien ignora las causas de las cosas y la de quien no, la relación entre ser consciente de las causas de una cosa y a partir de ello ser consciente de uno mismo y de Dios y la relación entre conocimiento consciente de las causas y virtud. Retomando la clasificación de objetos de las ideas que realizamos antes, los usos cognitivos del vocabulario relativo a la consciencia abordan el proceso de progresiva adecuación entre el objeto epistémico y el objeto metafísico. Las nociones escorzadas e inadecuadas de las cosas conducen a formar ideas incompletas de los objetos, pero mientras más ricos, completos y articulados son esos escorzos, no solamente la mente se vuelve más consciente de los objetos que piensa, sino que además se vuelve más consciente de sí misma, de Dios y de las cosas en un sentido cognitivo. Por ejemplo, en un pasaje Spinoza señala que un infante o niño tienen cuerpos todavía poco aptos para hacer y percibir muchas cosas, y que por tanto dependen fuertemente de cosas externas a ellos. En la medida en que son muy dependientes de cosas externas (por ejemplo, de adultos que los atiendan), “apenas posee[n] consciencia alguna de sí mism[os], ni de Dios, ni de las cosas” (EVp39s). Ahora bien, nadie considera desdichado a un

7 Cf. EVp20s (G II, 293: “padece en el más alto grado la mente cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas [...]; y, al contrario, obra en el más alto grado la mente cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas [...]”), EVp31s (G II, 300, 1-2: “Cuanto más rico es cada cual en dicho género de conocimiento, tanta más consciencia tiene de sí mismo y de Dios [...]”), EVp39s (G II, 305, 23-31: “[...] quien, como el niño, tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de las causas exteriores, tiene una mente que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro –cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga– que sea apto para muchísimas cosas, y referido a una mente que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas”) & EVp42s (G II, 308, 17-23: “Pues el ignorante [...] vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas [...]. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas [...]).”)

niño por no tener la potencia de alguien con más desarrollo, puesto que se halla en camino a estados más aptos donde su comprensión de sí mismo, Dios y las cosas se vuelva más complejo, rico y adecuado, alejado de las más pobres percepciones pasadas. Ahora por la positiva, aquello que los usos intensionales y extensionales nos indicaban como falla cognitiva y ética, se vuelven un proceso que requiere de tiempo y que, con estímulos adecuados, tiende a ampliar las capacidades y potencia de los individuos.

2. La teoría de las ideas

Las mentes son ideas y a su vez tienen ideas. De hecho, son un cúmulo de ideas organizadas en torno a un principio integrador. Este carácter compuesto llega a punto tal que Spinoza, a diferencia de Descartes y buena parte de la tradición filosófica, no reconoce facultades de la mente, sino ideas de uno u otro tipo (género), que se asocian mutuamente y favorecen o no el desarrollo de otras ideas más o menos adecuadas. En tanto la mente no tiene facultades innatas que la articulen, el estudio de este aspecto del contenido mental es particularmente relevante para continuar nuestra investigación sobre su funcionamiento.

En la *Ética* encontramos distintos tipos de contenidos mentales y a su vez distintos sentidos en que los individuos se refieren a ellos y les dan valor de verdad. La unidad mínima del pensamiento es la idea, concepto que encierra un conjunto de complejidades en cuanto a su definición específica y su uso. Su definición dice que:

3. Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma porque es cosa pensante.

Explicación. Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente.

Lo primero a señalar a partir de esta definición es que permite hacer una distinción entre un sentido general de idea, como cualquier modo del pensamiento, y un sentido específico de idea como idea que inhiere en o que *es en* una mente. En el sentido específico, una idea es lo que una mente concibe o forma activamente, un concepto. Sin embargo, esto no es todo. La definición también dice que la idea es *concebida activamente* por la mente, en oposición a las percepciones, respecto de las cuales esta es pasiva. A su vez, Spinoza usa el término “idea” con una riqueza semántica mucho mayor que no se ve reflejada aquí. A modo ilustrativo de esta variedad, encontramos que Sergio Rábade Romeo recaba cuatro sentidos de idea: idea como esencia de la mente, idea en la mente de S como concepto de O, idea como representación en la mente de S que ha producido en su cuerpo la afección de O, ideas “innatas” (*cf.* 1992: 124-125). Podemos ampliar la nómina todavía más si consideramos las nociones comunes, esencias de las cosas singulares y de Dios, las ideas de afecciones del cuerpo en toda su diversidad (signos, imágenes, experiencias, etc.). Las percepciones son nociones respecto de las cuales la mente es más pasiva, en tanto le vienen de afuera. Sin embargo, no le son extrañas en tanto la mente se considera como ideándolas y siendo causa parcial de ellas (*cf.* EIIIdef1). Esta definición se vuelve más interesante si la tomamos en un sentido gradual respecto de la acción: idea como concepto de la mente respecto de la cual ésta es activa en algún grado. La definición enfatiza el carácter activo de la mente, no el pasivo-perceptivo. Esta salvedad nos permite ampliar el rango de aplicación incluso a ideas (percepciones) respecto de las cuales la mente sea muy poco activa.

Independientemente de que sean percepciones o concepciones, las ideas son representativas de algo. Este “algo” puede ser cualquier aspecto de la realidad al que accedemos y va a variar según cómo podamos dirigirnos a él. Pero además del carácter representativo (que no resulta llamativo ni polémico), Spinoza les otorga otro rasgo característico muy importante: cada idea implica su juicio de verdad. El juicio no es un acto aparte, que la voluntad ejecuta sobre las ideas y del que puede abstenerse incluso. Esta era la

postura de Descartes, para quien la mente tiene una facultad pasiva de concebir, sea a través del entendimiento, la imaginación o la sensación, y una voluntad que le permite juzgar afirmando, negando o suspendiendo el juicio (*cf. Principios de la filosofía*, I, arts. 32-35, 42-44, AT VIII.1, 17-18, 21). En tanto el racionalismo de Spinoza postula la necesidad de una explicación causal para todo lo que sucede y para lo que no, no admite aspectos indeterminados en la realidad (*cf. EIp11dem*) y, de esta manera, en la cognición el juicio de verdad está contenido en la misma idea, sino que está incluido en la misma idea (*cf. EIIp49*). Las facultades mentales, como la voluntad o la imaginación (tal como, por ejemplo, Descartes las comprendía), son para Spinoza “completamente ficticias, o no más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares” (EIIp48s). Lo que es real es tal o cual afirmación, que se impone por sí misma según su manera de afectar al individuo.

Como hemos anticipado a lo largo de una serie de menciones, los dos grandes conjuntos en que podemos englobar nuestras ideas son el de “adecuadas” y el de “inadecuadas”. Dentro de cada una de ellas hay, a su vez, varios tipos más. Es por ello importante abordarlas ahora. Por una parte, para comprender la teoría de la verdad propuesta en la obra que estamos analizando. Además, para profundizar en la taxonomización de posibles tipos de experiencia mental humanas y el valor cognitivo y afectivo que tiene cada uno y, en adelante, poder evaluar la relación entre nuestra consciencia de cada tipo de ideas y sus efectos prácticos. Veámoslo con más detalle.

2.a. Ideas adecuadas y verdaderas

Inmediatamente después de definir idea, Spinoza define idea adecuada:

IV. Entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo «intrínsecas» para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

Tanto en la definición como en su explicación, Spinoza realiza un movimiento que ya analizamos en el capítulo anterior: considerar a la idea en relación con su objeto o intrínsecamente.⁸ Idea verdadera e idea adecuada mantienen una relación análoga a la idea y la idea de la idea: la idea verdadera da cuenta de la conveniencia entre la idea y lo ideado y la adecuada es la idea en sí misma, considerada desde el entendimiento. La adecuación es una consideración intrínseca de la idea en la mente y la verdad es una consideración extrínseca de la misma idea respecto de aquello ideado. Que una idea sea verdadera quiere decir que hay algo en la Naturaleza que se corresponde con ella, y la valida. Más todavía, que esta idea no es una idea psicológica meramente, sino que su veracidad y realidad son independientes de la mente que la piense. Esto es, una idea verdadera es tanto verdadera en la mente como lo es en Dios (la sustancia o la Naturaleza), en tanto se corresponde con su orden causal. En este sentido, Spinoza no hace una prueba epistémica de las ideas adecuadas, sino una prueba metafísica, explicando la adecuación o inadecuación en términos de la relación de nuestra mente finita con el intelecto infinito de Dios.⁹

Entonces, verdadera y adecuada son términos casi sinónimos, con la salvedad de una consideración semántica respecto de si la referencia es la idea misma (adecuada) o la cosa ideada (verdadera).¹⁰ Deleuze, profundizando en la trabazón entre idea y realidad, señala que

8 Cf. 3.b. La “digresión psicológica”: las ideas de ideas del primer capítulo de esta tesis, *supra*.

9 Esta es una tesis defendida por Diane Sperling (2009: 147). La intérprete toma como pieza central de esta prueba EIIp11cor, donde Spinoza sostiene que la mente humana es parte del intelecto infinito de Dios y que cuando decimos que la mente percibe decimos que Dios percibe a través de la mente humana (y así tiene una idea adecuada).

10 La identidad entre idea verdadera y adecuada se profundiza en otras proposiciones, cf. EIIp34dem, p41dem & p43dem. Un texto fundamental es la Ep60, de Spinoza a Tschirnhaus (estimada de enero de 1675): “Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco alguna otra diferencia a no ser que la palabra «verdadera» se refiere únicamente a la conveniencia de la idea con su ideado, mientras que la palabra «adecuado» se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; hasta tal punto que, en realidad, no hay diferencia alguna entre la idea verdadera y la adecuada, al margen de esa relación extrínseca” (G IV, 199-200).

en la adquisición de una idea verdadera, nuestra mente oficia de causa formal al concebirla en tanto da cuenta de su capacidad de conocimiento y comprensión, pero que a su vez estas ideas expresan algo diferente como causa material, ya sea esto alguna cosa, Dios o nosotros mismos, comprendidos desde la concatenación del orden de las cosas y del pensamiento (Deleuze 2013: 96).

Por último, consideremos un aspecto más de las ideas adecuadas y verdaderas, que es su potencia. Así como Descartes tomaba el criterio de claridad y distinción para depurar sus ideas y hacerlas evidentes, Spinoza, como vimos, no necesita de ello, sino que cada idea se hace patente por sí misma, se afirma por su propia potencia. Esto nos puede llevar a una encrucijada: ¿cómo sabemos que estamos frente a una idea verdadera y no ante una ilusión de verdad? El criterio propuesto está en la proposición 43 de *Ética* II: “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce”. Es un criterio problemático: no es externo a las ideas, sino interno, y no está demostrado, sino proclamado (en este sentido, acompañamos las objeciones de Rábade Romeo 1992: 154ss). La mente misma pareciera tener mecanismos propios por los cuales accede a la verdad y la toma como norma:

Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza suma; y pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender, pregunto entonces: ¿quién puede saber que entiende una cosa, a no ser que la entienda previamente? Esto es: ¿quién puede saber que tiene certeza acerca de una cosa, si previamente no la tiene? Y, en fin: ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas (EIIp43s, G II, 124).

La cuestión de la verdad y el acceso a ella es una de las cuestiones más complejas de la filosofía spinoziana. Gilles Deleuze es certero al afirmar que “Todo el problema se resume así: [...] Hemos definido la idea adecuada [y la verdadera] sin tener la menor idea de la manera en que podemos alcanzarla” (2013: 97). Podemos agregarle a esto que las ideas adecuadas y verdaderas fueron definidas, pero no tenemos idea de cuáles son ni se nos ha dado ningún ejemplo en estos pasajes. Sin embargo, los ejemplos aparecen en otras partes y aportan algo de luz a esta oscura cuestión. El conocimiento que nos brindan las ideas adecuadas encaja con lo que Spinoza llama en la *Ética* segundo y tercer géneros del conocimiento. A modo de anticipación, recordemos que la proposición anterior a la citada arriba dice que: “El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso” (EIIp42).

El segundo género del conocimiento es la razón, que opera por pasos discurriendo demostrativamente entre causas y efectos a través de lo que Spinoza llama “noción comunes” (*notiones communes*). Estas nociones son axiomas, postulados,¹¹ ideas y propiedades presentes en todas las mentes.¹² No se refieren a ninguna cosa en particular ni constituyen la esencia de ninguna cosa singular, sino que son comunes a todas las cosas y están igualmente en la parte que en el todo (EIIp37-38 & 44cor2dem). Son innatas y constituyen “noción comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (EIIp40s2, G II, 122.9-11). Su generalidad es tal que pueden observarse en todas las cosas y entonces se adquieren de forma adecuada, pues las comprendemos en todas ellas. Esta consideración es una clave para entender en qué sentido la verdad puede ser tan autoevidente y norma de sí misma y de lo falso. Es legítimo preguntarnos también qué diferencia hay entre una noción común y un universal o un trascendental. De hecho, ambos tienen un grado de “abstracción”.

11 Estos dos términos (*axiomata* y *postulata*) son utilizados en el prefacio de Lodewijk Meyer a los *Principios de la filosofía de Descartes* como equivalentes a las noción comunes: “[...] los postulados y axiomas, o noción comunes de la mente, son enunciados tan claros y perspicuos, que ni siquiera quienes sólo han entendido rectamente sus palabras, podrán negarles su asentimiento” (G I, 127).

12 EIIp38cor: “De aquí se sigue que hay ciertas ideas o noción comunes a todos los hombres [...]”.

La diferencia está en que los trascendentales y universales son imaginaciones compuestas que la imaginación genera por su límite para capturar de forma distinta muchas diferencias entre cosas muy semejantes, mientras que las nociones comunes surgen de aquellos rasgos presentes en el orden común de la naturaleza y podemos vincular con conexiones causales, sistemáticas y necesarias tanto en lo más general como lo más particular (*cf.* Klein 2002: 305).

Cuando usamos estas nociones comunes para el desarrollo del conocimiento (científico, en tanto adecuado y verdadero), nos sirven de premisas de nuestras demostraciones y nos garantizan la preservación de verdad (EIIp40). A modo de ejemplo, podemos considerar la existencia necesaria de una única sustancia, las formas de causalidad admitidas en *Ética* I, los atributos y sus modos infinitos inmediatos correspondientes, la física de la digresión de *Ética* II y sus leyes equivalentes en el pensamiento. Se trata de principios a partir de los cuales derivamos conocimientos que nos permiten conocer las cosas y los modos como partes finitas y necesarias de la sustancia. A su vez, abordar las cosas de esa manera las ubica en el entramado causal inmanente a la realidad y las hace comprensibles en tanto necesarias (*cf.* EIIp44; en el escolio de esta proposición se agrega que la razón ayuda a concebir las cosas bajo un cierto aspecto de eternidad, que tiene que ver con quitar el énfasis de la imprevisibilidad y contingencia de la duración para atender a los aspectos necesarios). El límite de la razón es no llegar a las cosas, siempre bordearlas por sus aspectos comunes. Eso que se escapa a la razón y el segundo género en lo que refiere a la aprehensión verdadera de lo real es lo que queda para el tercer género, y más importante de todos, que es la intuición. Si las demostraciones son los ojos de la mente (*cf.* EVp23s), la visión es la intuición.

Si la cuestión de la verdad nos resultaba enigmática, el tercer género del conocimiento no es menos curioso en el primer acercamiento. Spinoza dedica muy pocos trechos de texto a explicarlo. Lo presenta sucintamente sobre el final de la segunda parte de la *Ética* y lo retoma en la segunda mitad de la quinta, pero más que para explicarlo, para mostrar sus beneficios. Los intérpretes, para poder dar mejor cuenta de a qué se refiere Spinoza se remiten a otras

obras, como el *Tratado breve* y el *Tratado de la reforma del entendimiento* para hacer reconstrucciones más robustas. En el *De la reforma del entendimiento*, por ejemplo, hace observaciones y recomendaciones normativas. Por una parte, que a través suyo Spinoza llegó a conocer muy pocas cosas (*cf.* TIE 11, G II, 7-8) y, por otra, que hay que procurar usarlo en grado sumo. Además, en esta obra Spinoza se propone explícitamente desarrollar un método de dirección del entendimiento para alcanzar el sumo bien, que consiste en servirse de conocimientos verdaderos ya presentes en la mente para orientar desde ellas el camino al mayor conocimiento y distinguir la verdadera esencia de una cosa entre otras ideas falsas y dudosas. Intuir y comprender una idea verdadera permiten dirigir el entendimiento (Sabater 2019: 33-47). Este espíritu se mantiene hasta el final de la *Ética*, perseguir la sabiduría, aunque sea tan difícil como rara (EVp42s). El *Tratado breve*, por su parte, resalta de la intuición su aprehensión inmediata del objeto mismo por el entendimiento y ensalza el vínculo entre intuición y felicidad (KV II, 22 §1).

¿En qué consiste la intuición intelectual? “Este género de conocimiento [es el que] progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (EIIp40s2). Los atributos, dijimos recién, son para la mente nociones comunes, de las más generales dentro de cada registro del conocimiento (la extensión es la noción más amplia del conocimiento de los cuerpos; el pensamiento, de las ideas). Lo que señala este pasaje es que las ideas adecuadas nos permiten esclarecer nuestra comprensión de las cosas al punto tal que intuimos las esencias y captamos el *quid* de las cosas singulares. Es una mejora cualitativa en la cual los razonamientos y demostraciones previas sirvieron de entrenamiento para que la mente conciba las cosas bajo la premisa de que tanto ella como sus objetos son parte de la naturaleza.

En el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza introduce como ejemplo la regla de tres o números proporcionales, que puede ser calculado tanto de forma imaginaria, razonada o intelectual llegando a la conclusión de que esa

accesibilidad radica en que su base es, en última instancia, intelectual. En su análisis de este pasaje, María Jimena Solé destaca que: “el ejemplo de los números proporcionales pone en evidencia que, contrariamente a lo que el lector de la *Ética* podría sospechar, este tercer género es el más fácil de adquirir. «No hay nadie que no vea», dice Spinoza, la relación proporcional entre números sencillos. No requiere de ninguna enseñanza previa, de ningún aprendizaje ni estudio. Simplemente se presenta, sin más, a la mente de cualquier ser humano” (2013: 210). Natalia Sabater (2019: 91) coincide y además agrega, certeramente, que la intuición no puede ser una experiencia que viene de fuera ni de la nada, sino un elemento constitutivo del sistema y que accede al fundamento primero de la realidad. En la misma clave, que acompañamos, Julie Klein (2002: 904ss), realiza una notable defensa de la continuidad entre los tres géneros del conocimiento. Para esta intérprete los géneros son distintas perspectivas de acceso a la realidad, bajo la consideración de sus distintos aspectos, pero, así como no existe un corte entre el segundo y el tercero, es necesario el estímulo del segundo para aumentar la capacidad de comprensión por el tercero. En esta línea podemos pensar que la intuición de hecho es un conocimiento disponible, contrariamente a lo que dicen algunas sugerencias de Spinoza cuando condena a quienes se entregan a otros estímulos, como los sensibles (*cf.* Rábade Romeo 1992: 49-57).

