



**ABRIR SEGUNDA PARTE - CAPÍTULO 3**

los que carece la *mens* en Spinoza, que es la idea del cuerpo y no sólo representación cerebral del cuerpo(188).

Corroborra además esta opinión el hecho de que para Spinoza todas las cosas tienen alma. Todas las cosas tienen alma pero no el mismo grado de entendimiento y de razón; es decir, todos los seres tienen alma pero difieren en su grado de reflexión. Así, el alma humana ocupa el más alto grado, por lo que es intelecto y reflexión.

### 3.3.1. De todo lo que existe hay alma

Spinoza afirma que todos los individuos -incluido el hombre como parte de la Naturaleza- están compuestos por modos del pensamiento -ideas- y por modos determinados de la extensión. Si todas las cosas singulares están formadas por una idea, es ésta el principio de individuación de las cosas.

"Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa"(187) .

Para Spinoza Dios es todo. La unidad de la sustancia se expresa en dos esferas del ser para el conocimiento humano: la del pensamiento y la de la extensión; el orden y conexión del pensamiento es el mismo que el orden y conexión de la extensión. A cada modo del atributo Extensión -cuerpo- corresponde un modo del atributo Pensamiento-idea-.

Pero "cuando Spinoza habla de las ideas no se refiere a pensamientos de un sujeto pensante sino a realidades metafísicas" (198). Precisamente, por ser realidades metafísicas es por lo que Gebhardt señala una semejanza entre las ideas de Spinoza y las Ideas de Platón, pero con la diferencia de que mientras para Platón eran genéricas y correspondían a una pluralidad de cuerpos, las de Spinoza son singulares y corresponden a un cuerpo singular (198).

Las cosas singulares o los individuos finitos tienen una misma esencia que se deriva de Dios, por lo que todos son dependientes de una misma causa: Dios.

"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 sola cosa singular" (200).

Este texto plantea claramente dos cuestiones:

1. Las cosas singulares se conciben directamente por Dios, independientemente unas de otras.

2. Las cosas singulares necesitan para existir del concurso de un ser infinito, de tal modo que una cosa singular implica un recurso al infinito dado en acto -la sustancia; es decir, los modos sin la sustancia no tienen ninguna realidad.

Estas cuestiones plantean la concepción epinozista de la Naturaleza, es decir, establecen que para justificar la existencia de las cosas singulares es necesario recurrir al panteísmo naturalista. Es, pues, el panteísmo, como señala Matheron, la doctrina que funda el individualismo metafísico (201), porque explica cómo lo finito debe conce-

birse como parte de lo infinito: "sólo existe concretamente la Totalidad auto-productora, naturante y naturada a la vez, que se articula en una infinidad de totalidades singulares de las que cada una, según la riqueza de su esencia, participa de la única naturaleza universal. Dios no es exterior al Individuo infinito; tampoco es exterior a los individuos finitos....., él es lo que, en ellos, los hace ser y comprender"(202).

Dios o la Naturaleza es el compendio de todo lo que existe. Las cosas singulares sólo pueden existir y comprenderse en relación a Dios. Vemos, pues, que es la metafísica panteísta de Spinoza la que confiere significado a la tesis que afirma "de cada cosa hay en Dios necesariamente una idea" o "todo lo que existe tiene un alma". Ahora bien, creemos que es necesario puntualizar en qué sentido afirmamos que la metafísica de Spinoza es un panteísmo, saliendo con ello al paso de posibles malinterpretaciones. Hablamos de panteísmo en Spinoza, en cuanto que la existencia de todos los seres es producida por Dios y no cabe que ninguno pueda existir fuera de él. Pero entre Dios y los seres finitos existe una gran diferencia, ya que Dios es el que produce -causa- todos los modos -efectos-. Así entendido, consideramos que el panteísmo metafísico surge como una solución satisfactoria para comprender las cosas por medio de razones bien fundadas, objetivas y reales.

Dios actualiza las esencias de los individuos. Un individuo es, pues, la actividad divina que se da a sí misma una estructura determinada. Esto se expresa en la fórmula: el individuo es parte del todo. En consecuencia, la metafísica de Spinoza es panteísta. Pero, ¿es adecuado este calificativo? Estamos de acuerdo con Delbos cuando afirma que es un término justo si significa que para Spinoza no hay seres que puedan existir fuera de Dios y que su existencia es producida por Dios necesariamente; es un término inexacto, si permite creer que entre el ser infini-



to o Dios y los seres finitos no existe ninguna diferencia, pues Dios, considerado absolutamente, es causa y domina el conjunto de sus modos como la causa domina sus efectos; es un término vago, si se limita a establecer que la necesidad de relación que une el mundo con Dios los hace inseparables. Es la manera en que se concibe esta necesidad lo que caracteriza primordialmente el sistema de Spinoza(203).

Todas las cosas dependen de Dios y son en él, de tal manera que Dios es inseparable de los atributos y de los modos que lo constituyen.

"Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven con Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos"(204) .

Este texto nos lleva a plantearnos el tema de la vida de Dios, de las cosas corpóreas y del hombre como parte de la Naturaleza. Para ello hemos de volver al escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, donde hallamos una afirmación que exige un minucioso examen. Tal afirmación es: "todos los individuos, aunque en diversos grados, están animados". Esta proposición nos plantea el problema del supuesto animismo en Spinoza. Para comprender este animismo creemos que hay que acudir al concepto de vida y a la atribución que de él hace Spinoza.

Para Spinoza Dios es la vida. Dado que toda la realidad depende de Dios, también las cosas reales tienen vida. Esto queda evidenciado en el siguiente pasaje:

"En cuanto a que usted dice que yo hago a los hombres tan dependientes de Dios que los convierto en algo similar

a los elementos, a las hierbas y a las piedras, eso mismo es prueba suficiente de que usted entiende perversísimamente mi opinión y de que confunde con la imaginación las cosas que incumben al entendimiento. Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios, no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas o imperfectas (¿quién osó jamás hablar tan vilmentemente del ser perfectísimo?), sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas" (205).

Todo tiene vida porque todo depende de Dios y esto lo saben sólo quienes se dejan llevar por su entendimiento; por el contrario, los que atienden a la imaginación creen que en la Naturaleza existen cosas muertas e inertes.

Respecto a la palabra "animismo", señala Giancotti Boscherini que para Spinoza todas las cosas están animadas en grado diverso, de tal modo que no hay ningún modo de la extensión al que no corresponda un modo del pensamiento (206).

Por su parte, Lalande distingue tres sentidos de la palabra "animismo":

"1. Teoría según la cual, una sola y misma alma es, al mismo tiempo, principio del pensamiento y de la vida orgánica.

2. Teoría según la cual la idea de alma resultaría de la fusión de la idea del principio que produce la vida y la idea del "duplicado" o del fantasma, que puede separarse del cuerpo.