La intuición es el conocimiento verdadero en sentido estricto, la forma de comprender en la cual nuestra idea y la idea en Dios son la misma y, por tanto, la posibilidad de trascender de la adecuación a la experiencia de la verdad. En la intuición coinciden el objeto metafísico de la idea con el objeto epistémico, la consciencia se dirige directamente a aquello que está aprehendiendo, y de forma cabal. Aunque el salto sea cualitativo en la comprensión, no es un salto respecto del objeto conocido. Los tres géneros del conocimiento se dirigen a lo mismo desde tres perspectivas distintas (el tiempo, la duración, la eternidad), pero nunca dando un salto de nivel, pues ello implicaría una trascendencia. Julie Klein lo formula de la siguiente manera: “De hecho, eliminar el tiempo y la duración convertiría a la inmanencia

perspectivista y modalmente articulada en un dualismo; la intelección sería el orden de lo real y la imaginación y la razón, órdenes de lo menos real. Aunque la imaginación pueda dar lugar a ficciones, la cognición imaginativa es de todos modos un evento natural. Así, EIIp17s se refiere a ella como una virtud cognitiva y atribuye el error a los juicios de la mente más que a su carácter imaginativo. La eternidad, entonces, no es realmente distinta del tiempo y la duración. Para decirlo de otra manera, la comprensión intuitiva aprehende a la naturaleza de forma diferente que los otros géneros del conocimiento, pero no aprehende un objeto separado” (2002: 311). La intuición es así el fundamento de todo conocimiento adecuado, no el punto de llegada y está implicada en la idea de cualquier cosa singular existente en acto (*cf.* EIIp45) y, a la inversa, está implícita en todo conocimiento (*cf.* EIIp46) porque nuestra “mente humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios” (EIIp47). Como señala Diane Steinberg (2009: 150), este conocimiento no pareciera ir más allá del acceso adecuado que tenemos a través de los atributos que, aunque implica la esencia de la esencia divina, no pareciera ser suficiente para iluminar la mente y mitigar los prejuicios por sí solo. Para ello es necesario cambiar la articulación general del pensamiento desactivando afectivamente los afectos asociados a esas ideas.

En este sentido, no está de más recordar que por “idea de Dios” en el spinozismo no acarrea una cuestión de fe. Se trata, más bien, de la idea de Dios desenvuelta en la primera parte de la *Ética*, como única sustancia absolutamente infinita que contiene y produce en sí a toda la realidad de infinitas maneras. Es un Dios-sustancia equiparable a la Naturaleza (EIVp4dem). La intercambiabilidad de los términos nos da la pauta de que la intuición no es una experiencia de éxtasis irracional, inefable e incommunicable, sino que si la intuición es adquirir la idea de la Naturaleza no puede más que ser un proceso terreno, una condición accesible, en principio, a todas las mentes. En palabras de María Jimena Solé, “se encuentra presente en todas las mentes humanas de manera originaria, sin importar el grado de perfeccionamiento que esa mente haya alcanzado. Está ahí, latente, implícita, pero siempre

cumpliendo con su función de ser la condición de posibilidad del conocimiento y, por lo tanto, el saber originario” (Solé 2013: 212). La presencia de la intuición en todas las mentes y su paradójica desactivación (evidente en que, de hecho, no todos los humanos son sabios) da lugar a una de las motivaciones de la *Ética*: poder desprenderse de la confusión en torno a los nombres de Dios, la Naturaleza y la sustancia y poder enmendar el entendimiento hacia la intuición originaria.

La actitud afirmativa de las ideas es lo que determina el contenido asociativo de las creencias y la asociación es dirigida por el esfuerzo y la tendencia del *conatus*. Al esforzarnos por preservarnos, afirmamos la existencia del cuerpo. Pero como no tenemos una perspectiva adecuada completa, no siempre sabemos qué cosas contribuyen a la autopreservación y qué cosas no. Entonces, si bien en principio todas nuestras ideas tienden a la autopreservación, puede darse el caso de que creamos erróneamente como positivo algo que en realidad es perjudicial. El problema entonces se mueve a un plano lingüístico: confundir idea con lenguaje hace suponer que podemos suspender el juicio, por ejemplo, o que lo que no haya correspondencia adecuada entre un nombre y lo que designa. También podemos entender afirmaciones que sabemos falsas (*e.g.*, “los cerdos vuelan”). Esto es, hay algo que decimos que es la autopreservación y algo que efectivamente es autopreservación y la diferencia está en el contenido de nuestras creencias. Podemos creer inadecuadamente lo que concuerda con nuestra esencia, suponiendo que eso concuerda con el orden de la naturaleza. Si esto sucede, la mente se está guiando conforme a convenciones lingüísticas fundadas asociativa y lingüísticamente y sus creencias no son propiamente suyas (pues dependen del contexto lingüístico en que las aprendió).¹³

A modo de cierre, las ideas adecuadas y verdaderas engloban los aspectos de la vida psíquica humana relacionados al acceso más perfecto pero complejo a lo real. No son, seguramente, las que más abundan en la experiencia cotidiana. Sin embargo, en tanto están en

13 Sobre la confusión entre los nombres, las imaginaciones y las cosas, *cf.* EIIp47s y Lenz 2012: II.1.

la mente, somos conscientes de ellas en alguna medida y permiten, con algún esfuerzo, orientar el pensamiento a lo que en el *Tratado de la reforma del entendimiento* recibe el nombre de “bien verdadero”. Es un esfuerzo grande, seguramente, pero también es realizable: están dadas las condiciones para ello en nosotros.

2.b. Ideas inadecuadas

Una forma sencilla de introducir las ideas inadecuadas podría ser esta: son todas las ideas que no contemplamos en la sección anterior. Y, de hecho, eso sería cierto. Sin embargo, no son una cuestión menor, simple ni tan fácil de explicar. Las ideas inadecuadas componen la mayor parte de nuestra vida mental y, por lo tanto, derivan en importantes consecuencias epistemológicas y prácticas.

Si las ideas adecuadas de la razón son inferencias y deducciones que toman como premisas las nociones comunes, las ideas inadecuadas son como “consecuencias sin premisas” (EIIp28dem). Esta sugerente frase no quiere decir otra cosa, sino que las ideas inadecuadas se afirman por su propia fuerza (como cualquier otra idea), pero que esta fuerza no viene de la razón y el soporte causal de la realidad, sino del fortuito evento de su aparición y del impacto que tuvo sobre nosotros en ese momento. Las “razones” de las ideas inadecuadas son cadenas infinitas de dependencias “causales”, pero no en el sentido que las ideas adecuadas apprehendían causas. Como veremos, aunque las ideas inadecuadas sean como “consecuencias sin premisas”, no por ello dejan de tener una atribución causal imaginaria, que es de tipo asociativo, determinado en función de otras ideas de la mente (sin correspondencia con el objeto) que se determina en función de su interacción causal con la sustancia. Lo que identificamos como causas de algo que comprendemos inadecuadamente son otras cosas que percibimos junto a ello. Además, en tanto se trata de ideas de cosas inmersas en el mundo, la apprehensión de sus causas se nos pierde en el infinito. De este modo, nos llevan muy

fácilmente a la falsedad y el error.¹⁴

“Percibir” es un verbo clave para pensar su génesis. En la explicación a la definición de idea, Spinoza distingue “concebir” de “percibir”. La percepción da cuenta de una pasividad del percipiente. Cuando percibimos, la idea formada no se explica por la sola potencia de pensar (de concebir) sino por una conjunción de la potencia de la mente y la de otras cosas más que intervinieron en esa idea (EIIIp1dem). Si volvemos sobre el corolario de la proposición 11 de *Ética* II, las ideas inadecuadas no se corresponden con las ideas de las cosas en Dios (que son las verdaderas), sino que se explican por la concurrencia y asociación mutua de cada mente (con sus aptitudes y capacidades) y de Dios, pero en tanto modificado y constituyendo el entorno en que esa mente las concibe.

Esto es, las ideas adecuadas no son simplemente venidas de fuera. No nos son completamente ajenas: se explican tanto a través de nuestra constitución y aptitudes como a través de las cosas que nos afectan. No son, tampoco, un vicio de nuestra naturaleza, sino una consecuencia necesaria de nuestro ser limitado y finito en un todo que nos excede, las percibimos “[...] en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (EIVp2). Dos proposiciones más adelante esta aseveración se radicaliza: “Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada” (EIVp4). Las ideas inadecuadas entonces son parcialmente dependientes de nosotros, inacabadas, confusas, incompletas, engañosas e inevitables. A través suyo conocemos parcialmente las cosas, que también (y más generalmente) nos representamos por medio de ideas adecuadas. Más allá de lo peyorativo de estos calificativos, y aunque lo malo sea siempre imaginario, las ideas inadecuadas no son uniformemente *malas*.

14 Una idea, independientemente de su valor de verdad, se afirma como cierta ya que no hay nada positivo en las ideas por lo cual las podamos considerar falsas (cf. EIIp17s & 33), sino algo negativo: la privación del conocimiento de las causas, que en las ideas falsas se hacen presentes a la mente de forma inadecuada y confusa (las causas desconocidas son las ideas adecuadas). La falsedad entonces es siempre parcial.

Lo bueno y lo malo se definen en función de la utilidad que producen para el sujeto,¹⁵ y las ideas inadecuadas son, en general, bastante útiles para la vida.

Las ideas inadecuadas paradigmáticas son las de la imaginación. Al imaginar percibimos una figuración de las cosas, no las concebimos, pues percibir inadecuadamente significa que no fuimos causa adecuada de su concepción. La imaginación es una función de nuestra constitución, que consiste en la representación de objetos (externos e internos) que se dan en las afecciones en nuestro cuerpo y las ideas de dichas afecciones. Contra la inmediatez de la intuición de las esencias en Dios, la imaginación es siempre una captación mediata, indirecta, heterónoma de aspectos de las cosas en el contingente orden de nuestra duración.¹⁶ Las capacidades de ser afectados son la distancia entre el sujeto y el objeto, entre nuestra constitución y la posibilidad sensible de acceder a las cosas. En el límite de nuestra afección, nuestra pasividad hace que lo imaginado se componga tanto de lo externo como de lo interno dando paso a este registro extra que es la marca corporal de la imagen.

Un rasgo crucial de la imaginación en Spinoza, que conserva de Descartes, es que no es solamente un proceso o estado mental, sino a la vez un estado físico existente en el cuerpo.¹⁷

15 La cuestión de lo bueno y lo malo y su vínculo con la utilidad en la metafísica spinoziana requieren una explicación extensa que no cabe en este lugar. En principio, si bien ni el Bien ni el Mal existen en sí mismos, los eventos que la sustancia se dan son buenos o malos desde la perspectiva de tal o cual individuo. El conocimiento de los efectos acompañado del desconocimiento de las causas engendra la ilusión de que la naturaleza tiende a fines (que son los fines de los observadores). En *EIap*, Spinoza argumenta que los humanos juzgan como más importante lo que les resulta más útil y como más excelente lo que los afecta de mejor manera. Esto, sometido a la regularidad en la imaginación hace que surjan los criterios o nociones de Bien y Mal, Orden y Confusión, Frío y Calor, Belleza y Fealdad. A su vez, en tanto los humanos no se reconocen disponiendo el mundo y los valores como los perciben, ni confían en que el azar lo hiciera tan perfecto, concluyen que fue Dios quien le dio ese orden, y lo hizo así para que lo reconocieran y rindieran culto. Este prejuicio antropocéntrico respecto de Dios y el orden del mundo es, para Spinoza, la causa última de todos los prejuicios y debe ser desterrado de las mentes. De todas formas, aunque no hay lugar para la finalidad en tanto causas en Dios, en la medida en que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser cuanto está a su alcance, así se orientan hacia aquellas cosas que les resultan más útiles y generan más beneficios (algo de esto será retomado más adelante). Spinoza trata estos temas en el apéndice a la primera parte de la *Ética* y a lo largo de su parte cuarta, y sostiene una interesante y acalorada discusión en la correspondencia Willen van Bljembergh (véanse Ep18-24, 27). En torno a esta cuestión, seguimos los siguientes trabajos: von Bilderling 2005b, Deleuze 2013: 41-56 y Ricci Cernadas 2018, que resulta muy esclarecedor respecto de la noción de utilidad y su carácter no egoísta.

16 Aquí uso contingente en el sentido específico definido en *EIp33s1*: “no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud puedan llamarse contingentes [...] una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento”.

17 Descartes ejemplifica la constitución de la fantasía (sustrato físico de la imaginación y la memoria) con la

Al momento de ser afectados se produce en el cuerpo una marca, impresión, traza, vestigio (*vestigia*) o imagen (*imagine*) que permanece allí por un tiempo indeterminado y puede ser reactivado por la memoria. Esta afección se imprime sobre las partes fluidas (las más volátiles y dúctiles ante los cuerpos externos) en un doble movimiento, centrípeto (las partes fluidas van de los órganos sensoriales al interior del cerebro) y centrífugo (el cerebro reacciona a este estímulo nervioso con una respuesta hacia los órganos) (cf. Cohen Agrest 2011: 96). Más todavía, cada impresión se asocia con impresiones semejantes y desarrolla, a largo plazo y a través de la repetición, en el conjunto complejísimo de imágenes que tenemos almacenados y que podemos editar alterando el proceso. Especificando el lenguaje, llamamos imagen (*imagine*) a la afección corporal e imaginación (*imaginatione*) a su correlato psíquico en una idea de afección.¹⁸ Esta imagen persiste en la parte del cuerpo en que se produjo por la afección padecida en el encuentro con otro cuerpo, o incluso por el encuentro con otra parte del propio cuerpo. La imaginación manifiesta, muestra, señala un aspecto de la constitución de mi cuerpo y un aspecto del cuerpo que nos afecta, desde una dimensión situacional, particular y transitoria. La pasividad implica también que lo figurado dependa más de causas externas que internas. Nuestros órganos pueden ser capaces de sentir, pero no sentirán nada sin un estímulo que viene de fuera del órgano o parte del órgano sintiente, que está dispuesto aptitudinalmente de una manera particular. Así, en tanto depende de la afección sensible, las imaginaciones dicen más sobre la constitución propia que sobre la de la cosa externa.

Hecho este breve sumario, entendemos por qué las ideas inadecuadas son confusas y por qué son más en número que las adecuadas y verdaderas: nuestra constitución psicofísica

impresión de un sello sobre la cera (cf. Regla XII de las *Reglas para la dirección del espíritu*, AT X, 413-414), los pliegues que quedan sobre un papel que ha sido doblado (cf. carta a Lázaro Meyssonier del 29 de enero de 1640, AT III, 20) y el estirado que queda en una malla al atravesar agujas (cf. *Tratado del hombre*, AT XI, 177-179, ilustrado en la figura 30). Las descripciones de Spinoza son muy semejantes a las de Descartes, por lo cual estas últimas (más detalladas) merecen ser tenidas en cuenta a modo ilustrativo.

18 “[...] llamaremos «imágenes» [*images*] de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los «imagina» [...] y las llamaremos] imaginaciones [*imaginationes*] de la mente” (EIIp17s).

actual y la imagen juegan un rol preponderante en la vida y la imaginación atraviesa y condiciona todo el camino que podemos proponernos hacia las ideas adecuadas y verdaderas.¹⁹ Algunas de las formas que toman las ideas inadecuadas son: signos, creencias, experiencias, costumbres, hábitos, universales, palabras, etc. Así como las ideas adecuadas y verdaderas componen el segundo y tercer géneros del conocimiento, las ideas inadecuadas componen el primer y nutrido género.

En el ámbito del primer género del conocimiento no hay propiamente conocimientos, sino convicciones más o menos arraigadas. Tampoco son estrictamente conocimientos porque la imaginación es la fuente de los errores cuando nos guiamos por ella al hacer inferencias (en sí misma, no hay nada por lo cual una imaginación sea errónea, pues afirma algo actualmente percibido). El problema está en dos cuestiones. Por una parte, que se afirma con fuerza de verdad porque no hay ninguna idea que afirme su negación. No hay idea verdadera que la excluya y desactive su fuerza.²⁰ Por otra parte, que de las ideas se desprenden efectos. Las ideas son causas (adecuadas o inadecuadas) de nuestros actos.²¹ Si nos basamos en errores y falsedades, nuestras acciones podrían desencadenar escenarios perjudiciales para nosotros y/o para terceros. Ambas cuestiones son morigerables: una idea adecuada desactiva una inadecuada respecto del mismo objeto metafísico y una idea adecuada puede detenernos de

19 *cf.* Rábade Romeo 1992: 141ss. Gilles Deleuze, por su parte, dice que son las únicas que podemos tener en nuestras condiciones naturales de percepción (*cf.* Deleuze 2013: 95). María Jimena Solé, por su parte, ofrece una lectura menos pesimista respecto de la posibilidad de acceder al conocimiento adecuado y sostiene que a la par de las imaginaciones tenemos también intuiciones (*cf.* 2013: 212).

20 Esto está desarrollado en EIIp35s, donde se señala que “[...] cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos 200 pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro”.

21 Esto lo derivamos tanto de EIIp36, EIIIdef1 & p1. Por cuestiones de lenguaje, llamaremos genéricamente “actos” a todos los efectos que se siguen de las ideas de un individuo. Reservamos “acción” u “obra” para cuando las ideas de que se siguen son adecuadas y “pasión” o “padecer” para cuando son inadecuadas. En la *Ética* tanto cuando los traductores vierten “actuar” como “obrar” el verbo es el mismo, *agere*. En este contexto preferimos un término genérico “actos” para evitar confusiones respecto de que algo que parece una acción (como cualquiera que esté causado por una idea inadecuada) es en realidad un padecimiento, pero volveremos sobre esta distinción en el siguiente capítulo.

hacer algo que una inadecuada nos indica que hagamos. De todas maneras, vemos que, aunque lo falso no es nada en sí mismo, sí es algo para nosotros: es el efecto de las afecciones de la imaginación en la mente, aunque no conserve ninguna conexión con las causas que la explican (EIIp35 & IVp1).

El primer género del conocimiento se compone de nuestros saberes de lo que en un sentido muy general llamaremos la vida práctica y cotidiana: las “enseñanzas de la experiencia”, la información adaptativa heredada evolutivamente, los hábitos, las costumbres, en fin, “casi todas las cosas que son útiles para la vida” (TIE 20). Tienen algún grado de validez, pero no teórico sino referido a regularidades y certezas de tipo asociativo, como las de la vida cotidiana, además de la información adaptativa que cargamos evolutivamente y que nos predispone a resolver problemas de interacción con distintos ambientes. Por ejemplo, las cosas que sabemos porque nos las dijeron, como quienes son nuestros padres o nuestra fecha de nacimiento,²² que algún día moriremos, que el agua apaga el fuego, que el pollito pía y otras cosas del estilo de la “experiencia vaga” (TIE 20). En definitiva, todas cosas en las que podemos confiar sin necesitar para ello de una demostración y que aceptamos por un criterio más pragmático que epistémico. Sin embargo, algunas ideas inadecuadas se entrometen en la ciencia. Por ejemplo, los términos universales, como “ser”, “cosa” u “hombre”, que no son esencias de nada en particular y se producen cuando percibimos muchas cosas similares al punto de que las impresiones se confunden en el cerebro, conduciendo a la mente a imaginarlas a todas como una sola de forma confusa (EIIp40s). En estos casos, la imaginación favorece la confusión y caminos inconducentes en la búsqueda del conocimiento, y por eso Spinoza se dirige contra universales y trascendentales con especial esmero, para así depurar y

22 Lo que Spinoza llama “conocimiento de oídas”, *cf.* TIE 9-20, también EIIp40s2. Los conocimientos que adquirimos por medio de palabras no reciben tanta atención en la epistemología, pero existe un punto donde confundir una idea con una palabra genera conflictos y tristezas en el plano práctico, por ejemplo, cuando se confunden palabras con ideas y “creen que pueden querer contrariamente a como sienten, cuando afirman o niegan algo contrario a lo que sienten con meras palabras” (EIIp49s).

especificar el lenguaje con que se refiere a las cosas.²³ Entonces, si bien tiene un rol importante para algunas esferas de la vida, no es esencial para el conocimiento en sentido estricto. El spinozismo es un racionalismo y antepone el poder de la razón y de un método para guiarla a la experiencia. El primer género del conocimiento no es ciencia ni tenemos razones para pretender que lo sea; como mucho, podemos utilizarlo como auxilio y recaudos.

3. El rol de los afectos en el conocimiento

Si bien las ideas son un aspecto central de la vida mental (la mente es una idea que tiene ideas), la experiencia consciente, para ser propiamente *experiencia*, requiere de dos cosas más. Por una parte, de un aspecto cualitativo que dé cuenta de que esta experiencia es mía y particular. Por otra, de poder compaginar todas las ideas en una trama propia. En este sentido, requiere de mecanismos de asociación de ideas y de atención en unas ideas sobre otras. Para explicar estos fenómenos, en esta sección incorporaremos el análisis de los afectos (*Affectus*). En lo que resta del capítulo profundizaremos sobre la noción de afectos, cómo funcionan sus mecanismos para dar cuenta del fenómeno de la atención y los procedimientos de asociación de ideas que permiten construir sentidos y vincular percepciones en una experiencia unificada, bajo la hipótesis de que la constitución de la experiencia en estos aspectos es profundamente afectiva.

3.a. La noción de afecto

Para Spinoza un afecto es un estado psicofísico por el cual el individuo experimenta que su *conatus* favorecido o perjudicado (EIIIdef3). Si bien están categorizados de forma muy

23 Cf. EIap, EIIP40s & p49s2. En el mismo sentido, el tiempo es una idea de la imaginación (no así la duración) que utilizamos para ordenar los acontecimientos y que nos hace ver como contingentes las cosas, sin que podamos concebir su carácter necesario (cf. EIIP44cor1, y sobre la distinción entre contingencia y necesidad, EIP33s).

detallada en una sección específica de *Ética* III, Spinoza reconoce que hay tantos afectos como ocasiones de ser afectado en cada individuo y que por tanto se trata de experiencias subjetivas únicas (EIIIp56-57). Entonces, son estados subjetivos singulares que compaginan respuestas ante estímulos a la vez que configuran representaciones y vínculos entre representaciones. Hay tres grandes grupos de afectos: los de deseo (tendientes a la actividad del *conatus*), los de alegría (que aumentan la potencia del *conatus*) y los de tristeza (que la disminuyen).

La definición más completa de afecto es la Definición General de los Afectos, que podemos dividir en tres partes según su contenido:

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo [*animi pathema*], [i] es una idea confusa, [ii] en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y que, [iii] una vez dada [esa idea], la mente es determinada a pensar una cosa más bien que otra (EIIIIdga).²⁴

Que el afecto [i] sea una idea confusa se deriva de que “afecto” sea sinónimo de “pasión del ánimo”. A comienzos de la tercera parte, Spinoza señala que las ideas inadecuadas son pasivas y las adecuadas, activas (EIIIp1). Los afectos, así, serían resultado de ideas inadecuadas. Sin embargo, esta definición merece una enmienda en la medida en que los afectos pasivos o pasiones no son los únicos afectos considerados en la *Ética*. También existen los afectos activos, que son los que brotan de una idea adecuada (EIIIp58-59). De esta manera, consideramos que debería decir “alteración” del ánimo, tomando así una posición neutral respecto de su actividad o pasividad.

En segundo lugar, [ii] refiere a que el afecto aumenta o disminuye la potencia del sujeto,

24 “Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur” (G II, 203).

hace que sea más activo (si el afecto es alegre o activo) o más pasivo (si se trata de una tristeza o de una alegría pasiva). En este sentido, si bien la definición dice que el afecto es una idea, no podemos considerar idea en el sentido específico de su definición como concepto que la mente produce activamente porque sería inconsistente con el carácter pasivo que pueden tener los afectos. Conviene, entonces, tomar “idea” en un sentido amplio, como modo del atributo pensamiento. Específicamente, el afecto sería un modo que acompaña algunas ideas y que las modifica de manera tal que genera sobre la mente un efecto de afirmación o negación (que se continúa en otros pares, como atracción y rechazo). El tercer axioma de la parte II dice: “Los modos del pensar [*modi cogitandi*], como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan, a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar”. Tan temprano como aquí ya resulta más claro que sentimos afectos por cosas que percibimos y concebimos. De este pasaje podemos realizar otras aclaraciones. Primero, el axioma se refiere a los “modos del pensar” (*modi cogitandi*), que son los “afectos del ánimo”. En este lugar, el término “modo” no está siendo utilizado en el sentido ontológico de EIdf5, sino como una afectación de las ideas. El amor, el deseo o cualquier otro afecto del ánimo generan una disposición hacia aquello amado, deseado o lo que corresponda, que da cuenta de una actitud particular de quien ama, desea o lo que corresponda frente a esa idea. Luego, en la segunda oración de este axioma aparece otra noción importante, que es que las ideas pueden darse de modo desafectado, sin una alteración anímica vinculada con un afecto. Podemos tener ideas, percepciones o conceptos, que no estén modalizadas por un afecto. Y, cuando se da, esta modificación es única a cada individuo y ocasión, que lo disponen de una manera particular (EIIIp56s).

Por último, [iii] refiere a los efectos de los afectos: determinan a la mente a pensar en algunas cosas más que en otras. Este es un aspecto crucial de la afectividad ligada a las ideas: una idea percibida o concebida junto a un afecto tiende a tener una presencia más fuerte en la

mente que uno que no, e incluso hay grados dentro de los afectos. Como vimos, la actividad consciente de la mente se da como un movimiento inmanente de determinaciones en el esfuerzo por perseverar en el ser del sujeto afectado. Este rasgo, además, nos será de mucha importancia al analizar la consciencia selectiva en el siguiente apartado.

Como vemos, los afectos cumplen roles muy importantes en la vida afectiva. Tomarlos en consideración nos permite ingresar en un aspecto más interesante de nuestra cognición, en la medida en que ya se distancian de la relación de correspondencia entre la idea y su objeto y se concentran en la construcción de nuestras representaciones de las cosas en cuanto ideas.

3.b. *La atención o consciencia selectiva*

Una de las críticas a la filosofía de la mente spinoziana es que parece incapaz de distinguir estados mentales conscientes de inconscientes. Si esta teoría fuera incapaz de dar cuenta de ello, mucho menos podría ofrecer mecanismos de selectividad entre los estados conscientes. En este apartado discutiremos esta crítica y explicaremos la teoría de la atención de la *Ética* atendiendo al rol de los afectos en la cognición.

Lo primero para tener en cuenta es que esta crítica generalmente parte de una concepción de la mente de corte cartesiano, que postula un privilegio de acceso epistémico del sujeto a sus estados mentales, esto es, que nadie puede conocer los estados mentales del *ego* mejor que el *ego* mismo. En base a lo que hemos desarrollado, sabemos que la mente spinoziana no tiene estos rasgos, sino que se asemeja más a una mecánica inmanente de interacción interna-externa entre las ideas de la mente y las de su entorno, incluso (y, sobre todo) para producir la actividad consciente. Incluso, las ideas adecuadas son ideas que pueden estar al mismo tiempo en varias mentes. ¿Qué diferencia supone esto al momento de explicar este fenómeno? Para Descartes, la consciencia selectiva se basa en la pasión de la admiración, entendida como el estado de sorpresa súbita que nos produce algo que vemos por primera vez

o en lo que no nos habíamos detenido antes. En este sentido, es una pasión orientada fuertemente al conocimiento y que se antepone a cualquier otra función mental. Así, en la misma percepción la mente selecciona aquello que le resulta interesante y forma sus filtros (y presta menos atención a o procesa más fácilmente aquello a lo que está acostumbrada a percibir).

Cuando Spinoza critica las pasiones cartesianas y escribe su teoría al respecto, la incluye en su nómina, pero rechaza que sea un afecto, en tanto no aumenta ni disminuye la potencia del *conatus*. Su definición dice que “la admiración [*admiratio*] consiste en la imaginación de alguna cosa, en la que la mente queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás” (EIIIIdaf4). Conserva todavía rasgos cartesianos, en la medida en que contempla detenerse en algo que se presenta como novedoso sin saltar de allí a otras representaciones, pero inmediatamente pasa a señalar que la admiración se conecta automáticamente con otros afectos para “deducir muchos más afectos de los que suelen indicarse con los vocablos comúnmente admitidos” (EIIIp52s). En este sentido, la admiración cumple la condición de determinar a la mente a pensar solamente, pero no es un estado que pueda permanecer, sino que por sí solo se va derivando. La fijación sostenida de la atención en algo se vuelve devoción si genera alegría, o desprecio si genera tristeza.²⁵

Como vimos en el primer capítulo, el *conatus* es el concepto-eje del automatismo espiritual a través del cual Spinoza da cuenta de la unidad de la mente. La *essentia actuosa* del individuo, el deseo, es una fuerza de afirmación de sí autorregulada, causada inmanentemente por ideas tanto adecuadas como inadecuadas. En este sentido, retomando la comparación con la admiración cartesiana, el modelo de relación mente-cuerpo cartesiano

²⁵ Esta lectura está basada en la hipótesis de Lisa Shapiro, que ella llama imaginación afectiva (*Affective Imagination*) y contrapone a la más intuitiva de que los afectos se encuentran en un segundo orden respecto de las ideas de las cosas (*Ideas Before Affects*). Nuestra diferencia con Shapiro es que tenemos en cuenta una mediación de la admiración, que tiene un rol pre-afectivo, o, tal vez, mejor dicho, subyacente a todos los afectos, en tanto no es estrictamente un afecto (por no intervenir directamente en la potencia del *conatus*) pero dirige inmediatamente a afectos. Cf. Shapiro 2017: 214.

permitía que la voluntad, indeterminada y pura, dispusiera funciones cognitivas libremente. En este sentido, una explicación para la consciencia selectiva, además de la admiración, es la voluntad, que decide libremente dirigirse a algo o concentrarse en aquello, inclinando la actividad del cuerpo en ese sentido. La unidad psicofísica spinoziana se autorregula a través de las determinaciones del deseo, por lo cual su carácter activo está en el reconocimiento de aquello que le genera alegría y determinándose por ello a conseguirlo y sostenerlo de una manera que no es volitiva sino conativa. Si tomamos las consideraciones respecto del deseo enfocándonos en sus rasgos cognitivos además de afectivos, comprendemos su dinámica como el eje de nuestra experiencia, que motoriza el procesamiento de los objetos de la admiración y los redirige a otros afectos o los descarta, lo que es a su vez una evaluación de estos afectos en su carácter beneficioso o perjudicial para sí.²⁶ Según la interpretación que proponemos, nuestra atención se posa sobre estas afecciones según la valoración que hagamos de ellas, esto es, según cuán convenientes y útiles nos resulten. Conveniencia e inconveniencia, en la mecánica de la *Ética*, se miden según cuánto se favorece o perjudica la potencia del *conatus*, esto es, según cuánto ayuda a la perseverancia en el ser, y los afectos, y el deseo en particular, son el combustible que determina a la mente a pensar algo. Genevieve Lloyd (1994: 94ss) marca un punto interesante sobre esto: cuando piensa, la mente es activa en tanto participa de la producción de ideas. El deseo, por su parte, es el afecto que rige la actividad mental y, por tanto, el que determina el pensamiento. Sin embargo, no todo deseo es activo, lo cual lo ubica en un lugar mediador crucial de la progresión de menor a mayor inadecuación. La búsqueda de la conveniencia y su vínculo con la afectividad nos permitirán explicar la atención y otros procesos cognitivos. La afectividad se antepone a la cognición y, sobre todo, las emociones que despiertan las ideas en los sujetos hacen que pongan su

26 Muchas teorías sobre las emociones consideran que nuestras respuestas afectivas a las cosas modelan también nuestra cognición de esas cosas, permitiendo la emisión de juicios de valor desde la percepción. Estas valoraciones consisten en evaluaciones directas e inmediatas de los cambios en el ambiente y su efecto sobre el propio bienestar. Esta teoría se conoce como *emotional appraisal* o de valoración emocional. Para una completa reseña sobre su historia (con menciones a Spinoza), funcionamiento y perspectivas, véase Ellsworth *et al.* 2013: 119-124.

atención sobre una u otra cosa.

3.c. *El moldeado de la experiencia*

En este apartado trataremos el carácter afectivo del moldeado de la experiencia, esto es, cómo los afectos median nuestras representaciones y conexiones entre representaciones. Si bien lo trataremos de un modo general, describiendo los mecanismos, consideramos que el campo de aplicación de estos desarrollos es muy extenso y cubre desde la asociación entre representaciones cualesquiera a la constitución de la identidad personal.

La proposición 12 de *Ética* III sostiene que cada cosa se esfuerza por imaginar aquello que aumenta la potencia (esto es, lo que nos es conveniente y útil) y por evitar lo contrario. En esta proposición interactúan los tres afectos primarios (deseo, alegría, tristeza) junto con la imaginación como herramienta del *conatus* para dirigirse: nos esforzamos por (deseamos) imaginar lo que lo potencia (alegra) y no imaginar lo que lo debilita (entristece). El esfuerzo se orienta a y es orientado por las dos variaciones del *conatus*, que son identificadas con los afectos de alegría y tristeza. En este sentido, alegría y tristeza son dos relaciones primarias con las cosas. Todos los afectos derivados de los tres primarios son las relaciones que se establecen con los objetos (externos e internos) en función de estas valoraciones de conveniencia e inconveniencia y, a medida que se complejizan, considerando otras variables.

El texto se enfoca fundamentalmente en torno al amor y el odio, que son los afectos de alegría y tristeza acompañados por la idea de una causa externa (EIIIp13s & daf6-7). Amor y odio nos ponen en un vínculo más constante con una idea que no solamente tenemos presente, sino en la cual nos concentramos. Amamos u odiamos la idea de aquello que identificamos que causa esa alegría o tristeza, esto es, nos es útil o perjudicial.²⁷ Este afecto, vinculado al

²⁷ En este sentido, es importante evitar pensar el amor en términos tradicionales, que suelen acotar la experiencia amorosa a determinadas personas o a Dios, generalmente procurando que haya un solo objeto de

deseo orienta el esfuerzo a acercarse o alejarse de la cosa amada u odiada, según corresponda.²⁸ A partir de aquí, Spinoza dedica una decena de proposiciones a explicar la relación dinámica entre representaciones, afectos y conocimiento de los objetos. En la proposición 14 comienza un recorrido por la asociación imaginaria. Básicamente, formamos asociaciones afectivas con nuestras percepciones pasadas y estas asociaciones condicionan nuestras interacciones futuras con nuevas situaciones y objetos. Este proceso se da de una manera que podríamos llamar subpersonal. Por ejemplo, percibimos dos objetos juntos en varias ocasiones, nuestra atención se posa sobre ellos o sobre sus rasgos y los asocia un afecto. En una percepción futura de uno de los mismos objetos, objetos similares u objetos que compartan un rasgo, se activará también en nuestra mente todo el conjunto de representaciones y afectos vinculados.²⁹ Además de entre dos objetos, esto se da con un mismo objeto: si asociamos un afecto a un rasgo de una cosa que percibimos en algún momento pasado, cuando hallemos ese rasgo o uno semejante en otra cosa en el futuro, sentiremos un afecto semejante hacia la misma cosa y actuaremos sobre él de forma semejante a la que actuamos en el pasado sobre el otro objeto.³⁰ Con la introducción de este

amor. Según el tratamiento que recibe en este contexto, la mente ama todas las cosas que identifica como causas que le generan alegría. Así, describimos como amor tanto el vínculo con una pareja con quien compartimos nuestros días como con la comida que nos nutre, en la medida en que las ideas del amante y la comida nos generan alegría, pero sus efectos pueden ser mucho más complejos según el tipo de aprehensión que tengamos de la idea de la cosa amada. Lucía Gerszenzon resalta que no abundan los estudios sobre el amor vinculado al conocimiento en la *Ética*, y es un campo fértil porque el género de conocimiento al cual pertenecen las ideas condiciona los efectos posteriores que puede tener la relación amorosa con el sujeto amante (e.g., celos, hastío, frustración, exceso, etc.). Sobre el vínculo entre conocimiento y amor, cf. Gerszenzon 2016.