3. Tendencia a considerar todos los cuerpos como vivos e intencionados" (207).

¿Cuál de estos tres sentidos es el que tiene la teoría de Spinoza? En realidad ninguno de ellos expresa el significado del pretendido animismo de Spinoza. Veamos por qué.

En el primer caso, el animismo sólo es aplicable a los seres vivos. Esta doctrina defiende que el alma, principio vital, actúa sobre el cuerpo y rige sus movimientos. Se confunde el principio del pensamiento y el principio de la vida. Esta confusión ya fue criticada por Descartes en las *Respuestas a las Quintas Objeciones*(208), a propósito del significado de la palabra "alma". Allí decía que entender por alma ambos significados es equivoco, por lo que él llamaría "alma" exclusivamente al principio por el cual el hombre piensa. Este significado de animismo es ajeno al llamado animismo de Spinoza, porque para él todas las modificaciones de los infinitos atributos tienen alma, estando comprendidas en la idea que Dios tiene de sí mismo, las ideas de todas las cosas que se derivan de él. Una doctrina que defiende que el alma es el principio del pensamiento y de la vida orgánica no es compatible con la doctrina spinozista que afirma que todos los cuerpos, no solamente los cuerpos vivos, tienen alma.

En el segundo caso, el animismo se refiere a los orígenes de la idea de alma en los pueblos primitivos. Como dice Zac, tal doctrina es absolutamente extraña a la concepción de Spinoza(209).

En el tercer caso se trata de una concepción animista que atribuye almas antropomórficas a todos los seres de la naturaleza; denota un pensamiento infantil y supersticioso. Este significado de animismo no puede asimilarse a Spinoza, porque justamente, es la superstición lo que ataca repetidamente en sus obras.

Tampoco tiene que ver nada con el animismo de Spinoza aquella concepción que afirma la existencia de un "Alma del Mundo" que anima todas las partes del universo. Como señala Zac, es a Giordano Bruno a quien cabe atribuir esta doctrina, pero no a Spinoza(210). Es bien cierto que las tesis de Bruno se acercan a las de Spinoza en muchos puntos -según vimos en la primera parte de este trabajo-, pero no precisamente en éste.

Según Giordano Bruno, todas las cosas que constituyen el mundo están animadas en diversos grados, es decir, el "Alma universal" que constituye las cosas se manifiesta en ellas en diferentes grados. Pero Bruno consideraba el universo como la expresión del Espíritu; El Espíritu es vida, luego todas las cosas están vivas porque cada cosa es el Espíritu bajo un aspecto particular(211). Así, Bruno afirmaba que "todas las cosas están animadas"(212).

Por otra parte, la concepción que tiene Bruno del mundo es finalista, puesto que el "Alma del Mundo" ordena los seres de acuerdo con un fin: la perfección del mundo. (213).

Frente a las doctrinas animistas que hemos señalado, Spinoza defiende un animismo consistente en afirmar que todas las cosas están animadas o unidas a las almas, en el sentido de que alma y cuerpo -por la teoría del paralelismo- son dos expresiones diferentes de una misma realidad, esto es, son modos de dos atributos diferentes -Pensamiento y Extensión- que expresan de dos maneras distintas una misma sustancia. Por esto, como dice Delbos, "lo que se puede llamar animismo en Spinoza proviene de un extremo racionalismo unido al paralelismo, de un racionalismo realista que no se contenta con hacer del pensamiento una forma para explicar las realidades existentes, sino que hace de ella también una realidad que se manifiesta por

modos correlativos a los de sus objetos, en un sentido, incluso idénticos a ellos(214).

El animismo universal de Spinoza defiende pues, que todos los individuos tienen alma, y, en este sentido, no confiere superioridad al alma humana; es en relación al grado de complejidad que tiene el cuerpo humano respecto a lo que el alma humana es superior a todas las almas; por lo demás, está sometida como todas al orden necesario de las esencias(215).

El alma, idea-mente del cuerpo, lo es de cada cuerpo, incluso de los cuerpos simples. Pero dado que los cuerpos simples no tienen, por naturaleza, ninguna diferenciación interna, puesto que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, siendo su actividad la del movimiento rectilíneo uniforme, su alma no pensará casi nada(216). La idea del cuerpo simple será una idea contenida en Dios, por la cual Dios concibe este cuerpo.

El alma de los cuerpos simples, situada en el nivel más bajo, dirigida por el instinto de conservación, tiene una doble aspiración, según indica Matheron; por un lado, el alma se esfuerza, sin saberlo, en pensar cómo es en realidad su ideado, así, incluso en el nivel de las realidades más bajas y toscas la vida del universo se caracteriza por una inmensa aspiración a la luz; por otro lado, el alma tiende a recuperar su lugar en la Idea infinita de Dios, por medio de la concurrencia universal, trata de comunicarse con las otras almas al igual que la idea verdadera que ella contiene se comunica desde el interior con las otras ideas verdaderas: incluso en el nivel más bajo, la vida del universo espiritual se caracteriza por una inmensa aspiración a la comunión(217).

### 3.3.2. El cuerpo es el objeto del alma

Al comienzo de la segunda parte de la Ética, aparecen dos axiomas:

"Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras" (218).

"No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar" (218).

Sobre estos dos axiomas se funda que en el hombre como parte de la Naturaleza se encuentran cuerpos e ideas, que son modos particulares del ser. Y, como modos que son, se explican por ser determinaciones y expresiones de Dios; o sea, los modos se explican por el atributo del que derivan.

El estudio del hombre abarca dos grandes aspectos: uno, el estudio de las modificaciones de la extensión que forman el cuerpo humano, objeto de la idea que es el alma; otro, el estudio del alma como idea, siendo tanto idea del cuerpo como idea de Dios.

Vamos a detenernos en este epígrafe en el estudio de la noción de cuerpo y dejaremos para los demás epígrafes de este capítulo el estudio de la esencia del alma. Al comenzar considerando el cuerpo humano sentaremos las bases para comprender la concepción spincziana del alma humana, y con ello, penetraremos más en la noción de "modo".

El estudio del cuerpo es de importancia capital, ya que el alma va a ser definida en función del cuerpo.

"El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa" (220).

El cuerpo es el objeto del alma. La noción de cuerpo se nos hace comprensible desde el momento en que se pone en relación con el atributo Extensión. La Extensión se concibe por sí misma, igual que todo atributo divino; y el cuerpo se explicará únicamente por la Extensión.

La importancia que tiene el cuerpo en la filosofía de Spinoza se pone de manifiesto desde que la primera definición que da, en la segunda parte de la Etica, es precisamente, la de cuerpo. En ella, Spinoza define el cuerpo en general y no el cuerpo humano en particular.

"Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa"(221).

El cuerpo, dice Spinoza es un modo del atributo Extensión, al "que expresa de cierta y determinada manera". Observa Parkinson: "advirtamos que esta definición consigue dos objetivos. En primer lugar nos ofrece algunos ejemplos de modos de la sustancia o Dios, a saber, los cuerpos, las cosas físicas. En segundo lugar, nos ofrece una teoría acerca de su naturaleza: son modos, y no sustancias o atributos"(222).