28 En EIIIdaf6exp Spinoza señala que la “unión a voluntad” con la cosa amada no es el rasgo esencial del amor, sino una de sus propiedades y que lo que se entiende por “voluntad” al momento de buscar la unión no es un acto espontáneo de la voluntad como facultad (cuya existencia Spinoza desdeña) sino la afirmación de la alegría ante la presencia de la cosa que fortifica al amante, que deseará sostener este sentimiento. El deseo de unión no es la causa del amor, sino uno de sus efectos. Por otra parte, uno de los problemas que pueden derivarse del amor pasional es la fijación excesiva en la consideración de la cosa amada que lleva a convertir la alegría del amor en tristezas como el arrepentimiento, cf. Gerszenzon 2016: 123-124.

29 Cf. EIIIp15. Por la cimentación de asociaciones entre rasgos y afectos, cualquier cosa puede causarnos afectos arbitrariamente porque comparte un rasgo con algo hacia lo que sentíamos tal afecto. Lucía Gerszenzon dice así que “podríamos amar a alguien porque nos resulta similar a nuestro padre, aunque el elemento que los haga semejantes –por ejemplo, que tengan una nariz parecida– no sea el causante de nuestra alegría” (2016: 117). En el escolio de esta proposición dice que la asociación afectiva también explica “cómo puede ocurrir que amemos u odiemos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ello, sino sólo (como dicen) por «simpatía» o «antipatía»”.

30 Cf. EIIIp16. Descartes ilustra este mismo mecanismo con un llamativo ejemplo de su infancia: cuando niño,

mecanismo vemos otra dimensión del entrelazamiento entre afectividad y cognición. Percibimos y damos una valoración a distintos rasgos y elementos de nuestra percepción y, en la medida en que se nos presentan objetos que los contienen, nos aproximamos a ellos en base a los juicios que ya disponemos sobre cosas similares. pensamos en conexiones entre ellos y así generamos explicaciones sobre la realidad que, si bien son ideas inadecuadas, conforman nuestro bagaje de habitualidades y experiencias anecdóticas.

El siguiente mecanismo de asociación es la relación temporal. Sólo consideramos la idea de los objetos en el tiempo a través de su vínculo con otros objetos, y a partir de esas relaciones los ubicamos en pasado, presente o futuro. La proyección en el tiempo es crucial para el sentido de unidad de la experiencia, en tanto hablamos de identidad cuando un individuo puede considerarse el mismo en momentos diferentes. La variable temporal en pasado o futuro no cambia la fuerza del afecto ante su imagen en la consideración presente, en tanto la imagen de la cosa es la misma. Al recordar algo pasado, se reactivan las trazas en el cuerpo de las mismas imágenes, y si aquello nos generó alegría o tristeza, esa tristeza se vivirá con igual fuerza ahora. El sustrato fisiológico de las imágenes es siempre el mismo, el cuerpo (EIIIp18 & 18dem).³¹ Junto con la temporalidad, Spinoza agrega el factor de incertidumbre o certeza respecto de si la cosa que imaginamos puede concretarse o no. En la experiencia cronológica genera la “ilusión de contingencia”.³² Las cosas que consideramos en el pasado o el futuro y de forma confusa con otras cosas de las que tampoco tenemos mayor claridad se ven inmersas en un halo de incertidumbre que solamente se resuelve cuando hay más

estuvo enamorado de una niña con bizquera, cualidad considerada “una imperfección” y no un objeto digno de ser amado. Sin embargo, a partir de entonces él sintió una gran simpatía con otras personas con bizquera, independientemente de que las conociera, porque ante los ojos estrábicos se suscitaba en él un afecto como el que tenía hacia su amor de la infancia. Cf. la carta de Descartes a Chanut del 6 de junio de 1647 (AT V, 50-58).

31 Cf. las referencias sobre la constitución de los recuerdos en la nota 17, *supra*.

32 Esta expresión es utilizada por Guillermo Sibilía cuando reconstruye funciones psicológicas del tiempo como dimensión que la propia mente produce como exterior e independiente. Respecto de afectos como la esperanza, el miedo, la seguridad y la desesperación destaca el rol asociativo de distintas imaginaciones para una mente particular, lo que introduce la dimensión temporal que la misma imaginación produce para ordenar sus representaciones de manera intersubjetiva. Cf. Sibilía 2020.

evidencias o se confirma (o cancela) la posibilidad de su realización. El tiempo entonces es una dimensión que permite que la mente pueda proyectar un futuro más o menos estable y predecible en un mundo en el que la secuencia misma de los acontecimientos no tiene una regularidad totalmente predecible. Así surgen afectos como la esperanza y el miedo (alegría/tristeza inconstante causada por la idea de una cosa pasada o futura cuya efectividad dudamos), la seguridad y la desesperación (esperanza y tristeza una vez que se suprime la duda) y la satisfacción y la insatisfacción (alegría y tristeza que brotan de certificar que algo sucedió en el pasado) (*cf.* EIIIprop18escs1-2, daf12-17).

Por último, el tercer mecanismo es el de la relación causal. Los afectos nos llevan a proyectar sobre las cosas cuánto nos van a ayudar o contrariar en la perseverancia en el ser actual. La idea imaginaria de causalidad surge de esta manera: si una cosa nos afecta con alegría o tristeza, potencia o deflaciona nuestro *conatus*, decimos que tiene ese poder causal sobre nosotros en tanto vemos el efecto que produce e, imaginariamente, completamos la cadena causal con aquella cosa. Esto puede ser falible, en la medida en que lo que producimos es un objeto epistémico, en cuya asociación causal generalmente no considera toda la pluralidad de causas intervinientes. En esta línea, Étienne Balibar señala que en los usos que hace Spinoza de *consciuis* y *conscientia* hay una fuerte vinculación entre consciencia e ignorancia, pero que no se trata de una ignorancia vacía sino de un desconocimiento cubierto con causas supuestas: conocemos los efectos, no las causas, entonces imaginamos las causas y armamos así una constelación de múltiples cosas que nos tienen a nosotros como centro de referencia. “*Ignorar no es un vacío, significa «conocer».* [...] O si se quiere, es entender mal todo en la medida en que está causalmente determinado, y entender todo como determinado finalmente (ya que, dado que *homo cogitat*, no hay tal cosa como no entender nada)” (Balibar 2013: 133). De la misma manera, hacemos inferencias de causalidad entre cosas externas y de cómo escenarios entre cosas externas nos afectan positiva o negativamente a nosotros. Imaginamos que se destruye algo que odiamos y nos alegramos y lo inverso también. Entre

las proposiciones 19 a 24 vemos la complejización de escenarios hipotéticos de conservación y destrucción de cosas que amamos u odiamos, con la respectiva respuesta de alegría ante, por ejemplo, la conservación de lo amado (EIIIp19) o la destrucción de lo que se odia (EIIIp20) o de tristeza cuando vemos triste a alguien a quien amamos (EIIIp21) o alegre a quien odiamos (EIIIp23). Así, subrayamos nuevamente, los afectos tienen una función crucial en nuestra cognición en la medida en que nos permiten modelar nuestras ideas poniéndolas en vínculo entre sí y con nosotros, respecto de su certeza o incertidumbre, etc. La imaginación es afectiva y toda nuestra experiencia nos indica nuestra situación integrada en un todo complejo con el que interactuamos y sin el cual no podemos concebimos.

Conclusión

En este capítulo ofrecimos una interpretación de una diversidad de aspectos de la vida mental humana, según aparece en la *Ética*. Nuestro eje fue la pregunta sobre cómo es la experiencia consciente, cuáles son sus rasgos y características. Partimos de la capacidad de las mentes de dirigirse a objetos, o intencionalidad, que es lo suficientemente amplia como para abarcar la referencia a objetos tanto existentes como no existentes, así como para dirigirse al sí mismo y las ideas con independencia del objeto metafísico correspondiente. Más todavía, analizamos una variedad de formas en que esta referencia a ideas y objetos se despliega en el contexto textual de la *Ética*, que nos brindaron, por una parte, un panorama de la complejidad de esta aproximación filosófica y, por otra, indicios sobre la subsunción de la teoría del conocimiento a la ética. Sobre todo, en el rol crucial de los afectos para configurar la experiencia, tanto determinando a la mente a pensar y actuar como para establecer conexiones entre representaciones.

Todos los contenidos mentales reciben el nombre genérico de ideas, pero a su vez se modalizan de distintas maneras: diversos tipos de imaginaciones (ideas inadecuadas),

nociones comunes e intuiciones (ideas adecuadas) y afectos. Así como la consciencia está en el afecto del deseo, en la experiencia consciente los afectos hacen de cemento entre ideas, configurando el sentido y unidad de la vida psíquica. En la medida en que prima la inadecuación, nos representamos aspectos de las cosas, que dependen de nuestra perspectiva y situación y del carácter fortuito de la imaginación. Cuando hay mayor adecuación, mejor comprendemos las cosas como son en la naturaleza desde perspectivas más complejas: su realidad intrínseca, *i.e.* su ser en Dios (en la Naturaleza, en la Sustancia), y su existencia entramada causalmente en el orden natural. El equilibrio tiende a ser de numerosas ideas inadecuadas y algunas adecuadas y la escasez de estas últimas abre el campo de un gran problema ético: las ideas, adecuadas o inadecuadas, son causas de nuestras acciones (obras y pasiones), y a más ideas inadecuadas tengamos, más errantes y fluctuantes seremos.

CAPÍTULO III

Consciencia y conocimiento de sí

A pesar de que la filosofía spinoziana parte de la totalidad, el individuo finito y singular y sus posibilidades de conocimiento de sí son temas centrales en la *Ética*. Como vimos en el primer capítulo, la filosofía de Spinoza compone un sistema que no comienza por el yo pero que no por ello se desentiende de una teoría de la subjetividad. Uno de los parricidios más grandes que hace contra Descartes es correr al yo de su lugar prioritario y desplazarlo de todo lugar de fundamento gnoseológico y metafísico. Más todavía, el desplazamiento es tan fuerte que la palabra “yo” no aparece para designar individuos humanos en la *Ética*, libro que además no está escrito en primera persona. Hay algunos pasajes, sobre todo definiciones, que están escritas en primera persona del singular (notoriamente, E1def7), mientras que es más frecuente en otras definiciones y escolios el uso de la primera persona del plural. Solamente en los primeros párrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento* (cf. TIE 1-3 G II, 5-6) y en las cartas Spinoza habla desde sí mismo como individuo pensante y sintiente que se vuelve sujeto de enunciación de sus tesis metafísicas. Estas escasas apariciones explícitas de su subjetividad pueden ampararse incluso en una razón curatorial: se trata de textos o bien no destinados a la publicación o bien incompletos. De todas formas, aunque en la *Ética* no aparezca ningún yo, sí aparecen formas de consciencia de sí que pueden referir a ideas como del propio pensamiento en formulaciones genéricas o de tercera persona, tanto referidas a la sustancia y los atributos (cf. Jaquet 2015), como a las cosas y los modos, que son las que aquí nos interesan.

Una de las conclusiones a las que arribamos en el primer capítulo es que el ser humano no es una entidad acabada y cerrada sobre sí misma. Se trata más bien de un individuo complejo, inmerso en una realidad con la que interactúa, pero respecto de la que no es meramente pasivo, sino que vive en ella como un *automata spirituale*, un mecanismo autorregulado que elabora sus ideas en comercio con sus estímulos. No es una máquina despersonalizada, sino, como vimos en el segundo capítulo, una capaz de representarse a sí misma, a Dios y a las cosas de formas singulares y complejas. Así, el ser humano tiene condiciones de autorreferencialidad que le permiten no sólo ser agente de sus pensamientos y acciones, sino además saberse pensando y actuando.

A partir de estas bases que hemos desarrollado, en este capítulo abordaremos la cuestión de la consciencia de sí como conocimiento de sí. Esto es, una vez que hablamos de cómo se encuentra a sí mismo en sus pensamientos, ahora hablaremos sobre qué es lo que esos pensamientos le dicen sobre sí. Este conocimiento se da en los tres géneros que caracteriza Spinoza, que constituyen tres aproximaciones distintas y complementarias del sujeto. El *conatus* se manifiesta tanto con ideas adecuadas como inadecuadas orientándose hacia las cosas que lo afecten con alegría y permitan comprender más (*cf.* EIIIp9 & 9s y su desarrollo en los capítulos anteriores). Una función de los afectos es la evaluación de lo que las ideas son *para nosotros* y la manera en que nos vinculamos con ellas. Así, no solamente importan las ideas, sino además los afectos a los que se hallan unidas y, especialmente, con los que es afectada la idea de sí mismo. De forma similar, la confluencia de los tres géneros en el relato que el sujeto crea de sí da cuenta de su particular representación no sólo de sí, sino también del mundo. Por otra parte, en tanto hay una conexión directa entre conocimiento y acción, este tópico nos permite abordar nociones como actuar, padecer,⁵⁶ libertad y servidumbre.

56 A fines de evitar ambigüedades, en lo que sigue tomaremos “acción” como el concepto genérico que engloba todos los actos que podemos adscribir a un individuo, “obrar” como aquellas ocasiones en que actúa siendo causa adecuada y “padecer” como las que es causa inadecuada. Tomamos esta decisión a sabiendas del sentido particular que tiene la actividad en Spinoza, que clarificaremos cuando sea pertinente.

Cada género del conocimiento implica, desde su caracterización, un abordaje de la subjetividad. Es por ello que resulta importante a la teoría de la naturaleza y al funcionamiento de la mente el poder dar cuenta de la referencialidad de las ideas a ella. Para Spinoza las ideas son en la mente e inhieren en el sujeto que esta mente constituye, que puede referirlas a sí a través del *conatus*. Cada idea permite en mayor o menor medida afirmar la tendencia de realización (esto es, las ideas son actos), pero ninguna idea por sí sola agota la individualidad humana en toda su complejidad, que se vislumbra a través del andamiaje de todas ellas.⁵⁷

1. Imaginación y afectos

El primer género del conocimiento es la imaginación, por la cual accedemos a la existencia en el plano de la duración y desde nuestra perspectiva temporalizadora. Son del primer género todas las formaciones de imágenes sensibles, desde la percepción hasta las formas de imaginación compositiva y la memoria. Estas operaciones son pasivas y se dan en una sucesión incontrolada de percepciones que nos dicen más sobre las apariencias de las cosas que sobre sus esencias (*cf.* Ep10). Parte de esta pasividad tiene que ver con la ausencia de reflexividad: todo lo que recibimos así lo acatamos “como viene”: parcial, escorzado, sin comprensión adecuada de sus causas ni forma de convalidarlo con claridad y distinción. En base a las imaginaciones, y por medio de su valoración afectiva, la mente secuencía la unidad de sentido de la experiencia sensible, determina sus recuerdos del pasado y proyecciones al futuro y configura sus patrones de respuesta a nuevos sucesos según la semejanza que la novedad tenga con lo conocido. Su rol es enorme y muy diverso porque a través suyo la mente desarrolla convicciones y creencias sobre el mundo (*cf.* EIIIp32s). De todos modos, aunque la experiencia sea falible y escorzada, no es, empero, necesariamente contraria a la

⁵⁷ Lo que sigue retoma y expande partes de mi texto de 2017b.

verdad (*cf.* TIE §0). En este plano no tenemos certeza de por qué las cosas se dan como se dan, pero tenemos un conocimiento práctico fundamental para operar en la vida cotidiana y hacer estimaciones de distinto tipo (sea distinguir qué comida está en buen estado, o evocar determinado recuerdo alegre cuando nos invade una forma de tristeza). Vivimos todos los procesos psicofísicos de que tenemos consciencia conformando nuestro hilo de experiencias. En resumen, todas las ideas del primer género son inadecuadas y tienen un valor más pragmático que epistémico, pero aun así son gran parte del material de que disponemos para orientarnos en la vida. Así, aunque la mayor parte de los eventos de nuestra vida se dan en el plano del primer género de conocimiento, la imaginación no es el mecanismo que nos permite conocernos de forma más adecuada.

El desarrollo más acabado de la imaginación en la *Ética* está en las proposiciones 16 a 18 de la segunda parte. Este conjunto de proposiciones explica los mecanismos fisiológicos de la percepción y el recuerdo y extraen algunas consecuencias prácticas al respecto. La primera de ellas afirma que la idea de una afección de un cuerpo externo implica tanto la naturaleza del cuerpo propio como la del otro. Los dos corolarios señalan dos consecuencias relevantes para nuestro objetivo. El primero de ellos señala que a la vez que percibimos nuestro cuerpo, percibimos muchísimos otros, lo cual refuerza el carácter situacional y ambiental de la percepción sensible: “De aquí se sigue, primero: que la mente humana percibe, junto con la naturaleza de su cuerpo, la de muchísimos otros”. Además, este corolario incluye la idea de que la percatación de uno mismo se da junto con la percepción del exterior y los cuerpos dispuestos en torno a uno.⁵⁸ El segundo corolario profundiza en esta observación: las ideas que así percibimos de los otros cuerpos nos informan más de la constitución de nuestro cuerpo

58 En este punto, en el cual el sujeto pensante spinoziano se distancia del solipsismo cartesiano, podríamos señalar a Spinoza como un antecedente del argumento de Kant en “La Refutación del idealismo” de la *Crítica de la razón pura*, cuando objeta la idealismo problemático cartesiano la necesidad de demostrar la existencia de las cosas externas de forma independiente de la existencia del yo con la tesis de que “*La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí*” (B 275).

al percibir las que de la del cuerpo externo al ser percibido.⁵⁹

Las dos proposiciones siguientes se detienen en consideraciones respecto del cuerpo externo percibido: la mente lo toma como existente en acto hasta que otra idea nos hace percibir que no está más presente o ha cesado de existir (esto es, hasta que desaparece de nuestro campo perceptivo) y asocia percepciones que se dan juntas de forma tal que en el futuro ante una de ellas se espere la otra (*cf.* EIIp17-18). Las dos ayudan a dar cuenta de la continuidad del sentido de la experiencia, que es siempre un sentido personal y único. En el escolio de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza refleja esto con el ejemplo la interpretación diversa que pueden dar un campesino y un soldado al ver las mismas huellas de un caballo en el suelo, activando asociaciones relativas a sus respectivas costumbres y experiencias pasadas asociadas a su profesión. Por esta carga subjetiva, estas interpretaciones dicen más sobre el campesino y el soldado que sobre las huellas. El cuadro de estos mecanismos se completa con la valoración afectiva de los objetos percibidos, que es la apreciación que se da junto a su imaginación respecto de si aumenta la potencia (generando alguna forma de alegría) o la disminuye (generando algún tipo de tristeza). El aumento o disminución además se mide en función de la intervención de otros factores, como lo son la consideración de necesidad o contingencia, la indización temporal (pretérita, presente o futura), el vínculo con otras personas y la lectura de sus estados mentales.

Los afectos cumplen de esta manera una serie de roles que van desde la organización de la experiencia a la preparación para la acción: las ideas y sus afectos vinculados tienen efectos de los cuales somos, en alguna medida, causa. En el plano de la imaginación, en tanto las ideas son inadecuadas, los efectos derivados son padecimientos o pasiones, y decimos que el sujeto padece o es causa inadecuada o parcial de sus ideas. La noción de causa parcial o inadecuada remite a aquellas acciones que se siguen de nosotros pero que no podemos

59 “Se sigue, segundo: que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores; lo que ya he explicado con muchos ejemplos en el Apéndice de la Parte primera” (EIIp16c2).

concebir completamente a partir de ideas claras y distintas que se sigan de la potencia de comprender del sujeto en cuestión, sino que se siguen parcialmente. Esto es, dentro de las causas que concurren para la realización del efecto, el sujeto es solo una parte de ellas y hay más causas interviniendo que le son ininteligibles desde su perspectiva (*cf.* EIIIdef1-2 & p1). Cada afecto dice algo sobre la idea respecto de la cual lo sentimos, pero sobre todo (aunque no nos resulte claro) respecto de nuestra disposición hacia aquella idea. Así, cualquier afecto implica el conocimiento de uno mismo, más allá de que esté dirigido a un objeto o (más precisamente) a una idea de objeto externo. Pierre Macherey señala que en la medida en que los afectos replican la mecánica de la imaginación, la dinámica afectiva persigue una identificación narcisista en la cual las cosas se aprecian no por lo que son sino por lo que son para quien las percibe y configura su universo en torno a sí, proyectando su *conatus* a través de las cosas que lo rodean y significándolas, tomándose a sí mismo como centro y fin. Así, detrás de cada tipo de amor y cada tipo de odio hay un amor de sí o un odio de sí (*cf.* Macherey 1995: 181-182). Por ejemplo, la indignación (*indignatio*) es definida como el odio hacia alguien que le hizo mal a un tercero (*cf.* EIIIp22s & daf20). Además de indicarnos que odiamos a *ese* alguien, la indignación nos indica que consideramos reprobables determinadas acciones y el daño a terceros, sin importar el vínculo que tengamos con aquellos, y que contemplar uno de esos hechos *nos* entristece y disminuye *nuestra* capacidad de obrar, disponiéndonos para desear distanciarnos y hasta destruir lo que lo causa. Nos indica, podemos decir, aquello que nos resulta intolerable para nuestra preservación. No desarrollaremos esto para cada afecto, pero nos detendremos en algunos casos relevantes. En este complejo abanico emocional, muchos afectos están asociados a la idea de uno mismo, concebido desde el primer género del conocimiento, como causa. Otros tantos están asociados a una relación de reconocimiento de uno mismo en la mirada de terceros. Veamos algunos de ellos.

Dentro del conjunto de los afectos que tienen la idea de uno mismo como causa,

podemos distinguir entre las alegrías y las tristezas. Ambos tipos, en tanto consideramos los que parten de una consideración inadecuada de sí, tienen el problema de la inconstancia y potencial fluctuación del ánimo.⁶⁰ Dos afectos alegres referidos al sí mismo son la soberbia y la gloria, que son muy problemáticos en cuanto a la autoimagen que nos devuelven. Spinoza dice que la soberbia (*superbia*) “es una alegría surgida del hecho de que el hombre se estima en más de lo justo” (EIIIp26), a la que luego agrega que esta estima puede surgir tanto del amor propio como de la falsa opinión por la cual el soberbio se considera superior a otros. Esto es, la idea de sí mismo es causa de la soberbia en tanto hay una consciencia intencional de sí, que se acota a la idea, pero no tiene una referencia adecuada al objeto. De estas caracterizaciones podemos distinguir dos grados de soberbia, uno menor y uno mayor. Dentro del grado menor podemos considerarla entonces como un amor causado por una idea imaginaria de uno mismo que nos alegra mucho, pero que rápidamente crece a medida que exaltamos nuestros rasgos, al punto de que puede convertirse en “una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación” (EIIp26s). Este comentario es muy curioso e interesante a nuestros fines, puesto que el soberbio halla la causa de su felicidad en sí mismo por la exaltación de sus cualidades y la minimización de aquello que puede contrariarlo. Y esto, en la mecánica de la tercera parte de la *Ética*, es completamente legítimo en tanto cada individuo hace todo lo que está a su alcance para perseverar en el ser y por ello afirma las ideas e imaginaciones que lo confirman. En este sentido, es una estrategia imaginativa del *conatus* para perseverar. En su grado más alto, la idea de sí es una falsa opinión por la cual se menosprecia a los demás, y para sostenerla el soberbio buscará rodearse de aduladores y parásitos que lo alaben y le

60 Spinoza llama *fluctuatio animi* o fluctuación del ánimo a la disposición de amar y odiar al mismo tiempo la misma cosa en tanto sentimos por ella afectos contrarios. Esto nace de que una misma cosa puede ser afectada y afectar de muchas maneras y a la vez afectar de formas distintas al mismo individuo. A la base, están los mecanismos arbitrarios de asociación entre ideas que sedimentan relaciones entre tipos de objetos y afectos en cada psiquis. El paralelo que establece Spinoza es con la duda: no tenemos una inclinación más fuerte por afirmar ni por negar la idea, entonces persiste la ambivalencia. En el plano imaginativo, en tanto la relación entre afectos e imaginaciones es arbitraria y la aparición de nuevas representaciones es impredecible, estamos en constante exposición a la fluctuación del ánimo. Cf. EIIIp17.

reafirmen esta falsa opinión. Así, el vínculo del soberbio con los demás es en realidad un vínculo consigo mismo, en tanto el otro es un medio para afirmarse a sí y da cuenta de la vulnerabilidad de su *conatus* (cf. EIVp57). Cuando es desmedida, la soberbia es muy perjudicial y causa grandes perjuicios al soberbio.

Este afecto no es afecto derivado del deseo (intrínsecamente ligado a la autoconsciencia) sino de la alegría (que es un afecto que orienta al deseo hacia lo que le es útil). De esto podemos inferir la relevancia de la idea de sí mismo: quien se estima se esfuerza por afirmar las cosas que lo ayudan a perseverar y la idea de sí mismo es una de ellas, por lo cual su *conatus* se verá mucho más potenciado. Sin embargo, en tanto una de las notas que definen a la soberbia es la estima desmedida o inapropiada, tiene el doble filo de que puede acabar siendo un gran riesgo en la medida en que afirmamos errores, que derivan en actos que son padecimientos (ser determinados por una idea inadecuada de nosotros mismos, incluso siendo esta una idea que causa alegría conlleva el riesgo de error porque se trata de una idea inadecuada de algo alegre, cf. EIIIp1). La soberbia entonces es un afecto muy fuerte que nace de un conocimiento de sí que es inadecuado pero muy cristalizado y cerrado, que se atrinchera para no ser vulnerado. Su rasgo implícito es la falta de comprensión: las cadenas causales que rigen la soberbia son imaginarias y egocéntricas. A mayor comprensión de sí, menor soberbia.

La soberbia presupone la presencia de semejantes, que son aquellos respecto de los cuales el soberbio se cree superior y en quienes, como veremos, buscará aprobación. Si bien Spinoza realiza pocas consideraciones respecto de cómo inferimos que el otro es un otro sí mismo, los elementos que brinda ponen también al reconocimiento en términos afectivos: enfatiza la lectura de expresiones corporales (postura, tono de voz, risa, lágrimas, gestualidad, etc.) en las cuales encontramos expresiones afectivas y con las cuales intercambiamos apreciaciones. Afectos como la emulación, la compasión o la benevolencia son definidos como formas de imitación afectiva puesto que, al percibir tristeza en el otro, nos entristecemos y al percibir alegría, nos alegramos, e incluso son lo que permite desarrollar

sentimientos, definir actos y establecer vínculos mucho más complejos. Spinoza se aproxima, desde este punto de vista, a una perspectiva de segunda persona en lo que refiere a la atribución de mentalidad a otros (*cf.* Gomila 2002). La perspectiva de la segunda persona defiende que en que en ciertas situaciones de interacción personal la atribución mental es recíproca (*i.e.*, que los interlocutores se interpretan como mentales) y además se dan cuenta de esa atribución, lo que condiciona o determina los contenidos de esa atribución. Las atribuciones que hago a otro con quien me relaciono depende de que me dé cuenta de que él o ella me esté atribuyendo estados mentales también (esto es, que también me esté considerando un ser con mente como él o ella). En tanto no hay unidades subjetivas cerradas en Spinoza, la presencia de un sujeto requiere de la presencia de otredades frente y junto a las cuales se definen mutuamente. En este sentido, la presencia del otro es aprehendida por los tres géneros del conocimiento, pero con primacía del primero porque la interacción es, primeramente, de físicamente expresiva. Asimismo, en la medida en que es afectiva, se trata de una atribución prerreflexiva. La atribución de mentalidad a otros explicada a través de esta perspectiva a su vez da cuenta de otro aspecto que hemos enfatizado, que es que la carga afectiva hacia una cosa (o la idea de esa cosa) define la actitud y acciones del sujeto frente a ella de una manera que resulta natural y espontánea. Por cuestiones de espacio, señalamos esta posible conexión, pero dejamos su desarrollo para posteriores trabajos. Lo mismo con otras dinámicas derivadas de los afectos intersubjetivos.

En este sentido, la gloria (*gloria*) es una alegría que nos surge de imaginarnos alabados por algo que hicimos (*cf.* EIIIp30s & daf30). Aquí la autoimagen no se configura solamente con una idea positiva de uno mismo, sino sobre todo por un reconocimiento de terceros o tal vez la sola expectativa de tal reconocimiento. La gloria además tiene un exceso cuando la deseamos inmoderadamente, es la ambición (*ambitio*, *cf.* EIIIp29s, 56s, daf44), afecto al cual Spinoza le dedica varios pasajes. Se trata de un caso extremo de búsqueda de reconocimiento externo por el cual los ambiciosos se esfuerzan tanto por complacer al “vulgo”, que realizan

cosas en contra de su propio bien e incluso en perjuicio de otros (*cf.* EIIIp29s). Según cuán afianzada esté esta idea de excelencia, incluso los ambiciosos pueden pretender que los demás vivan como ellos (*cf.* EVp4s). La posible conexión con la soberbia es entonces muy clara, en tanto el soberbio busca ser alabado por otros y el exceso de estima de terceros refuerza la soberbia (*cf.* EIVp49). En la evaluación positiva de la idea de sí mismo proyectada en terceros interceden también valores que socialmente se perciben como positivos. Recordemos que los valores son productos de la limitación de la imaginación humana y no realidades en sí mismas (*cf.* EIap), lo que pone a la gloria en el riesgo de que la apreciación sea inadecuada y peligrosa para la estabilidad psíquica del sujeto. En la búsqueda de la gloria, los individuos pueden concentrarse en esforzarse por complacer la mirada del otro, incluso en desmedro del bienestar propio. Cuando el deseo de gloria es inmoderado, se convierte en ambición (*ambitio*, *cf.* EIIIp29s & 56s, daf44). Esta, cuando es desmedida, lleva a desear que los otros vivan conforme a cómo vive uno (*cf.* EVp4s). En este caso, la soberbia es tan extrema que excede la mera imagen positiva de sí mismo para proyectarse como ideal de ser humano. En la gloria en particular el individuo busca confirmar la imagen de sí en terceros, que su conocimiento de sí se vea respaldado en la mirada del otro. Cabe resaltar, a este respecto, que la mirada del otro es una mirada imaginaria sobre un otro imaginario. Incluso cuando lo identificamos con una persona en particular, el otro es una construcción que hacemos nosotros porque no nos es transparente, sino que los inferimos a través de nuestra interpretación de sus manifestaciones (que interpretamos cargada de nuestros afectos). En tanto cada uno busca afirmar e imaginar lo que le alegra, y la alegría de las personas que estimamos es causa de nuestra alegría, en la gloria se unifica todo: nos alegra que el otro se alegre por lo que nosotros hicimos delante suyo. Es un afecto que uno siente sobre sí a través del otro y en el cual el sí mismo se siente reconocido, alegre por haber alegrado.

Estos afectos (soberbia, gloria, ambición) son alegres, pero en tanto pasivos (pues surgen de imaginaciones), son pasibles de volverse tristezas en cuanto dejamos de percibir lo

que los estimula. El carácter extremo que pueden adquirir cuando quien los padece no puede moderarlos y ponerle coto hace que sus efectos a largo plazo sean negativos. Cada uno de estos afectos relativos a uno mismo tiene, además, un contrario. Por ejemplo, si bien no tiene un contrario porque el odio desmedido a uno mismo resulta, en principio, imposible,⁶¹ lo más parecido a un opuesto de la soberbia es la abyección (*abiection*), una tristeza que surge de que una persona se estime en menos de lo justo. Este afecto recibe un tratamiento muy particular. Dice Spinoza que brota de la humildad (*humilitas*), otra tristeza que tiene como causa la consideración de la propia debilidad.⁶² Ambos son netamente inadecuados, en tanto no podemos concebir una carencia y, por tanto, no hay ideas adecuadas de tristezas (al adecuar una idea de algo que genera tristeza, la tristeza se ve aplacada por la alegría de comprender, *cf.* EIVp7). Más allá de esto, humildad y abyección son afectos “rarísimos”, puesto que los humanos tienden a evitar considerar las cosas que disminuyen su potencia de obrar, tesis que Spinoza culmina al afirmar que “quienes son reputados más abyectos y humildes, son por lo general los más ambiciosos y envidiosos” (*cf.* EIIIIdaf29exp). Por otra parte, en una interesante proposición se demuestra que el abyecto y el soberbio están muy cerca el uno del otro, dado que el soberbio considera a los otros peores que sí y el abyecto halla placer en considerar los vicios de los demás, enfocándose más en lo que los hace peores que él (*cf.* EIVp57s).

Lo contrario a la gloria es la vergüenza (*pudor*), una tristeza que surge de que imaginamos que algo que hicimos es reprobado por otros y así como la ambición era la búsqueda de gloria, el pudor (*verecundia*) es el temor o miedo⁶³ de hacer algo vergonzoso por

61 Sobre la posibilidad del odio de sí, *cf.* Toto 2013a: 138-139. En este trabajo, el autor discurre sobre distintos aspectos del amor de sí y la identidad personal y sobre el final analiza paradojas relativas al placer en la autolaceración y el suicidio, ofreciendo una lectura bajo la cual considera posible pensar un afecto como el odio de sí.

62 EIVp53 argumenta (contra toda una tradición y que llega a Descartes) que no existe la humildad virtuosa. La demostración señala que, si alguien concibe su potencia, necesariamente se alegra, salvo que la conciba en comparación con algo más potente, caso en el cual lo hace inadecuadamente en base a sus percepciones y no puede ver el rasgo positivo de sí.

63 La diferencia entre miedo (*metus*) y temor (*timor*) es que mientras que el miedo es una tristeza inconstante

el cual nos abstenemos de hacer cosas. La causa de estos afectos no es solamente uno mismo, sino uno mismo acompañado de alguna acción o situación réproba que puede ser evaluada negativamente por los otros. En la medida en que la vida afectiva es una vida con otros y que buscamos hacer felices a los otros porque nos hacen felices a nosotros, verse en situaciones de vergüenza genera un espiral de tristeza. No solamente imaginamos que decepcionamos a los otros, sino que además nos decepcionamos a nosotros mismos. Así aparece también el arrepentimiento (*pœnitentia*), la tristeza que nace de imaginarnos habiendo obrado libremente algo reprobado (*cf.* EIIIp30s & daf27). En este caso, la creencia en el libre arbitrio sirve de lente de aumento de la tristeza, pues el arrepentido no deja de pensar en que podría haber actuado de otra manera y se atormenta con imaginaciones de condicionales contrafácticos. El arrepentido, así, es doblemente miserable o impotente (*cf.* EIVp54), lo cual mina su autoestima y seguridad.⁶⁴

Otra vez, en la vergüenza, el pudor, el arrepentimiento, la humildad y la abyección además de una consideración de sí mismo entra en juego la mirada del otro. En el caso de estos afectos en que priman formas de tristeza, que disminuyen la potencia de obrar, la solidez y fuerza de la idea de sí mismo que se hacen los individuos, se ve puesta en jaque ante uno mismo y ante el otro que, en la medida que devuelve una imagen refleja de uno, impacta doblemente (como otro y como reflejo de sí en el otro. Estas tristezas son lo contrario de los excesos de la soberbia y la ambición, pero no por ello son estados ideales o adecuados. Muy por el contrario, tanto un exceso de soberbia como uno de abyección dan cuenta de mayor ignorancia sobre uno mismo y la propia potencia (*cf.* EIVp55-56).

causada por la falta de certeza de si algo puede o no suceder, el temor es un deseo por el cual, entre dos males, elegimos el menor porque tenemos miedo del mayor. *Cf.* EIIIp18s2 & daf13 sobre el miedo y EIIIp39s & daf39 sobre el temor.

64 Cabe mencionar que, más allá de la tristeza e inconstancias que rodean a estos afectos, en EIVp54s, Spinoza señala que la humildad, el arrepentimiento y el miedo cumplen funciones muy importantes al nivel de la regulación social porque ayudan a inhibir la soberbia y hacer que incluso los más irracionales cumplan las leyes. Francesco Toto señala, en un interesante estudio sobre el rol político de los afectos que requieren de la mirada de terceros, que el carácter “justo” de la apreciación de sí en la soberbia es, de hecho, la soberbia de un tercero, que, por alguna razón (muchas veces, imaginaria), es considerado con derecho para medir la estima ajena y apreciarla o despreciarla. *Cf.* Toto 2013b: 143-157.