Todos los cuerpos, al explicarse por un mismo atributo -la Extensión-, tienen propiedades idénticas que los constituyen. Todos los cuerpos presentan caracteres comunes.

"Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas" (223).

Estas "ciertas cosas" en las que convienen los cuerpos son comunes a todos los elementos de la materia;

luego, están presentes en las partes y en el todo, y no exclusivamente en la totalidad.

La Extensión es atributo de Dios. Todo objeto físico se concibe por ella y es principio de inteligibilidad de las cosas materiales.

Para Spinoza la Extensión es equivalente a la materia, según se deduce del escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*(224). Por otra parte, Spinoza define la Extensión en función de su tridimensionalidad y no por el "acto de extender".

*"La extensión es aquello que consta de tres dimensiones; pero no entendemos por extensión el acto de extender ni algo distinto de la cantidad" (225).*

De la Extensión se siguen todos los cuerpos, produciendo el Movimiento y el Reposo, que es su modo infinito inmediato. En la Carta 64 a G. H. Schuller, Spinoza dice que la extensión, el movimiento y el reposo son producidos inmediatamente por Dios. Sin embargo, creemos con Matheson(226), que Spinoza no llegó nunca a aclarar la cuestión por completo, según se desprende de sus propias palabras:

*"En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar a priori la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto"(227).*



Lo que sí es claro bajo todo punto de vista es que la Extensión es anterior al Movimiento y al Reposo.

Fero, ¿cómo produce la Extensión todos los cuerpos?

Contestamos con Matheron: "modificada por su modo infinito inmediato, la Extensión se fragmenta en una infinidad de corpora *simplicissima* que constituyen los elementos de base del mundo físico" (22a).

Efectivamente, Spinoza dice:

"Hasta ahora hemos concebido un individuo..... que se compone de los cuerpos más simples" (22a).

Respecto a la teoría de los cuerpos, expuesta por Spinoza en la segunda parte de la *Ética*, desde el escolio de la proposición 13 hasta la proposición 14, nuestro autor distingue entre "los cuerpos más simples" y los "individuos".

Los cuerpos más simples son las unidades más simples porque no se componen de partículas más pequeñas:

"Esto es por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud" (23a).

La individualidad de los cuerpos simples que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo consiste en "un modo de vibrar que le es propio y cuya fórmula, que caracteriza su singularidad, permanece invariable cualquiera que sea la amplitud de esta vibración..... Se ve que el modelo según el cual debe concebirse la singularidad del cuerpo simple es el péndulo simple.....

Cada cuerpo simple se caracterizará por una cierta vibración isócrona, invariable cualquiera que sea su amplitud y cualquiera que sean las circunstancias, aunque el cuerpo sea transferido de un lugar a otro con una velocidad cualquiera, o esté en estado de reposo o en movimiento"(231).

Como indica Matheron, el cuerpo simple verifica ya, en un sentido, la definición de individualidad, puesto que el número de sus partes es igual a 1. La naturaleza de este elemento expresa simplemente la velocidad del corpúsculo, y se confunde con el principio de inercia(232).

"Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo contra el que chocó, la línea de movimiento de reflexión, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie"(233).

"En cuanto al número de variaciones posibles, son evidentemente muy poco numerosas: crecimiento o disminución, puesto que la masa no interviene en la definición de cuerpo simple; algunas variaciones externas, puesto que el cuerpo simple puede cambiar de dirección si contiene la misma velocidad; pero el margen es muy estrecho, pues los casos de cambio de dirección sin aceleración ni disminución del movimiento son, a pesar de todo, excepcionales. Por el contrario, la ausencia de partes múltiples no permite ni regeneración ni variaciones internas"(234).

Estas partículas más simples se combinan en grupos, adquiriendo cada uno de ellos una cierta estructura. A estos grupos, Spinoza los llama "individuos".

"Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si

es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos"(235).

Un individuo adquiere identidad por su propia estructura, de tal modo que, mientras ésta se mantenga, el individuo será el mismo; si bien, la identidad de la estructura que forma el individuo es compatible con ciertos cambios que no le afectan íntimamente. Igual que ocurriera con los cuerpos simples, que eran concebidos por Spinoza a imagen del péndulo simple, los cuerpos compuestos son concebidos a semejanza del péndulo compuesto, siendo la presión de los otros cuerpos que le rodean lo que garantiza el mantenimiento del enlace interno y la proporción constante de movimiento y de reposo.

Un individuo -compuesto de cuerpos más simples- tiene muchos grados de complejidad. En virtud de dicha complejidad, se pueden distinguir varios géneros de individuos:

1. El individuo del primer género está compuesto solamente de los cuerpos más simples.

"Hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples"(236).

"En el cuerpo complejo de grado 1, compuesto de *corpora simplicissima*, la <<naturaleza>> de los elementos se define por su velocidad relativa: es en esto, y sólo en

esto, en lo que se distinguen unos de otros..... El margen de variabilidad, aun siendo más grande que el de los *corpua simplicissima*, es todavía bastante estrecho" (237).

Este individuo puede aumentar o disminuir:

"Si las partes compuestas de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y de movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno de su forma" (238).

También puede perder una de sus partes, si ésta es reemplazada por otra parte de la misma naturaleza:

"Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma" (239).

Señala Matheron que, en este caso, el que una parte ocupe el lugar de otra perdida, "no será verdaderamente otra parte, puesto que la velocidad del cuerpo simple se confunde con su esencia individual; ésta será la misma, de alguna manera resucitada" (240).

El número de variaciones externas que pueden tener, es aceptable. En su desplazamiento, el individuo puede cambiar de dirección y de velocidad, puesto que esto no afecta a su esencia; la rapidez y la lentitud, sin embargo, en la medida en que pueden modificar las velocidades relativas de las partes, no deben exceder ciertos límites (241).

2. El individuo de segundo género es el resultado de la combinación de un individuo del primer género con otros, y, por tanto, es un individuo más complejo que aquél primero.

"Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, puesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio" (242).

"En el cuerpo complejo de grado 2, compuesto de cuerpos complejos de grado 1, la <<naturaleza>> de los elementos no se confunde ya con su esencia individual" (243).

Por lo que se refiere al margen de variabilidad, necesariamente es más amplio: un cuerpo compuesto puede ser reemplazado por otro, cuya proporción interna de movimiento y de reposo es distinta. También el individuo soporta un mayor número de variaciones internas: sus partes, puesto que son de grado 1, pueden cambiar, no solamente de dirección sino también de velocidad. En consecuencia, el número de variaciones externas posibles, también es mayor (244).

3. El individuo del tercer género sería un individuo más complejo, compuesto de individuos del segundo género. Adentrándonos en un mayor grado de complejidad, concebiremos un gran número de individuos de infinitas maneras, sin que varíe el Individuo supremo, cuyo grado de complejidad es infinito.

"Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos

que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total" (245).

Las partes del Individuo total son todos los cuerpos sin excepción, cualquiera que sea su grado de complejidad. Su naturaleza consiste en tener cuerpos, es decir, combinaciones de movimiento y de reposo en el atributo Extensión.

"Todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, ..... sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones" (248).

En suma, "este Individuo total, no teniendo contexto, no crece ni decrece, no se regenera, y no puede sufrir ninguna variación externa; por el contrario, está sujeto a una infinidad de variaciones internas. Y todas estas variaciones se deducen de su sola naturaleza, puesto que nada actúa sobre él desde fuera; es activo, sin ningún rastro de pasividad" (247).

De acuerdo con la definición de individuo que nos da Spinoza (248), la unión de partículas simples compone "un solo cuerpo". Dicho de otro modo, lo que llamamos "un cuerpo" no es más que un número de partículas elementales que adopta una determinada estructura. Mientras dicha estructura se conserve, el cuerpo existirá; y por el contrario, cuando la estructura se descompone, el cuerpo

dejará de existir como tal cuerpo, si bien las partículas elementales que lo componen seguirán existiendo y darán lugar a combinaciones diferentes.

¿Nos está insinuando Spinoza una teoría atomista?

Nada más alejado de la verdad. No debemos dejarnos llevar por el aparente parecido entre la doctrina de Demócrito y las tesis de Spinoza. Nuestro autor no está defendiendo ninguna forma de atomismo, porque nunca ha dicho que las partículas simples que se combinan para formar los cuerpos sean indivisibles y sustanciales. Muy al contrario, en el Lema I de la proposición 1324e), señala que los cuerpos más simples se distinguen en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y lentitud, pero nunca en razón de la sustancia. Para Spinoza sólo existe una única sustancia, y, por tanto, la doctrina atomista, que defiende una pluralidad de sustancias, está totalmente desterrada por él.

De la concepción de la sustancia como única, se deriva que los cuerpos no pueden ser sustancias, sólo pueden ser modos. Frente al atomismo que aborda el estudio del universo físico considerando que existen muchas sustancias indivisibles, Spinoza propone un estudio del mundo material considerando que las cosas físicas son modos de una única sustancia. Spinoza mantiene, en relación a los individuos, que son realidades compuestas de partículas materiales, y lo que las diferencia es su movimiento o su estado de reposo.

En la investigación acerca del cuerpo hemos de desarrollar primeramente, cuáles son los principios generales que rigen los cuerpos. Estos principios vienen dados por Spinoza en forma de axiomas y son absolutamente simples y evidentes.

"Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo"(250).

"Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente"(251).

Los enunciados de estos dos axiomas nos dicen que un cuerpo se define cinéticamente por las relaciones de movimiento y de reposo, de lentitud y de velocidad. Completa esta definición cinética de cuerpo, el Lema I:

"Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia"(252).

Para definir un cuerpo, nada se puede decir acerca de su forma o de sus funciones ni tampoco acerca de su sustancia, puesto que al existir los cuerpos en el plano modal, la sustancia no les pertenece propiamente; los cuerpos sólo se relacionan con la sustancia en cuanto que son su "expresión".

"La proposición cinética nos dice que un cuerpo se define mediante relaciones de movimiento y de reposo, que se define por una forma o por funciones. La forma global, la forma específica, las funciones orgánicas, dependerán de las relaciones de velocidad y de lentitud. Incluso el desarrollo de una forma, el curso del desarrollo de una forma depende de estas relaciones, y no a la inversa. Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas"(253).

Las modificaciones particulares de los cuerpos no se pueden poner en relación inmediata con las propiedades comunes del atributo infinito Extensión, ya que el cuerpo



es un modo finito de la Extensión. Por el contrario, las modificaciones particulares de los cuerpos se explican por las relaciones necesarias que los enlazan unos a otros dentro del mismo atributo. Así, tomado en sí mismo, todo cuerpo es incapaz de modificar su estado actual de movimiento o de reposo. Para que un cuerpo cambie de estado, es necesario, que otro cuerpo lo determine necesariamente.

"Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito" (254).

Los cuerpos, modos de un mismo atributo, no se distinguen entre sí mas que por las relaciones necesarias de sus movimientos. Pero aun cuando se dé una continua variación de movimientos, los vínculos que hay entre ellos permanecen inalterables, puesto que siempre serán modos respecto de los atributos y de la sustancia.

"En efecto, los cuerpos no se distinguen en razón de la substancia, sino que aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos. Ahora bien, esta unión se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos; por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la substancia como respecto del modo" (255).

Como decíamos al iniciar este epígrafe, Spinoza no define el cuerpo humano en particular, sino el cuerpo en general. Por tanto, las afirmaciones que hasta este momento hemos hecho acerca de los cuerpos -de cualquier tipo que sean- hay que aplicarlas necesariamente al cuerpo del hombre, pues no olvidemos que el hombre es una parte de la

Naturaleza. Así pues, el cuerpo humano se presenta en el spinozismo como un compuesto de individuos de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es, a su vez, compuesto. Los cuerpos de que se compone el cuerpo humano se distinguen entre sí, exclusivamente, por el movimiento y el reposo.

La naturaleza de todos los cuerpos es la misma, tan sólo varía el grado de complejidad de los mismos. De esta manera, podemos afirmar, que el cuerpo humano es el más completo y perfecto que existe, por lo que es superior respecto al cuerpo de los otros seres.

Es la complejidad la característica que diferencia "el cuerpo del hombre" del cuerpo de cualquier otro ser. En los Postulados de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza establece la diversidad de composición del cuerpo humano. "La teoría del Cuerpo humano es una especificación de la teoría general de los cuerpos compuestos, comprende únicamente Postulados, es decir, constataciones empíricas que atestiguan a posteriori que el Cuerpo humano es un Individuo muy complejo" (256).

En el primer Postulado, se indica cuál es la esencia del cuerpo humano:

"I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto" (257).

En los cinco Postulados siguientes, se señala la composición y el modo de ser afectado el cuerpo humano:

"II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos,; otros, blandos, y otros, en fin, duros.

III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que le impulsa.

VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras"(222).

La expresión *Corpus humanum* que utiliza Spinoza en estos textos, no es habitual en la *Ética*, puesto que lo frecuente es encontrar sólo la palabra *Corpus*, con mayúscula. El hecho de que en los Postulados especifique *humanum*, es para señalarnos que está hablando del cuerpo humano en cuanto tal. Y ello, porque quiere tratar el tema de las afecciones del cuerpo. Efectivamente, cuanto más complejo sea un cuerpo más capacidad tendrá de ser afectado y de conocer por medio de la imaginación, porque tendrá más en común con otros cuerpos. Y, por tanto, también serán mayores sus posibilidades de componerse con otros cuerpos. Sólo es posible la conveniencia entre los cuerpos si poseen algo en común, así pues, "el tener algo en común" condiciona la capacidad de ser afectado. En los cuerpos simples, lo que tienen en común es básico y, por tanto, las posibilidades que tienen de afectar a otros cuerpos o ser afectados por ellos es escasa, ya que su conveniencia es mínima. En los cuerpos complejos aumentan las posibilidades de convenir con otros cuerpos, puesto que sus partes son más numerosas.