¿Todo esto quiere decir que no hay conocimiento de sí dentro de los límites de la imaginación? ¿Acaso estamos condenados a los extremos de exceso y defecto de una idea justa de uno mismo? La realidad es que, incluso en el plano imaginativo, hay afectos que pueden dar cuenta de una percepción no viciada de la idea de sí mismo. Esto lo vislumbramos a través de la gloria, que podía nacer de una consideración justa, pero también lo encontramos en otro afecto crucial de la *Ética*, que es el contento de sí (*acquiescentia in se ipso*). Su definición dice que es “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” (EIIIdaf25). Si bien se trata de un afecto vinculado sobre todo a las ideas adecuadas y verdaderas, existe un contento de sí que nace de la imaginación. Este nace de la imaginación de que se realiza libremente un bien a alguien, pero que en tanto está rodeada de incertidumbre, puede ser errada. Por ejemplo, en el caso de que la acción sobre otro que uno imagina como positiva y por la que se alegra puede ser causa de tristeza en su destinatario. La diferencia entre el contento de sí y la soberbia radica, entonces, en una consideración distinta respecto del origen: el contento de sí nace de concebir la cadena causal en que nos ubicamos como agentes de algo, la soberbia de enfocarse en la alegría que causa la idea de sí (seguimos aquí a Shapiro 2019: 143-156). En el plano imaginario, es un contento y una calma (*quies*) que no se compara al pico de exaltación que puede alcanzar el soberbio, que, empero, también es mucho más fluctuante e intranquilo.

Estos afectos configuran buena parte de la autoestima y refieren a distintos aspectos que offician de causas, tanto en su vínculo con otras personas como consigo mismo. En esta contemplación de sí mismo, cada individuo capta algo de su potencia, más allá de que a veces pueda hacer una consideración excesiva o escasa. Lo que sí sucede, es que el formarse una idea de sí mismo produce alegría y un pasaje a una mayor potencia. Una parte crucial de este proceso, también a pesar de los vaivenes que vimos que pueden suceder, es el aspecto intersubjetivo y la relación con los otros. Dice el corolario de la proposición 53 de *Ética* III:

Esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre. Pues cuanto más se imagina alabado por los otros, de tanto mayor alegría imagina que los afecta, alegría acompañada por la idea de sí (por EIIIp29s), y así (por la EIIIp27) él mismo resulta afectado por una alegría mayor, acompañada por la idea de sí mismo. Q.E.D.

El afecto que reflejan los otros puede llevar a la vergüenza o la abyección, pero también son fundamentales para la consolidación del contenido de sí: los otros son la contracara, a través de la alabanza (*laus*) de la gloria. Esta reflexión tampoco es casual en el contexto de la *Ética*. El sujeto spinoziano no es solipsista sino dependiente de y entramado con otros. El ser humano se manifiesta en extensión y pensamiento como una unidad de cuerpo y mente, conformada por muchos otros cuerpos e ideas. El principio del *conatus* ordena, dirige y mantiene reunidas a las partes como una unidad mayor tendiente a perseverar en el ser y en este proceso mantiene un comercio con otras partes a las que se une de forma aleatoria, contingente y esporádica. Estos encuentros, dice Spinoza, no informan al cuerpo sobre la naturaleza y constitución de los cuerpos con que se encuentra, pero le dicen algo sobre la constitución actual del propio (*cf.* EIIp16s). Por sus aptitudes y complejidad constitutiva es capaz de ser afectado y afectar de muchas maneras, y a su vez esta misma complejidad le permite ser consciente de sí mismo afectando y siendo afectado. Percibe así sus afectos y se concibe afectivamente. Su autoestima es cognitiva y afectiva por igual. Sin embargo, tanto sus representaciones de los otros como de la imagen que los otros le devuelven, y los afectos vinculados a estas, definen una parte importante del conocimiento de sí. Los otros, en el decurso temporal de la imaginación, son parte fundamental del conocimiento de sí.

2. El límite de la razón

En la proposición 42 de *Ética* II, Spinoza deja claro que (aunque sea muy útil y

relevante en los aspectos que ya señalamos) el conocimiento del primer género tiene vedado el acceso a la verdad. Dice: “El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseñan a distinguir lo verdadero de lo falso”. En la cuarta parte de esta obra ya es patente que la imaginación y los afectos pasivos derivados de una experiencia poblada de imaginaciones azarasas y poco enmendadas son la causa de la servidumbre. Los humanos no somos libres porque desconocemos las causas que nos determinan y nuestra imaginación nos hace creer que Bien y Mal, así como otros valores, son cosas en sí y no resultado de la confusión de nuestras ideas. Por oposición a la imaginación, la razón y la intuición (segundo y tercer géneros) son los que nos enseñan “a distinguir lo verdadero de lo falso” (EIIp42). La razón es un conocimiento de tipo demostrativo que contempla las cosas en su necesidad. La diferencia fundamental del segundo género del conocimiento spinoziano con otras concepciones clásicas radica en que no se trata de una facultad innata sino de una capacidad productiva de cierto tipo de ideas que es propia de la mente. Cuenta con una serie de conceptos ciertos que sirven de fundamentos en base a los cuales realiza sus operaciones, que son las nociones comunes. Por su carácter general, no se refiere a cosas particulares y dadas en el tiempo sino a las mismas cosas en cuanto “contempladas no en relación alguna con el tiempo, sino bajo algún aspecto de eternidad [*sub... æternitatis specie contemplari*]” (EIIp44c2dem). María Jimena Solé (2007) sostiene que, en esta ontología, el sujeto es una posibilidad y no un hecho y que para llegar a serlo se debe trabajar sobre prejuicios como las causas finales y sus derivados mediante la concientización de las nociones comunes. Si bien coincidimos en que la plenitud subjetiva, entendida como la mayor aprehensión de sí, depende del conocimiento adecuado y la tarea de liberación virtuosa, no compartimos el concepto tan estrecho de sujeto como agente adecuado que la autora sostiene en este trabajo. Por el contrario, hemos intentado mostrar cómo la consciencia de sí sienta bases para la subjetividad incluso desde la imaginación, pudiendo adscribirse rasgos que normalmente adscribimos a la subjetividad (como la acción, el conocimiento de sí, etc.), así sea inadecuadamente.

El aporte de la razón para el conocimiento de sí consiste en permitir comprender los eventos dados en la imaginación, por ejemplo, mediante la reflexión sobre ideas que ya poseemos y formando nuevas, que den cuenta de cómo se relacionan causalmente las cosas a través de las leyes de las ciencias particulares. La reflexión racional nos permite acceder a cómo suceden las cosas en su verdad por la aplicación reglas universales a cosas particulares, y así conocer los cuerpos y mentes como modos en su atributo correspondiente, insertos en una cadena infinita e inmanente de causas. Así, la razón es un elemento crucial del proyecto de reforma del entendimiento⁶⁵ porque la comprensión de los aspectos genéricos de nuestra constitución es muy útil para comprendernos en nuestro carácter finito y situado. Esto es, aproximando el objeto epistémico del conocimiento al objeto metafísico y haciendo una progresión cognitiva hacia la adecuación. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza establece como primera meta para la reforma el “conocer exactamente nuestro carácter, que queremos perfeccionar, y al mismo tiempo, conocer cuanto sea necesario de la naturaleza de las cosas” (TIE 25, G II, 12). Inmediatamente después de enumerar los medios para lograr la reforma, analiza brevemente cada uno. Respecto de este primero, dice que debemos descartar el conocimiento de la imaginación (“de oídas”, siguiendo el vocabulario de este *Tratado*) de la ciencia porque nunca muestra esencias, *salvo que* estemos predispuestos mediante el entendimiento para comprender lo que sentimos. Este es el sentido que buscamos rescatar: una investigación sobre sí y sobre las cosas que no marque una escisión con la afectividad y la sensibilidad, sino que busque su aprehensión integral. El rol más relevante del trabajo racional sobre sí se desarrolla en las cuarta y quinta partes de la *Ética*, dedicadas a la servidumbre de los afectos y la libertad y salvación humanas. La razón se aplica a los afectos,

65 En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza establece como primera meta para la reforma el “conocer exactamente nuestro carácter, que queremos perfeccionar, y al mismo tiempo, conocer cuanto sea necesario de la naturaleza de las cosas” (TIE 25, G II, 12). Inmediatamente después de enumerar los medios para lograr la reforma, analiza brevemente cada uno. Respecto de este primero, dice que debemos descartar el conocimiento de la imaginación (“de oídas”, siguiendo el vocabulario de *La reforma del entendimiento*) de la ciencia porque nunca muestra esencias, *salvo que* estemos predispuestos mediante el entendimiento para comprender lo que sentimos. Este es el sentido que buscamos rescatar: una investigación sobre sí y sobre las cosas que no marque una escisión con la afectividad y la sensibilidad, sino que busque su aprehensión integral.

pero no como un instrumento externo: como la cognición en general, es afectiva. En pocas palabras, su función es transformar afectos pasivos en afectos activos, desactivando las ideas inadecuadas de las transiciones que las pasiones generan en el sujeto por ideas adecuadas de las mismas cosas. Como señala Genevieve Lloyd, nuestro poder de superar el padecimiento de los afectos pasivos, lejos de ser una marca de trascendencia humana respecto de la naturaleza, es una marca de nuestra pertenencia a ella (Lloyd 1994: 95). En este mismo sentido es que Spinoza dice su famosa frase de que quienes abordan los afectos desde perspectivas moralistas “conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” (EIIIpref, G II, 137).

En una primera aproximación, la razón trabaja transformando los afectos pasivos en activos. Entendemos por “afecto activo” aquel afecto que brota de una idea adecuada, y lo inverso por “afecto pasivo” (EIIIp1). Los afectos activos son alegres en tanto expresan y afirman la potencia de pensar y concebir de la mente, que se reconoce como causa de sus ideas, afectos y acciones derivadas de ellos. Ahora bien, los afectos pasivos pueden ser tanto alegres como tristes y son lo que tradicionalmente se llaman “pasiones”. Cuando decimos que la mente o el sujeto padecen, equivale a que son causa parcial de la producción de esas ideas, por desconocer las demás causas que intervienen para formarlas. Una pasión surge de una idea inadecuada, esto es, de la cual la mente no es causa y que se le presenta como “una consecuencia sin premisas”. Estas ideas pueden derivar en afectos alegres o tristes según cómo representen a la potencia de la mente: una idea inadecuada que la figura como poderosa y segura de sí estará asociada a una pasión alegre y una idea inadecuada que la muestra como miserable, incapaz y débil lo estará a una pasión triste. Esto es lo que vimos en el apartado anterior. Ahora bien, así como una pasión puede implicar un aumento de potencia, una acción puede nacer de la comprensión de una tristeza. La razón operando sobre los afectos no busca eliminar los afectos, sino apropiarlos para hacer un trabajo sobre el deseo, que configura la experiencia consciente humana y que se orienta a través de las alegrías y tristezas que lo

aumentan o disminuyen. Más todavía, podemos pensar que la tendencia de la mente es a ser cada vez más racional.⁶⁶ Este trabajo no es egocéntrico sino ligado a terceros, como vemos por ejemplo en la posibilidad racional de afectos como la gloria o el contento de sí, que podían ser pasivos cuando surgían de la imaginación (EIVp58). Pierre Macherey dice, a este respecto, que es un trabajo a través *de* y gracias *a* la unión con otros (2005: 137-138).

En suma, los afectos, cuando nacen de una idea inadecuada, nos devuelven una imagen inadecuada de nuestro estado actual y nos orientan a acciones de las que no somos causa adecuada. Esto último, dicho en términos específicos de *Ética* III, no es actuar sino padecer. Cuando el énfasis se dirige a la relación afecto-razón, obramos. En concordancia con el vocabulario médico del padecimiento por los afectos de la imaginación, la razón produce remedios (*remedia*): todo aquello que la mente puede hacer para morigerar la fluctuación y la inconstancia de las alegrías y tristezas que brotan de la imaginación y que orientan aleatoriamente al deseo. Los remedios de la razón, o lo que Pierre Macherey llama “la solución minimalista”, porque es una respuesta terapéutica a la servidumbre de las pasiones en tanto aborda al ser humano tomando en consideración su situación durable y cotidiana (Macherey 1994: 40-43), están compendiados en el esolio de la proposición 20 de *De Libertate*, que dice:

Con esto, he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que la mente, considerada en sí sola, puede contra los afectos; de ello es claro que la potencia de la mente sobre los afectos consiste: 1°) en el conocimiento mismo de los afectos (ver EVp4s); 2°) en separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente (ver EVp2 & 4s); 3°), en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (ver EVp7); 4°), en la multitud de

66 Cf. EIVp26dem, donde aparece con claridad que la esencia de la mente es racional y, en tanto el *conatus* hace que cada cosa se esfuerce por perseverar en su ser y motivación es interna (cf. EIVp25), el mayor bien (la mayor alegría, la mayor utilidad) se produce en la mente en cuanto razona y se dirige al conocimiento (en sentido estricto).

causas que fomentan las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios (ver EVp9 & 11); 5°), por último, en el orden con que la mente puede ordenar sus afectos y concatenarlos mutuamente (ver EVp10 & 12-14) (EVp20s, G II, 293).⁶⁷

En tanto los seres humanos somos parte de la naturaleza y no podemos concebirnos sin la trabazón entablada con lo que nos excede, no podemos ser dueños absolutos de lo que nos sucede y, en alguna medida, siempre seremos pasivos. Estos cinco remedios son cinco tipos de acciones que podemos tomar para moderar el efecto de los afectos pasivos y su volatilidad. Estas propuestas no se distancian de recomendaciones que dieran otros filósofos en el pasado, incluso Descartes y los estoicos (contra quienes Spinoza reniega en el prefacio de esta parte), salvo por la pretensión limitada y falible que lo distancia de aquellos.⁶⁸

Respecto del conocimiento de los afectos, es el remedio básico que permite todos los siguientes. Está establecido que la mente puede indagar por las causas de lo que le sucede, y el detenerse racionalmente en cada uno de ellos permite vincularlos, cuando surgen, a las causas que conocemos adecuadamente, volviendo la determinación externa en autodeterminación. Esto último es, justamente, el segundo remedio: la separación del afecto

67 En tanto disentimos con algunos aspectos de la traducción de Peña y la modificamos en algunos términos, consignamos aquí el texto latino: “Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod mens, in se sola considerata, adversus affectus potest, comprehendi; ex quibus apparet mentis in affectus potentiam consistere: I°. In ipsa affectuum cognitione (vide schol. p4. hujus). II°. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (vide p2. cum eodem schol. p4. hujus). III°. In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus (vide p7. hujus). IV°. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur, foveantur (vide p9. et 11. hujus). V°. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest (vide schol. p10. et in super p12., 13. et 14. hujus)”.

68 Martin Lin sostiene en un provocador, pero interesante artículo en el que reconstruye los remedios de los afectos y el poder de la razón sobre las pasiones que las soluciones propuestas por Spinoza son dudosas por el intelectualismo subyacente a la idea de que el conocimiento tiende a reordenar el deseo de forma virtuosa. Según Lin, los supuestos spinozianos son muy discutibles, y en sus palabras: “Mucha gente que ha alcanzado un alto grado de perfección intelectual y conocimiento de la naturaleza y nuestro lugar en esta codicia riqueza, honor y placer y no experimenta disminución de su amor por estas cosas como resultado del aumento de su perfección. Naturalmente, los científicos y filósofos tienden a amar menos la riqueza que, por ejemplo, los banqueros. Pero esto probablemente es menos un efecto de su erudición que una causa parcial por la elección de su vocación: sería imprudente, de hecho, decidir dedicarse a la ciencia o la filosofía si lo que realmente se quiere de la vida es tener mucho dinero. Pero no parece que el docto ame al honor menos que otra gente. Y conjeturaría que no aman al placer menos que la persona promedio. Hay evidencia de que Spinoza mismo daba poco valor a la riqueza, el honor y el placer. Tal vez erradamente él asumió que era su perfección intelectual lo que lo hacía ser así” (2009: 282).

de su causa externa. El deseo o apetito afectado es el mismo sea pasiva o activamente, y es mejor, más útil, seguro y alegre, procurar ser uno causa de las determinaciones. El tercer remedio nos remite a un cambio de perspectiva en que concebimos las cosas. Las cosas presentes causan afectos más fuertes que las ausentes y los objetos de la razón (las cosas comunes a la parte y el todo) están siempre presentes, por lo cual afectarnos por ellos nos resulta alegre de forma estable. El cuarto remedio también se dirige a la manera de concebir el objeto por el cual sentimos afectos, esta vez considerando junto a él el conjunto de causas y propiedades comunes que lo vinculan con otras cosas. Como dice Macherey, esto amplía nuestra “base afectiva”, en tanto un mismo afecto pasa a vincularse a un mayor número de cosas (2005: 105). Por otra parte, podemos pensar que esta ampliación contribuye a reducir la intensidad de los afectos y a “enfriar” la mente. No se estaría reforzando la capacidad de sentir determinado afecto sino de tener afectos similares, pero de menor intensidad respecto de más cosas (*cf.* EVp9). El quinto y último remedio redirige del objeto a la mente, para enfocarse en la capacidad que tiene de ordenar racionalmente sus afectos y las relaciones entre ellos y sus objetos. Aquí ingresa la capacidad de generar hábitos y una rehabilitación de la memoria y la imaginación como ámbito de ejecución de máximas que tiendan a dirigir la mente sin necesidad de estar razonando constantemente cada cosa ni pensando en los vicios y sus peligros sino permaneciendo atento a algunas reglas útiles a la virtud (EVp10s).

Los cinco remedios de la razón frente a los afectos de la mente considerada en relación con el tiempo se dirigen a reconfigurar la experiencia de sí y de las cosas aproximando lo más posible la concepción adecuada de la realidad. En líneas generales, todas apuntan a trabajar el vínculo con los objetos (o las ideas de los objetos) de nuestra vida afectiva bajo la óptica de que son, como nosotros, parte de la naturaleza y por tanto vinculadas causalmente entre sí en una red infinita en la que no hay prioridades ontológicas ni un centro del universo. Quien pasa por este proceso de “depuración” afectiva no puede concebirse a sí mismo de la misma manera, con la misma soberbia o abyección, sino que su idea de sí será menos extremista y

sus acciones tendientes a conservarla, más prudentes. Las ideas de la razón no nos dicen demasiado sobre nosotros mismos en el sentido de ofrecernos un conocimiento directo de quienes somos. De todas formas, nos conectan con lo que en nosotros es común a todas las cosas: la finitud, la pertenencia a un todo, la interdependencia e interconexión mutua con otras cosas, la tendencia a la inadecuación y la pasión y la posibilidad de concordancia en lo común.

3. La intuición de sí⁶⁹

El conocimiento de las cosas singulares en sí mismas recién se da por la intuición intelectual, o tercer género del conocimiento. La intuición es el conocimiento más verdadero que podemos tener, en tanto “El supremo esfuerzo de la mente, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género del conocimiento” (EVp25). Esto se vincula íntimamente con una premisa ética de la *Ética*: el ser humano sólo puede concebirse como siendo parte de la naturaleza. El vínculo con la verdad y la divinidad no depende solamente del individuo aproximándose a la divinidad, sino que en la medida en que Dios es la sustancia en al cual son todas las cosas (incluido el ser humano), el vínculo es entre el individuo, las cosas y Dios. El conocimiento de sí implica conocimiento de las otras cosas y la suma de ello nos aproxima al conocimiento Dios (*sive* Naturaleza, *sive* sustancia). Esto, en un plano de inmanencia y de univocidad entre Dios, la Naturaleza y la sustancia, significa que el conocimiento de sí implica conocer lo otro. La intuición establece una relación mereológica entre el individuo, las cosas y Dios, en tanto las partes establecen, entre sí y con el todo, relaciones causales mutuas. Por ello una proposición dice que “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (EVp24). La apuesta hacia la intuición es la siguiente: podemos intuir nuestra esencia, las esencias de las demás cosas y la de Dios,

69 En este apartado retomo y reformulo aspectos de mi trabajo de 2016.

concibiendo así las cosas bajo un aspecto de eternidad (“*sub specie aeternitatis*”). Por otra parte, la intuición intelectual es el conocimiento que, si bien está a la base de nuestra aprehensión adecuada de las cosas, se ve nublada muchas veces por los estímulos de la experiencia sensible. Por el énfasis en la oscuridad e inadecuación de la experiencia humana natural parece, en un punto, que tenemos impedido *a priori* a este tipo de conocimiento de las cosas y nosotros mismos. Hay, en este sentido, un buen número de afirmaciones de tono pesimista sobre la posibilidad de lograr una vida como la del sabio, fundamentalmente en el agrisulce final de la *Ética* (cf. EVp41 & 42). Sin embargo, pensar la intuición como “salto” sería establecer un plano de transcendencia en una ontología plenamente inmanente. La intuición es *en* la inmanencia.

Los objetos de las intuiciones son las esencias de las cosas singulares, esto es, aquello que resulta inaccesible a los otros dos géneros. Sin embargo, el ser humano se conoce a sí mismo en los tres géneros. Los tres géneros cumplen un rol relevante y complementario en el conocimiento de sí porque abordan la individualidad desde distintas perspectivas. La imaginación (repetimos) nos pone en contacto con las afecciones sensibles de nuestros encuentros, la razón nos permite ordenar y conectar racionalmente los eventos, dando cuenta de la correspondencia que tienen con la causalidad del orden natural de las cosas, y la intuición nos da nuestra esencia y su lugar en la esencia divina. El “privilegio” de la intuición es respecto de la concepción verdadera de sí, esto es, respecto de la factibilidad de tener la consciencia que llamamos cognitiva respecto de nosotros mismos. El objeto epistémico de la intuición se corresponde de forma profunda con su objeto metafísico porque ingresa en sus causas. Podemos retomar en este sentido las ideas de Étienne Balibar sobre que la intuición redirige el orden natural de la percepción al orden de las causas. Así, tener la idea de sí desde la perspectiva de la eternidad es dotar a la idea del cuerpo de nociones de necesidad, eternidad y pertenencia a la sustancia (cf. Balibar 2013: 137). Como venimos viendo, los demás géneros del conocimiento ofrecen una aprehensión limitada de los objetos a que se dirigen: la

imaginación capta apariencias y la razón nociones comunes. La intuición captura el *quid* de la cosa que se percibe también con esas apariencias y se concibe con esas razones. ¿Acaso son menos reales nuestras imaginaciones que nuestra esencia? Degradar las imaginaciones y ensalzar las intuiciones, ¿no sería un gesto platonizante? ¿No se compone la existencia humana de la unidad de todas estas ideas?

En el plano de la intuición y los contextos en que aparece encontramos, como bien señalara Chantal Jaquet, numerosas referencias al sí (*se*), pero no al yo (*ego*) (Jaquet 2015: 2). El sabio, el hombre libre o el que se guía por la razón, no son yoes como se piensan desde el sentido común (cerrados), sino que piensan sobre la perspectiva del sí, lo que genera un límite móvil entre lo interno y lo externo. La reflexión surge de una determinación interna que vuelve al sujeto causa adecuada de lo que se sigue de sí. Esto es, de la identificación de la potencia de la sustancia con la potencia consciente de la mente. Lo externo entonces se vuelve todo lo no tocado por esa determinación: aquello de lo que la mente no es consciente, aquello que la afecta sin que ella sea más que parcialmente causa, pero también aquello que es, como ella, sustancia. Así de borrosa es la línea entre interior y exterior. Como vimos, la consciencia se da junto a un efecto de una constitución particular dada en un decurso modal y que tiene una faceta temporalizada. La determinación del *conatus*, incluso cuando puede identificarse como siendo causa de sus ideas, está mediada más o menos remotamente por determinaciones externas que la afectan y reafectan. Creemos, empero, que, si bien Jaquet realiza una reconstrucción muy interesante y útil de la aparición del sí mismo, llega a conclusiones que disocian las perspectivas de que se compone la unidad del individuo, como son sus otras perspectivas cognoscitivas, que la filósofa diluye en la exterioridad (2015: 9). Por contra, encontramos que en esta perspectiva en la que el conocimiento de sí remite vertiginosamente a la inmanencia causal, quedan todavía afectos personales. Contra lo que sostienen Jaquet y también María Zambrano (1936), no creemos que en este plano del conocimiento se pierdan la singularidad y la personalidad. El aspecto afectivo de esta experiencia debe servirnos para

ilustrarlo.

Primeramente, el afecto central de la comprensión es la alegría que surge de considerarse a sí mismo siendo causa, especialmente considerando la potencia de obrar. Esto es, la *acquiescentia in se ipso* o contento de sí. En pocas palabras, el contento que surge de contemplar la propia potencia, de las propias ideas adecuadas. No se trata de una alegría impersonal o despersonalizadora porque tiene a la idea del *sí* como causa, esto es, es una alegría que brota de considerarse a sí mismo, en tanto aspecto y perspectiva de la sustancia, y la capacidad propia de obrar en ella. En la medida en que es de sí, es intrínseco al modo que experimenta esta *acquiescentia*.

Otros afectos vinculados a la actividad de la mente están ligados a la identificación de un otro semejante. Se trata, por ejemplo, de la amistad, la generosidad, el amor al semejante, la moralidad o el agradecimiento.⁷⁰ Estos afectos, primero, requieren de la identificación de las o los semejantes, y la lectura de que otras cosas son semejantes a uno presupone la conservación de determinada disposición personal en la que la mente no se diluye con todo lo demás. El *sí* debe poder ser afectado en los distintos géneros por lo otro, y luego estimarlo como a sí. Este reconocimiento se da, como el conocimiento de sí, en los tres géneros a la vez, y tiene el mismo carácter fuertemente afectivo. Así, la generosidad (*generositas*) es el deseo por el cual el *conatus* se esfuerza por ayudar a los demás favoreciendo su utilidad y uniéndose en términos de amistad. Y, en el caso de este afecto, es interesante observar que, a pesar de

⁷⁰ Recordemos que en el *Tratado teológico-político* Spinoza analiza los Evangelios con una metodología racional, desmalezando relatos, y concluye que la enseñanza central es amar al prójimo como a sí mismo (“El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo”, TTP XIV, G III, 177). El amor a Dios y al prójimo como a sí mismo es el valor máximo de la religión escrituraria, al que las personas pueden ser inclinadas tanto por hábito y cultura o religión (*e.g.*, por medio de las Escrituras, cuya función es enseñar esto) como por la razón, en la medida en que el resultado del conocimiento verdadero de la naturaleza es el amor a Dios, que es también los modos finitos. La diferencia reside en que la religión lo manda y no explica sus motivos, mientras que la razón conduce a ese amor como un resultado de sus ideas adecuadas. No hay, por lo tanto, en el ámbito de la razón, mandato ni obediencia, sino libertad. En la *Ética* la obediencia a preceptos morales surge como una necesidad frente al supremo derecho natural de cada individuo de juzgar lo bueno y lo malo para sí y evitar conflictos en las (numerosas y mayoritarias) ocasiones en que estas evaluaciones se realizan de forma inadecuada. Acatar a normas comunes es, por una parte, una cesión de este derecho, pero por otra una garantía de que los daños y tristezas serán menores o más equilibradas. Cf. EIVp37s2.

que Spinoza quita de la definición de amor como un deseo de unión con lo amado, sí conserva este rasgo en la amistad, volviéndolo un afecto muy potente en la generación y sostenimiento de lazos (*cf.* EIIIp59s). En el agradecimiento (*gratia*) el reconocimiento hace un ida y vuelta: un sí identifica al otro como su semejante y causa de su alegría (*i.e.*, de amor), por lo cual su deseo lo mueve a ser generoso con aquel y procurar su bien, y este que recibe esa generosidad lo estima de la misma manera y quiere equiparar el bien hacia aquel (EIIIp41s & daf34). Este conjunto de experiencias requiere tanto de un sí como de un otro identificables y de la conservación en ellos de una dimensión interna frente a una externa. Por ello todos estos afectos van acompañados de un contento de sí, alegría y tranquilidad de quien se alegra por una acción de la cual se reconoce causa adecuada, esto es, que se sabe causando sus efectos alegres.

El siguiente nivel de otredad luego del semejante, es Dios (la Naturaleza o la sustancia), frente al cual (o junto al cual) se siente el amor intelectual de y hacia Dios. El *amor Dei intellectualis* es uno de los conceptos más intrigantes de Spinoza. La causa de alegría del amor es comprendida aquí de forma necesariamente intelectual, intuitiva, pero ya no se trata de una causa externa en un sentido trascendente, sino de una causa inmanente, tan interna como externa. El amor intelectual con que la mente ama a Dios es descrito como el amor con que Dios se ama a sí mismo (EVp34). Dicho sin resonancias tan místicas, la alegría causada en la mente por la idea de la totalidad y la imbricación causal mutua de las cosas es la misma alegría con que el todo y la imbricación causal mutua de las cosas conciben a cada una de sus partes. En este punto, la distinción entre interioridad y exterioridad es sumamente difusa. En la medida en que cada cosa se concibe adecuada y verdaderamente, además de concebirse la cosa-efecto se consideran sus causas, que están dadas en el plexo infinito de modos. En este nivel de comprensión se rompe cualquier ficción solipsista de los modos: el sí mismo remite necesaria, clara y distintamente a lo que, de otra perspectiva, era lo otro. Por ello, a lo largo de la quinta parte de la *Ética* abundan frases relativas a volverse más consciente “de sí mismo, de

Dios y de las cosas”. Por ejemplo:

Cuanto más entendemos las cosas de este modo [según el tercer género del conocimiento], tanto más entendemos a Dios y, por ende, la suprema virtud de la mente [...] consiste en conocer las cosas según el tercer género del conocimiento (EVp25dem).

De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema, y acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud (EVp27dem).

Dado que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, no es dudoso que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a mentes que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna, no temiendo apenas, por tanto, a la muerte. [...] Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro – cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga– que sea apto para muchas cosas muchísimas cosas, y referido a una mente que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento (EVp39s).

El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones de ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo (EVp42s).

En todas ellas encontramos el carácter progresivo de esta adecuación a una perspectiva eterna que genera una alegría constante y estable, y a su vez algunos matices a remarcar. Primero, que Spinoza es claro en que este conocimiento, aunque remita a una idea de algo otro de uno, incluye la idea de uno mismo en esa comprensión. En segundo lugar, la importancia de la categoría ontológica de aptitud del cuerpo para la cognición y la ética. A mayor entrenamiento y esfuerzo, más accesible se vuelve un estado más constante de intelección de la relación entre sí mismo, Dios y las demás cosas. En tercer lugar, que el acceso a esta perspectiva interactúa con las demás ideas de la mente respecto de las mismas

cosas, como son las imaginaciones, cuyos juicios resultan desestimados ante la firmeza de la adecuación. Por último, que esto deriva en el ideal de vida del sabio, que es el que, por su comprensión de sí, de Dios y de las cosas tiene un “verdadero contento del ánimo” que morigera cualquier conmoción. Por el carácter triádico de la comprensión intelectual las cosas que pueden generar afectos desordenados son comprensibles desde esta perspectiva y, de esta forma, sus efectos posibles y efectivos se reasocian a las ideas adecuadas disponibles. En palabras de Julie R. Klein, “dicho sucintamente, lo que aprehende quien intuye es unidad diferenciada y diferenciación unificada” (2002: 309)⁷¹ y no un punto de la totalidad. Las ideas producidas intuitivamente son las más potentes de la mente, aquellas por las cuales se dice más propiamente que obra y es causa adecuada.

Continuando esta equiparación entre eternidad y existencia, la acción que brota de la intuición no es solamente el obrar más adecuado de la mente, sino el aspecto de más plena y potente existencia que como modos podemos experimentar. Aspecto este que, de todas maneras, es necesariamente suplementado en la existencia actual humano por la concurrencia de las ideas de los tres géneros del conocimiento. Solo en la copresencia de la imaginación, la razón y la intuición puede pensarse la posibilidad de un sujeto libre: sin todas estas ideas, el individuo no existe como tal. Chantal Jaquet (2015: 9-10) entiende al sí mismo restringiéndolo al aspecto esencial captado por la intuición. Si bien aquí no negamos el rol de la esencia y su conocimiento, nuestro trabajo tiene un alcance más amplio (no el sí mismo solamente, sino a su reflexividad y conocimiento de sí) que, como explicamos, necesita del conocimiento de las vivencias (contingentes, de la existencia) que le son íntimas y estimulan la reflexión racional sobre las propias vivencias y esencia. Si propusiéramos una existencia cuyo deseo esté orientado exclusivamente al tercer género, su dificultad de acceso sería mayor

71 Klein sostiene una lectura que llama de “perspectivista” (*perspectival*) respecto de los géneros del conocimiento, según la cual lo aprehendido es lo mismo, pero con una aproximación distinta según el tipo de ideas, redundando en que dado que por eternidad se entiende, bajo la intuición, el mero existir, la imaginación y la razón nos muestran otras perspectivas de la misma existencia. Concluye entonces en que “La naturaleza es eterna, durable y temporal” (2002: 311).

si no contemplamos en ese proyecto vital la orientación de las demás facultades. Es importante, así, conocer también cómo sentimos y (sobre todo, porque la imaginación sola no lleva a la intuición) poder conectar racionalmente las cosas que componen nuestra realidad para facilitar el acceso a la intuición. Lia Levy (2000: 317), por ejemplo, también distingue entre grados de consciencia, siendo una la simple consciencia de sí aquella del individuo pasivo (que autorrefiere sus estados imaginativos) y otra aquella que implica una comprensión del *conatus*. Más todavía, para Levy la unidad subjetiva es un efecto epistémico necesario de una actividad ontológica, que es la perseveración en la existencia cognitivamente (esto es, teniendo ideas) (*cf.* 2000: capítulo 9, esp. 232ss).

Conclusión

A lo largo de este capítulo volcamos los elementos gnoseológicos de que dispone la mente al conocimiento que la mente tiene de sí. Lo que concluimos de esto es que, así como la mente está compuesta de ideas adecuadas e inadecuadas, su conocimiento de sí condensa necesariamente tanto sus ideas adecuadas como inadecuadas de sí. El esfuerzo de la *Ética* consiste en armonizar la coexistencia de todas estas ideas en la mente, a sabiendas de que nunca el ser humano dejará de ser sujeto de inadecuación y pasividad y que, como máximo, puede aumentar su grado de concepción adecuada de sí mismo, de Dios y de las cosas. Este conocimiento no representa solamente una cuestión cognitiva, en la cual se recaba información sobre sí, sino que esta información es mucho más que datos secos. El conocimiento es acción y de cada idea se siguen o bien obras (si es adecuada), o bien padecimientos (si es inadecuada). Como sintetiza Balibar, en la teoría de la consciencia de Spinoza la consciencia moral colapsa con la consciencia epistémica (2013: 134-135).

El sujeto es objeto para su conocimiento, decimos, a través de los tres géneros, que lo representan en su mente desde tres aspectos distintos y suplementarios. La imaginación

contiene las afecciones durables y fluctuantes de la experiencia sensible. La razón ordena estas representaciones en función de las leyes de la naturaleza o nociones comunes, calmando pasiones. La intuición, por su parte, conecta la experiencia consciente con la inmanencia de la interdeterminación modal y la copertenencia de todas las cosas. De cada *specie* de comprensión de sí brotan determinados afectos, más inestables o calmos, más tristes o alegres, más debilitantes o potentes. Todos ellos, en la clave de lectura que proponemos, tienen entre sus causas al sujeto que los está sintiendo, en la medida en que es una esencia que expresa de forma particular y determinada la sustancia. Ningún modo equivale a otro porque cada cual expresa una nota particular de la naturaleza divina y su experiencia de la comprensión de ello (el *amor Dei intellectualis*) da cuenta de ello.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de las páginas anteriores brindamos elementos para justificar nuestra hipótesis respecto de la efectiva presencia de una teoría de la consciencia humana en la *Ética* de Spinoza. Esta indagación nos llevó a revisar importantes argumentos de la obra para articular una lectura que permitiera dar cuenta de qué características se conjugan en el individuo humano para que sea consciente de su experiencia. A modo de resumen de los resultados y consecuencias principales, cabe comenzar señalando que en términos spinozianos, la consciencia no es una disposición *a priori* o trascendental, sino un resultado o producto de una actividad compleja e inmanente. Un individuo es consciente en la medida en que sus determinaciones lo llevan a elaborar ciertos grados de mentalidad. Más todavía, la consciencia es siempre consciencia de algo y no una condición o sustancialidad. Por ello aparecen varios sentidos de consciencia que están ligados tanto al contenido epistémico de las ideas y su adecuación con el objeto representado como con las consecuencias prácticas. Consciencia, conocimiento y ética se hallan en una íntima trabazón. El ser humano que es consciente de sí mismo, de las cosas y de Dios (esto es, que comprende la relación entre estas cosas y la tiene patente en su mente) es más libre, virtuoso y dichoso. La consciencia no simplemente un rasgo del ser humano sino también un indicador de su actividad.