El cuerpo humano, al ser muy complejo, tiene muchas posibilidades de verse afectado, ya que son las partes y no la totalidad del cuerpo lo que es afectado. Resulta, en consecuencia, que es la "complejidad", lo que determina la capacidad del cuerpo de ser afectado.

Se deriva de lo dicho, que no se puede hablar del cuerpo humano en general, sino de cada cuerpo humano en particular, es decir, dado que la composición de cada cuerpo difiere de la de los demás, la capacidad de ser afectado de cada cuerpo humano es diferente en cada cuerpo:

"Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto" (259).

Spinoza toma postura frente a la tradición filosófica que defendía: el hombre es su alma y el alma es la causa de los afectos del cuerpo. La teoría del cuerpo en Spinoza se distancia de la de Aristóteles y Descartes. El cuerpo tiene autonomía absoluta respecto al alma, tiene una esencia propia y actúa sin depender de ella. Desde este momento, los afectos habrán de ser comprendidos a través de la extensión, es decir, a través de la materialidad. Pero no por ser autónomo, el cuerpo es sustancia; el cuerpo es un modo de la Extensión. Tampoco cabe reducir su acción a la actividad de una máquina, pues no olvidemos, que a todo cuerpo va unida una idea, que a su vez, es modo del atributo Pensamiento.

El cuerpo en el spinozismo adquiere una gran superioridad respecto a la valoración tradicional. La admiración que siente Spinoza ante los poderes del cuerpo, se enmarca, como señala Rodríguez Camarero, en el momento histórico de su formulación, con avances en los estudios de

Anatomía, Fisiología y Medicina; y con el descubrimiento que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII, de la complejidad de la estructura del cuerpo y diversidad de sus funciones (260).

El cuerpo que nos presenta Spinoza es un cuerpo totalmente desconocido para sus predecesores. Nunca anteriormente el cuerpo había sido considerado como algo puramente material, supeditado a sus propias leyes, que no son otras, que las leyes de la Naturaleza. Este cuerpo, que Spinoza concibe, nadie lo ha conocido antes tan profundamente como para poder explicar sus funciones.

"Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones..... Ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de la naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia -que les trae sin cuidado- acerca de la verdadera causa de esa acción" (261).

Lo que Spinoza está diciendo aquí es, que excluir la posibilidad de una explicación física del comportamiento

to, no es legítimo apriorísticamente. Tal exclusión sólo se fundamenta en la ignorancia. La óptica en la que se sitúa Spinoza es la siguiente: las pautas de conducta más bajas y las más elaboradas sólo se diferencian en cuanto al grado de complejidad, o sea, todas las actividades anímicas se pueden explicar en términos físicos, sin hacer referencia a otras facultades como la voluntad.

La crítica que ejerce Spinoza en este escolio va dirigida a los filósofos en general y a Aristóteles y Descartes, en particular. Nadie había señalado hasta el momento en qué aspecto el alma era fundamental para que el cuerpo funcionara.

Para Aristóteles, el alma era el acto o la forma del cuerpo. Consideró tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectual, que atribuyó respectivamente a las plantas, a los brutos y a los hombres. Spinoza invierte esta concepción, y afirma que el cuerpo es el que determina la potencia y contenido del alma; por ello considera que la doctrina de los peripatéticos, por lo que respecta a las tres almas, no es más que una ficción.

Descartes había tratado de explicar el papel del alma a lo largo de las *Meditaciones* y en el *Tratado de las Pasiones*, pero el resultado conseguido había sido desastroso. No obstante, Spinoza reconoce el mérito de Descartes al haber intentado explicar las pasiones desde un punto de vista físico, si bien siempre acababa refiriéndose al alma como pensamiento puro, sin objeto. "Descartes había sido, pues, el primero en anunciarlo, pero Spinoza tiene conciencia de ser el primero en analizar el cuerpo en los límites estrictos e infinitos de su materialidad" (164).

Descartes, al igual que los materialistas de su época, concibió el mundo extenso como una estructura mate-

rial muy sencilla, regida por leyes mecánicas y principios geométricos, también muy sencillos. Esta teoría se sustentaba en la hipótesis de que sólo son comprensibles los sistemas físicos que son sistemas mecánicos más o menos sencillos. Así, "el paradigma de un sistema físico era un aparato de relojería; sólo aquella parte de la conducta que podía describirse y explicarse mediante el uso de conceptos, asimismo, aplicables a los relojes podía considerarse como explicable en términos científicos; y en la medida en que la conducta humana no podía equipararse a un comportamiento de relojería, no podía buscársele una explicación que fuera clara e inteligible" (265).

La física cartesiana nos enseña que el cuerpo es distinto al alma; el cuerpo es una sustancia constituida por aquello que puede ser objeto de una idea clara y distinta: la extensión. Decir que la esencia de la materia es la extensión es afirmar que es una e infinita. El cuerpo es, en consecuencia, una porción limitada de extensión que posee figura y posición en el espacio. La única acción que modifica el estado de los cuerpos es el choque y lo hace de un modo instantáneo. Siendo el choque la única causa de cambio de estado de los cuerpos, la estructura de la física cartesiana era mecánica. La física consistirá entonces en la reducción de los cuerpos a una mera combinación de cuerpos -con una determinada figura- en movimiento, siendo esta estructura parecida a la de los artificios mecánicos inventados por el hombre. Así, el universo era considerado como un sistema único, en el que, si una parte de la extensión - el cuerpo-, estaba en movimiento, transmitía de una parte a otra ese movimiento en virtud de relaciones fijas y constantes. Las leyes del choque explicaban cómo se reparte la cantidad de movimiento -que es la misma antes y después del choque, es decir, constante- entre los cuerpos que chocan y de qué manera varían su dirección. Pero en ningún caso se podían prever todos los choques que sufría un cuerpo en un momento dado ni prever su dirección y veloci-

dad futuras. Así, según Descartes, todo se produce por choque, pero no se puede determinar la velocidad y dirección de los cuerpos en cada instante. La concepción cartesiana de la materia suscitaba la necesidad de los torbellinos para explicar el movimiento de los cuerpos: un cuerpo desaloja el lugar que ocupa para tomar otro, al ser empujado por otro cuerpo; éste ocupa el lugar vacío dejado por un tercero, y así, sucesivamente, hasta llegar al último, que deberá ocupar el lugar dejado por el primero, en el mismo instante.

La física que expone Spinoza de una manera rápida en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, que contempla la teoría de los cuerpos más simples, la teoría de los cuerpos compuestos o Individuos y la teoría del Cuerpo humano, difiere considerablemente de la física cartesiana. Hay entre ambas "diferencia de técnica, puesto que Spinoza sustituye el modelo mecánico del torbellino por el del péndulo. Y diferencia de espíritu, puesto que extendiendo sin límite el campo de las ideas claras y distintas, y, eliminando de hecho, la unión sustancial de alma y cuerpo, él da cuenta de la estructura del cuerpo humano sólo por el mecanicismo, que Descartes reservaba a la explicación de todos los demás cuerpos" (255).

Creemos que en el escolio de la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética*, está contenido el origen de la reforma de la física cartesiana. En un principio, Spinoza aceptaba la mecánica cartesiana, a excepción de la regla VI (257). Más tarde, a propósito de las observaciones realizadas en torno al planeta Saturno, Spinoza declara que las deducciones que hizo Descartes en el campo de la física, relativas a Saturno, no estaban muy de acuerdo con los principios que establecía (258). Por fin, Spinoza rechaza totalmente la física cartesiana, considerándola inútil o absurda.



"Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir, absurdos" (289).

Spinoza está de acuerdo con la asimilación de los cuerpos a estructuras mecánicas:

"Cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas" (270).

Pero, en realidad, Spinoza no está admitiendo una doctrina mecanicista que reduzca las cosas naturales a las artificiales, al estilo cartesiano; y ello, porque situándonos en el contexto de unidad cuerpo-alma -que es en el que se sitúa Spinoza-, el cuerpo se concibe como objeto del alma que, a su vez, es una idea. De aquí, que el modo de la extensión y la idea de este modo no sean más que una misma cosa, pero expresada de dos maneras distintas. Por otra parte, el alma no es privilegio del hombre, pues en la idea que Dios tiene de sí mismo está contenida una idea de todas las cosas que se derivan de sus atributos. Extensión y Pensamiento son dos esencias autónomas e infinitas, pero en su existencia están necesariamente adheridas.

El mecanicismo de Spinoza es distinto del mecanicismo de Descartes.

Descartes consideró que "la organización del cuerpo forma un todo y una unidad que sirve al alma de intermedia-

rio para unirse con él. Pero esta organización, en cuanto tal, no admite ninguna expresión ideal específica, por lo que permanece fiel a las exigencias del mecanicismo que va de las partes al todo, sin dar al todo un valor propio de unificación"(271).

Es, a través de la concepción del Individuo, como Spinoza supera el mecanicismo cartesiano. Spinoza considera la existencia de cuerpos muy simples y de individuos -es decir, cuerpos compuestos de una determinada manera-. Los cuerpos simples que componen el individuo se comunican el movimiento según unas relaciones determinadas y entre ellos se da una cohesión que los constituye como un sólo cuerpo y los convierte en individuo. Este individuo conserva su naturaleza a pesar de que sus partes puedan estar en movimiento o en reposo, que su movimiento tenga una dirección u otra, siempre que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las otras partes como en el principio. Spinoza admite estructuras muy complejas en los cuerpos que comportan actividades muy elevadas, como por ejemplo, la conducta humana. Con la noción de individualidad, Spinoza puede establecer que el cuerpo humano es un individuo compuesto de otros cuerpos más simples de naturaleza diversa.

"Esta concepción spinozista de la individualidad, cuando se examina de cerca, parece rebasar el mecanicismo, o al menos el mecanicismo bruto. Ciertamente, Spinoza parece pasar lista a las causas mecánicas para explicar el acercamiento de los cuerpos que constituye la individualidad y para definir las condiciones de conservación de esta individualidad. Pero trata la unión de la que resulta el individuo como algo más superior que un efecto accidental; le atribuye una naturaleza propia; utiliza muchas veces el término <<forma>> para caracterizarla, sabiendo que este término, heredado de la escolástica, designa lo que hay de más real"(272).

Para poder universalizar la explicación mecanicista y aplicarla a todos los cuerpos, incluido el Cuerpo humano, es necesario que Spinoza modifique la teoría cartesiana. Descartes consideraba la "forma" lo propio del ser humano, en tanto que él era informado por el alma, y daba privilegio al cuerpo humano sobre los demás cuerpos al reservarle la "forma individual" (subsistente siempre). Spinoza considera que la forma debe ser el fundamento de individualidad de todos los cuerpos y no sólo del cuerpo humano(273).

Utilizando el modelo del péndulo, puede Spinoza concebir el Universo como un gran péndulo compuesto que impone sus reglas a los péndulos simples, de tal modo que la regularidad eterna no puede ser interrumpida por ningún otro cuerpo(274). Así, "todo es rigurosamente mecánico: no hay nada en los cuerpos, humanos o no, que no sea determinado totalmente por la cadena infinita de las causas finitas (a saber, los cuerpos); la presión de los ambientes explica la constitución de los individuos; las proporciones constantes de movimiento y de reposo entre las partes resultan necesariamente del juego natural de impulsos contrarios, forzados a acoplarse entre ellos por la presión exterior, como lo son las partes del péndulo compuesto por el tronco rígido que los une. No hay, pues, nada en el Cuerpo humano, que no sea justificable por las ideas claras y distintas, y el mecanicismo, liberado de los límites en que Descartes lo encerró, pone fin al escándalo de la unión sustancial"(275).

¿Podemos decir entonces que la teoría spinoziana de los cuerpos es mecanicista y que el dinamismo no tiene en ella ningún lugar?

Creemos que la contestación a esta pregunta nos la da perfectamente Deibos: "El mecanicismo no se refiere en Spinoza más que a la causalidad externa: es la ley de los modos que se condicionan unos a otros. La causalidad inter-

na, que parte de Dios para descender gradualmente hasta las esencias de los modos finitos, hace del mecanicismo una explicación subordinada. De esta manera, el spinozismo admite lo que otras doctrinas expresaron o justificaron más completamente; hay armonía entre el mecanicismo y la realidad interna o esencial, y un acuerdo según el cual la realidad eterna o esencial domina el mecanicismo" (279).

En conclusión, la teoría del cuerpo en Spinoza es mecanicista, ya que sólo atiende a las leyes internas de la materia, rechazando la forma y el fin. Pero al mismo tiempo es dinamista porque concibe la materia dotada de movimiento propio y de acción.

Frente a Aristóteles y Descartes, Spinoza afirma que el alma es la idea del cuerpo. El cuerpo existente tiene una esencia independiente del alma. Esto no significa que el cuerpo pueda reducirse a una máquina por estar privado de toda fuerza. Al contrario, para Spinoza el cuerpo es movimiento, es activo, y a él siempre va unida la idea de ese cuerpo. El cuerpo es fuerza activa, y por eso, Spinoza afirma en el escolio de la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética*: "Nadie ha determinado lo que puede un cuerpo" (277). Al creer los hombres que es el alma la que determina al cuerpo, éste queda reducido a una masa inerte, que se mueve o está en reposo, por decisión del alma. Pero al pensar así, los hombres se equivocan, porque no conocen la estructura del cuerpo.