De nuestro primer capítulo extrajimos las consecuencias ontológicas que cimentaron el resto del desarrollo. Entre los axiomas de la *Ética*, nos detuvimos en el sintomático axioma 2 de la segunda parte: “El hombre piensa, o, en otras palabras, sabemos que pensamos”. Pensar y ser consciente de esa actividad es un rasgo necesario de la constitución humana. ¿Cómo es

esta constitución? Es el resultado de la conservación de una relación durable entre partes en el plano modal, que expresan la eternidad de una esencia particular. Sumido en un universo de relaciones e interacciones causales que lo ponen y pueden sacar de la existencia, el ser humano como cosa tiene a su vez expresión en dos atributos (que puede concebir): extensión y pensamiento. Bajo un concepto, se comprenden procesos físicos, bajo el otro, los psicológicos. En este sentido, sostuvimos que Spinoza hace compatibilizar el monismo ontológico con la dualidad mente-cuerpo sin por ello sostener un dualismo. Mente y cuerpo se explican mediante conceptos distintos, pero expresan un mismo orden causal. En adelante, seguimos por la vía del pensamiento, que tiene la capacidad de representarse la extensión y a sí mismo a través del concepto de ideas de ideas y que, en virtud de su automatismo espiritual, puede ser consciente de su pensamiento. Cerramos este capítulo estudiando los pasajes en que la consciencia aparece referida puntualmente a la constitución humana: la introducción del *conatus* y la identificación del *conatus* humano con su deseo, o apetito con consciencia de sí o determinación inmanente de su experiencia por la cual el individuo se orienta en el mundo para procurar su utilidad y bienestar.

En el siguiente capítulo navegamos con mayor profundidad en la mecánica interna de la mente humana. En este sentido, hicimos un desarrollo respecto de qué significa ser consciente a través de los distintos usos del término *conscientia* y del sintagma *consciuis esse* en la obra que nos convoca. Como señaláramos anteriormente, la consciencia spinoziana está profundamente trabada con su carácter intencional, representacional y cognitivo. Así, vimos que no solo la mente se dirige a objetos, sino que además lo hace en distintos tipos y grados de aproximación, con posibilidad de falibilidad, pero también de aprehensión adecuada. Esto nos llevó a detenernos en la teoría de las ideas. La mente, para Spinoza, es una idea sumamente compleja, compuesta por numerosísimas ideas más que se interrelacionan con la idea de la mente como eje y polo aglomerante. Las ideas pueden ser adecuadas o inadecuadas, según sean intuitivas, racionales o imaginativas (en correspondencia con los tres géneros del

conocimiento). Respecto de las consecuencias epistemológicas de esta teoría, sostenemos que los tres géneros del conocimiento son tres aspectos bajo los cuales concebimos las cosas y que nuestra visión general de la realidad está permeada por nuestra comprensión más adecuada de algunas cosas y más oscura y confusa de otras. El “pegamento” que acaba por dar forma y sentido a la experiencia es la afectividad. En este sentido, analizamos cómo diversos procesos mentales (la atención, la indización temporal, la proyección de causalidad, la asociación de ideas) tienen en este marco conceptual un carácter profundamente afectivo. De modo más preciso, la miríada de afectos humanos puede aglomerarse a tres afectos primarios: deseo, alegría y tristeza. El deseo, ya vimos, se identifica con el esfuerzo por perseverar en el ser que el ser humano, en tanto consciente de sí, realiza en la medida en que está a su alcance. Alegría y tristeza son los dos polos entre los que se mueve el deseo, según cómo asocie sus representaciones con una o la otra. Así, a través de la interacción entre las ideas de las cosas y su afectación alegre o triste, su imaginación de contingencia o razón de certeza, etc., estos afectos primarios moldean la experiencia unificando el sentido de todo lo que la mente piensa.

En el último capítulo tomamos estos desarrollos sobre la mente consciente para pensar los alcances y límites que tiene para pensarse a sí misma. Así, ingresamos fundamentalmente en el conocimiento de sí. Esta indagación se siguió de las conclusiones del capítulo anterior: la imaginación, la razón y la intuición, dirigidas al sí mismo, son tres aspectos o maneras de aprehender la integridad de la existencia limitada e interdependiente de cada cosa en una ontología modal y necesitarista. El resultado principal es una noción de subjetividad muy rica. Cada tipo de ideas indican y refuerzan determinados aspectos de la experiencia humana pero el conjunto de todas ellas y la relación que sostienen entre sí (y con el entorno) dan cuenta del grado y adecuación del conocimiento de sí de cada individuo.

Aunque nuestro énfasis no estuvo puesto en las consecuencias de lo que por fuera del spinozismo llamamos “filosofía práctica”, en este capítulo emergieron constantemente las consecuencias éticas del plano del conocimiento. Esto es, cómo comprender o ignorar

suponen una potencia de obrar o capacidad de padecer, de ser activo y libre de la servidumbre de lo incierto y ajeno o esclavo de la pasividad de aquello a lo que no nos determinamos, aunque en general creamos que así sea. Como indica Spinoza en varias ocasiones sobre el final de la *Ética*, el ser humano es más libre cuanto más se comprende a sí mismo, a las cosas y a Dios (*sive* Naturaleza, *sive* sustancia). Esta comprensión no concluye en un conocimiento de sí como un objeto cerrado que termina en las ideas de que es consciente en un momento, sino en la apertura a la relación intrínseca que cada individuo tiene con el resto de las cosas y el todo.

A pesar de la diversidad de cuestiones desarrolladas, quedan más temas abiertos para futuras investigaciones, como un estudio más profundo sobre el carácter representativo de las ideas, de los mecanismos de la imaginación afectiva para configurar la experiencia y la memoria narrativa, las posibilidades de pensar identidades y agencias personales y colectivas, además de sus consecuencias políticas (en vínculo con obras escasamente visitadas en este trayecto, como el *Tratado teológico-político*), la refutación del libre arbitrio y la noción spinoziana de libertad (temas que fueron abordados de forma más bien superficial para enfatizar los aspectos gnoseológicos y ontológicos), la configuración de la subjetividad a través del reconocimiento de terceros, la posibilidad de vincular la geometría de los afectos con los estudios contemporáneos en torno a las emociones, además de la posibilidad de revisar las tesis aquí sostenidas para detallarlas y mejorarlas.

Finalmente, quisiéramos todavía hacer una última reflexión que, creemos, engloba una motivación de esta indagación. Estudiar un aspecto de la realidad tan particular como lo es la mente desde la más plena inmanencia pone en juego preconcepciones del arraigado sentido común sobre lo que es un sujeto o un “yo que piensa”, para decirlo cartesianamente. El sujeto spinoziano, autómeta espiritual, tiene, desde su posición y su perspectiva, alcance a un número indefinido pero finito de cosas. Por una parte, ante sí el mundo se acota a lo que puede representar de aquél. Por otra, es y no puede dejar de ser y entenderse como parte del

mundo. No es un imperio dentro de otro imperio. Las representaciones, más adecuadas o inadecuadas, de sí mismo, del mundo y de Dios están situadas desde su perspectiva particular. Estas imaginaciones y razones configuran *su* mundo, su *Mikrokosmos*, que es, al fin y al cabo, una porción del mundo total. La tarea ética, tan excelsa como difícil y rara, el motivo de la expansión del conocimiento y la enmienda del entendimiento es romper la inadecuada idea del yo cerrado y dar paso a otro tipo de subjetividad en la cual su mundo, sea el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Spinoza*Fuentes*

Spinoza, Baruch de (1677). *De nagelate schriften van B. d. S. als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van't verstant, Briefen en antwoorden*, pról. Jarig Jelles, Ámsterdam, J. Rieuwertsz.

Spinoza, Baruch de (1925). *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4 t., ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters.

Traducciones

Espinosa, Baruch de (2015). *Ética*, trad. Grupo de Estudios Espinosanos, coord. Marilena Chaui, São Paulo, EdUSP.

Spinoza (1988). *Correspondencia*, intr., trad., notas e índices Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.

--- (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, intr., trad. y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

--- (1990). *Tratado breve*, trad., pról. y notas Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Spinoza, Baruch (1985). *The Collected Works of Spinoza, vol. 1*, ed. y trad. Edwin Curley,

Princeton, Princeton University Press.

--- (2016). *The Collected Works of Spinoza, vol. 2*, ed. y trad. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press.

--- (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. bilingüe latín-español, texto crítico, trad., intr. y notas Boris Eremiev y Luis Placencia, Buenos Aires, Colihue.

--- (2003). *Tratado teológico-político*, trad., intr., notas e índices Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Spinoza, Baruch de (2012). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y notas Vidal Peña, Buenos Aires, Agebé.

Spinoza, Baruj (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., est. prel., notas e índices Atilano Domínguez, Madrid, Trotta.

Obras de Descartes

A) Fuentes

Descartes, René (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 t., eds. Charles Adam y Paul Tannery, París, Vrin.

B) Traducciones

Descartes, René (1997). *Las pasiones del alma*, trad. Pilar Andrade Boué y José A. Martínez Martínez, est. Prel. y notas José A. Martínez Martínez, Madrid, Técnos.

--- (1995). *Los principios de la filosofía*, trad. y pres. Guillermo Quintas, Madrid, Alianza.

--- (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y*

respuestas, ed. bil. latín-español y francés-español, trad. Jorge A. Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Bibliografía complementaria

Arese, Laura y Paccazochi, Cecilia (2010). “Spinoza y el error” en Tatián, Diego, *Spinoza. Sexto coloquio*, Córdoba, Brujas, pp. 209-218.

Balibar, Étienne (2013). “Postscript: A Note on «Consciousness/Conscience» in the *Ethics*” en *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*, New York, Verso, pp. 125-148.

Bennett, Jonathan (1990). *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, trad. de José A. Robles, México, Fondo de Cultura Económica.

Bilderling, Beatriz von (2005a, 21-25 de noviembre). “La doble noción de corporeidad en Descartes y la unión-distinción alma-cuerpo”. Ponencia presentada en el *XIII Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de la República Argentina*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

--- (2005b). *Non bene, veneno* (o el mal en Baruch Spinoza). *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36(anexo):1-8.

Bremmer, Jan (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela.

Broadie, Sarah (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS, 101:295-308.

Cohen Agrest, Diana (2011). “Imaginación y corporalidad en la filosofía de Baruj Spinoza” en Jáuregui, Claudia (ed.), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 93-111.

- Curley, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- Damasio, Antonio (2007). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica.
- Dehaene, Stanislas (2015). *La conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (2013). *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets.
- Domínguez, Atilano (comp.) (1990). *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza.
- Eggers Lan, Conrado (1992). *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, OPFyL.
- Ellsworth, Phoebe C. *et al.* (2013). Appraisal Theories of Emotion: State of the Art and Future Development. *Emotion Review*, 5(2):119-124.
- Garrett, Don (2008). "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination" en Huenemann, Charlie (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 4-25.
- García Ruzo, Antonieta (2018). "Acerca del «ser-en» Dios. Desafíos de la ontología spinoziana" en Gaudio, Mariano, Ferreyra, Julián y Solé, María Jimena (eds.), *Caminos cruzados. Spinoza, Fichte, Deleuze I*, Buenos Aires, RAGIF, pp. 139-147.
- Gebhardt, Carl (1977). *Spinoza*, Buenos Aires, Losada.
- Gerszenzon, Lucía (2016). El amor pasional en la *Ética* de Spinoza. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 3:110-134.
- Giancotti Boscherini, Emilia (1970). *Lexicon Spinozanum*, vol. 1, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Gomila, Antoni (2002). La perspectiva de segunda persona de la atribución mental. *Azafea*, 4:123-138.
- Jabase, A. Leila (2019). "Del principio de inercia a la ley del *conatus*" en Cápona González,

- Daniela y Rojas Castro, Braulio (eds.), *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, Valparaíso, autoedición, pp. 118-128.
- Jaquet, Chantal (2015). Del yo al sí. La refundición de la interioridad en Spinoza. *Revista de pensamiento político*, 6:1-11.
- Jorgensen, Larry M. (2018). “Seventeenth-Century Theories of Consciousness” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea], ed. Edward N. Zalta, primavera. Consultada el 20/01/2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>.
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*, pról., trad., notas e índices Pedro Ribas, Madrid, Taurus/Alfaguara.
- Klein, Julie R. (2002). «By Eternity I Understand...». Eternity According to Spinoza. *Iyyun*, 51:295-324.
- LeBuffe, Michael (2010). Theories about Consciousness in Spinoza’s *Ethics*. *Philosophical Review*, 119(4):531-563.
- Lecrivain, André (1986). “Spinoza and Cartesian Mechanics” en Grene, Marjorie G. y Nails, Debra (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 15-60.
- Leibniz, Gottfried W. (2004). “Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, así como de la unión que hay entre alma y cuerpo” en *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, trad. Vicente P. Quintero, intr. Francisco Romero, Buenos Aires, Losada, pp. 9-24.
- Lenz, Martin (2012). “Intentionality Without Objectivity? – Spinoza's Theory of Intentionality” en Salice, Alessandro (ed.), *Intentionality*, München, Philosophia Verlag.
- Levy, Lia (1998). O conceito moderno de sujeito segundo a *Ética* de Espinosa. *Kriterion*,

XXXIX(97):137-157.

--- (2000). *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum.

--- (2013). Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética* de Espinosa. *Analytica*, 17(2):221-247.

--- (2017). “«*Causa Conscientiae*» in Spinoza's *Ethics*” en Melamed, Yitzhak Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-204.

Libera, Alain de (2007-2014). *Archéologie du sujet*. 3 vols., París, Vrin.

Lin, Martin (2005). Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*, 35(2):243-268.

--- (2009). “The Power of Reason in Spinoza” en Koistinen, Olli (comp.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 258-283.

--- (2017) “Spinoza and the Mark of the Mental” en Melamed, Yitzhak Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82-101.

Lloyd, Genevieve (1994). *Part of Nature*, Ithaca, Cornell University Press.

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

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

--- (2005). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Quatrième partie. La condition humaine*, París, Presses Universitaires de France.

Marenbon, John (2019). “The Self” en Cameron, Margaret (ed.), *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 257-278.

- Marrama, Oberto (2017). Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's *Ethics*. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3):506-525.
- Martin, Christopher (2007). Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind. *The Southern Journal of Philosophy*, XLV(2):269-287.
- Miller, John (2007). "The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind" en Heinämaa, Sara, Lähteenmäki, Vili y Remes, Paula (eds.), *Consciousness. Studies In The History Of Philosophy Of Mind*, Vol. 4, Dordrecht, Springer, pp. 203-220.
- Mills, Frederick B. (2001). A Spinozist Approach to the Conceptual Gap in Consciousness Studies. *The Journal of Mind and Behavior*, 22(1):91-102.
- Moreau, Pierre-François (2012). *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Nadler, Steven (2008). Spinoza and Consciousness. *Mind*, NS, 117(467):575-601.
- Rábade Romeo, Sergio (1992). *Espinosa. Razón y felicidad*, Madrid, Cincel.
- Ricci Cernadas, Gonzalo (2018). "¿Spinoza utilitarista?" en Jabase, Ana Leila *et al.* (comps.), *Spinoza Maledictus. Spinoza 13º Coloquio*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 10-19.
- Rice, Lee C. (1990). Reflexive Ideas in Spinoza. *Journal of the History of Philosophy*, 28(2):201-211.
- Sabater, Natalia (2019). *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires, RAGIF.
- Schmaltz, Tad M. (1992). Descartes and Malebranche on the Mind and Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, 101(2):281-325.
- Shapiro, Lisa (2017). "Spinoza on the Association of Affects and the Workings of the Human Mind" en Melamed, Yitzhak Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 205-223.

- (2019). “Self-Consciousness and Consciousness of Self: Spinoza on Desire and Pride” en Reuter, Martina y Svensson, Frans (eds.), *Mind, Body, and Morality. New Perspectives on Descartes and Spinoza*, New York, Routledge, pp. 143-156.
- Sibilia, Guillermo (2020). Genealogía y función del tiempo en la *Ética* de Spinoza. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 10(18):205-231.
- Solé, María Jimena (2007). La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto. *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, 4(10): 3-11.
- (2013) “La intuición intelectual en Spinoza” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Noveno coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013, pp. 205-217.
- Steinberg, Diane (2009). “Knowledge in Spinoza's *Ethics*” en Koistinen, Olli (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 140-166.
- Toto, Francesco (2013a). “«*Acquiescentia in se ipso*» y constitución imaginaria del «sí mismo»” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Noveno coloquio*, Córdoba, Brujas, pp. 131-140.
- (2013b). Riconoscimento e dominio. La superbia, la stima e il disprezzo nell'*Etica* di B. Spinoza. *Parole Chiave*, 50:143-157.
- Travaglia, Marcos (2016). Contenido de Dios. Una aproximación a la comprensión del *amor Dei intellectualis* de Spinoza. *Revista Controversia*, 12(2/Dossier):97-103.
- (2017a, 20-24 de noviembre). “*Conatus* y «lo que puede un cuerpo». De Descartes a Spinoza y de Spinoza a Descartes”. Ponencia presentada en el *XIV Coloquio Internacional Spinoza*, Valparaíso-Viña del Mar, Universidad de Valparaíso-Universidad de Playa Ancha, Chile.

- (2017b). “Meditar sobre la (propia) vida. Autoconocimiento, vida y libertad en la *Ética* de Spinoza” en Gaudio, Mariano, Ferreyra, Julián y Solé, María Jimena (eds.), *Caminos cruzados. Spinoza, Fichte, Deleuze I*, Buenos Aires, RAGIF, pp. 357-375.
- Vainer, Nicolás (2004). Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia. *Analogía filosófica*, 18(1):125-143.
- Van Gulick, Robert (2018). “Consciousness” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea], ed. Edward N. Zalta, primavera. Consultada el 20/01/2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>.
- Wilson, Margaret D. (2018 [1980]). “Objects, Ideas, and «Minds»: Comments on Spinoza's Theory of Mind” en Kennington, Richard (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington D.C., Catholic University of America, pp. 103-120.
- Zambrano, María (1936). La salvación del individuo en Espinosa. *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, 3:7-20.