Spinoza afirma la total autonomía del cuerpo respecto al alma. "La consecuencia inmediata de esta doctrina -así como la doctrina spinoziana del pananimismo- es que se rompe con las supuestas diferencias entre cuerpo inerte y cuerpo vivo (Escolástica), y entre el animal y el hombre (Descartes), estableciéndose una especie de *principio de continuidad de los cuerpos*" (278).

Las tesis spinozistas referentes al cuerpo quedan demostradas en una serie de ejemplos que, a modo de imágenes, tratan de que el hombre se libere de los prejuicios fuertemente arraigados en ellos, producto del conocimiento imaginativo.

Los ejemplos que da Spinoza para demostrar la autonomía y poder del cuerpo, los vamos a clasificar en tres grupos, siguiendo la agrupación que hace Allendesalazar (279).

1. El primer grupo expone, que el hombre ignora cuáles son los poderes del cuerpo. Esta argumentación se apoya en ciertas acciones de los sonámbulos y de los animales, que nos asombran, por ser superiores a otras actividades del alma.

"Por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma" (280).

Cuando Spinoza habla de los sonámbulos, que no tienen conciencia de los movimientos de su cuerpo, intenta demostrar que la conducta humana se puede explicar sin recurrir a la voluntad del alma, y no por ello debe concebirse como una máquina. Es frente a Descartes, frente a quien Spinoza se quiere situar. Efectivamente, si bien Descartes había tratado de explicar el funcionamiento del cuerpo, independientemente del alma, a lo largo de la *Meditación VI*, al final, resuelve que es imposible la autonomía del cuerpo y lo reduce a una máquina, comparándolo con un reloj.

Respecto a las acciones humanas y actos animales, Spinoza afirma, que hay una gran diferencia entre unas y otros, pero esta diferencia sólo estriba en la mayor perfección y complejidad del cuerpo humano sobre el de los animales. Por tanto, las acciones que es capaz de realizar el hombre y el animal responden al poder del cuerpo, siendo de mayor magnitud la conducta, cuanto más compleja sea la estructura del cuerpo en cuestión.

"Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no estuviera determinado y orientado por el alma, no sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza, y han experimentado que se producen muchas cosas en virtud de las solas leyes de la naturaleza, cuya producción nunca hubieran creído posible sin la dirección del alma" (2s1).

2. El segundo grupo de ejemplos muestra la confusión existente entre la decisión de la conciencia y el deseo, así como el desconocimiento de las causas que lo producen.

Entre los apetitos del cuerpo y las afecciones del alma no hay diferencia según Spinoza, pues ambos han de ser comprendidos a partir de las diversas disposiciones del cuerpo.

El niño, el adolescente, el ebrio, el loco, la charlatana, son ejemplos aducidos por Spinoza para explicar, que muchos hombres creen actuar libremente, al ser conscientes de sus acciones.

"Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo, el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia" (282).

La consideración peyorativa que hace Spinoza de estas clases de hombres se fundamenta en que sus vidas se basan en la imaginación y están regidas por causas azarosas; se trata de vidas pasivas, que actúan mecánicamente, sin tener realmente consciencia de sí mismas y de lo que les rodea. Los cuerpos de estos individuos, al estar regidos por la imaginación, son poco aptos para relacionarse con otros cuerpos.

3. El tercer grupo de ejemplos se refiere a los sueños. Spinoza demuestra que el cuerpo despierto actúa del mismo modo que el cuerpo dormido.

"Pues hay otra cosa que quisiera notar particularmente aquí, a saber: que nosotros no podemos, por decisión del alma, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra si no nos acordamos de ella. Y no cae bajo la potestad del

alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Por eso se cree que bajo la potestad del alma sólo está el hecho de que podamos, en virtud de la sola decisión del alma, callar o hablar de la cosa que recordamos. Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos, o si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión del alma en cuya virtud, estando despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas cosas que, despiertos, no osamos hacer. Y, siendo ello así, me gustaría mucho saber si hay en el alma dos clases de decisiones, unas fantásticas y otras libres" (23a).

Se desprende de lo dicho, que la memoria del cuerpo dormido, tiene la misma fuerza que la del cuerpo despierto; encadena con la misma necesidad las imágenes que el cuerpo despierto; expresa mejor los deseos del hombre que el cuerpo despierto.

Queda absolutamente demostrado, a través de los ejemplos citados, que el cuerpo, posee una esencia independiente del alma, y que existe y actúa sin ella. Por ello, el cuerpo no se puede concebir como una realidad subordinada al alma y de la que depende. El cuerpo no es "expresión" del alma sino "expresión" de Dios bajo el atributo de la Extensión, del mismo modo que el alma también es "expresión" de Dios bajo el atributo Pensamiento.

### 3.3.3. La idea que es el alma humana no es simple

El objeto de la idea que es el alma humana es el cuerpo y no otra cosa(24). De aquí se sigue que alma y cuerpo forman el hombre considerado como parte de la



Naturaleza y que el alma humana está unida al cuerpo humano(285).

Alma y cuerpo son una y la misma cosa bajo dos atributos diferentes. Lo que se produce en el cuerpo al ser afectado por otros cuerpos deberá necesariamente producirse en el alma como idea de esa afección y ser conocido por ella:

"Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma"(285) .

El alma humana sólo puede percibir a través de las afecciones del cuerpo que es su objeto, lo que significa que la fuente del conocimiento humano es el cuerpo:

"El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo"(287) .

Spinoza da al cuerpo un papel de "mediador" o "intermediario" entre el alma y los cuerpos externos que conforman el mundo físico. La idea del cuerpo humano, es decir, el alma humana, no es afectada por la idea de la existencia del cuerpo exterior si, previamente, el cuerpo humano no es afectado por ningún cuerpo exterior(288).

Pero también el cuerpo humano es "mediador" entre el alma y el conocimiento que el alma tiene de su cuerpo:

"El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe,

sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo" (288).

El conocimiento que el alma humana tiene de su cuerpo no presenta ningún privilegio respecto del conocimiento que tiene de los demás cuerpos. En ambos casos, el alma conoce por medio de las afecciones de su propio cuerpo. El conocimiento del alma está mediatizado por las afecciones variables e individuales de su cuerpo. La idea que tiene el alma corresponde a la afección, pero no es causada por ella. Por tanto, el alma no percibe directamente los cuerpos externos sino las afecciones de su propio cuerpo causadas por cuerpos externos.

El conocimiento imaginativo del alma está ligado a la temporalidad:

"Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo" (290) .

Situado el cuerpo humano en el universo sin gozar de ningún privilegio respecto a los demás cuerpos existentes, está sometido a constantes relaciones con los cuerpos que le rodean. Siendo el propio cuerpo humano un sistema definido de relaciones, los choques entre los cuerpos producen una gran variedad de afecciones en el cuerpo humano y modifican la proporción de éstas en él. La variabilidad de las afecciones las percibe el alma como algo que dura más o menos en el tiempo. Pues bien, a través de la percepción de la duración de las afecciones del cuerpo, el alma se percata de la duración de su propio cuerpo y de los cuerpos que le afectan.

También el conocimiento imaginativo da cuenta al alma de la existencia de su cuerpo. El alma sólo tiene afecciones de su cuerpo mientras éste dura:

"El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo" (291).

La existencia del cuerpo es primordial para el alma. Primero, porque lo que constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto. Segundo, porque el cuerpo es mediador entre la idea y su objeto exterior. El esfuerzo principal del alma estará dirigido a afirmar la existencia del cuerpo y a erradicar cualquier idea que niegue su existencia, ya que tal negación es contraria al alma:

"Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria" (292).

La existencia del cuerpo por sí mismo es primordial ya que posee una esencia sin relación al alma y es autónomo en su actividad. Pero a todo cuerpo va unida la idea de ese cuerpo -el alma-, de tal modo que todo lo que ocurre en el cuerpo corresponde necesariamente a una percepción en el alma. Todas las afecciones del cuerpo humano deben ser percibidas por el alma. Así:

"El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo" (293).

El cuerpo humano es susceptible de ser afectado de muchas maneras por los cuerpos exteriores y a su vez está preparado para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores. Cuanto más complejas y variadas sean las afec-

ciones que el cuerpo humano pueda sufrir al relacionarse con otros cuerpos, más diversas y complejas serán las percepciones que producen en el alma.

La proposición 14 de la segunda parte de la *Ética* que acabamos de citar pone de manifiesto que el cuerpo es independiente del alma y que tiene una individualidad propia. Es más, la autonomía del cuerpo queda resaltada desde el momento que Spinoza afirma que cada cuerpo tiene diversa capacidad de ser afectado por un cuerpo exterior, de tal manera que hombres diversos pueden ser afectados de diversas maneras al mismo tiempo por el mismo objeto, y un mismo hombre puede, en momentos diferentes, ser afectado de distintas maneras por el mismo objeto<sup>(294)</sup>.

La consecuencia inmediata de la individualidad e independencia del cuerpo respecto al alma es que la realidad y perfección del alma dependen directamente de la realidad y perfección del cuerpo. De aquí se derivan dos cosas:

1. Las ideas difieren entre sí en la medida en que difieren sus objetos:

"Tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano" (295).

2. Quanto más capaz es un cuerpo de ser afectado, más es capaz el alma de percibir:

"Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue" (29a).

La importancia que adquiere el cuerpo en este contexto ha llevado a los investigadores a preguntarse si la trascendencia que adquiere el cuerpo representa que el alma, en última instancia, se reduce a ser un modo de la extensión. Para Hamelin, ésta será la postura que, en cierto modo, adoptará Spinoza (297).

Creemos que interpretar como lo hace Hamelin la relación cuerpo-alma y el conocimiento del alma, es erróneo. Recordemos que para Spinoza la dependencia directa del alma al cuerpo y el papel destacado del cuerpo sólo se da en el marco del conocimiento imaginativo donde impera la categoría de temporalidad. Pero el alma disfruta de la misma autonomía que el cuerpo cuando conoce a través de la razón y la intuición, ya que este conocimiento se da *sub specie aeternitatis*. Hamelin sólo tiene en cuenta la actualidad del alma en relación al tiempo y al lugar, pero olvida que el alma, como idea de un cuerpo existente en acto, está contenida en Dios y se sigue de la necesidad de la naturaleza divina.

En cuanto que el alma es la idea de un cuerpo regido por la duración está sometida a las modificaciones producidas por los cuerpos exteriores. El alma conoce

entonces imaginativamente a través de las modificaciones de su cuerpo, y, en consecuencia, conoce la naturaleza del cuerpo humano del que es idea y la naturaleza de los cuerpos exteriores. En cuanto que el alma es idea que expresa la esencia de un cuerpo bajo la especie de eternidad, se libera de la causalidad exterior y se manifiesta como expresión de la vida eterna de Dios.

El cuerpo humano es un compuesto de elementos que, a su vez, están formados de cuerpos simples. El cuerpo humano es considerado un individuo que contiene otros individuos simples y mantendrá su naturaleza si se conserva en él la misma cantidad y proporción de movimiento y de reposo. Cada uno de los elementos individuales que componen el cuerpo humano pueden ser afectados de muy diversas maneras por los cuerpos exteriores. De todo lo que sucede en el cuerpo tiene necesariamente una percepción el alma. Cuanto más complejas y diferentes sean las afecciones que el cuerpo humano experimente al relacionarse con los cuerpos exteriores, más complejas y diferentes serán también las percepciones que se producen en el alma.

De aquí se deriva que la idea que constituye el alma humana no es simple sino compuesta de ideas tan numerosas como lo son los cuerpos simples que se componen para formar el cuerpo humano. Según la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética*:

"La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas" (222).

El alma humana no es una idea simple sino un "sistema de ideas" (222). La mente humana es la idea del cuerpo existente en acto. Por la teoría del paralelismo, la idea del cuerpo debe reflejar la naturaleza del cuerpo. La conclusión es evidente: si el cuerpo es un individuo com-

puesto de otros individuos, la idea que constituye el alma es también compuesta, en este caso, de ideas. La demostración de la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética* deduce:

"La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo, el cual se compone de muchísimos individuos compuestos. Ahora bien: hay necesariamente una idea en Dios de cada individuo componente de un cuerpo. Luego la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes" (300).

El texto que acabamos de citar se fundamenta en la afirmación: el alma humana está compuesta de ideas que son partes de la idea que ella es en Dios. La conclusión a la que se llega no es otra que el establecimiento de la constitución del alma humana en cuanto ser formal.

Los pasos que sigue dicha demostración son: 1. El alma humana es la idea de un cuerpo compuesto de un gran número de individuos compuestos. 2. La idea de cada uno de los individuos compuestos se da necesariamente en Dios. 3. La idea del cuerpo humano está compuesta de numerosísimas ideas de sus partes componentes, ya, que según la teoría del paralelismo, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Que el alma humana es un agregado de ideas, es una teoría que cabe confrontarla con otras concepciones que históricamente están próximas a Spinoza; nos referimos a la concepción cartesiana del alma y al asociacionismo de los empiristas.

Para Descartes el alma humana, el *cogito*, era una realidad sustancial, particular, inmortal, simple e indivisible, siendo las ideas los modos del pensamiento. El alma

estaba unida a un cuerpo compuesto de elementos materiales, divisible y finito. La unión entre alma y cuerpo era, pues, entre dos sustancias: una, simple e indivisible -el alma-; otra, compuesta y divisible -el cuerpo-. "Descartes había concebido la realidad como dividida en los dos compartimentos, causalmente independientes, del Pensamiento y la Extensión. Dentro del mundo del pensamiento, concebía el alma humana como <<una sustancia pensante creada>> (*substantia cogitans creata*); un alma individual es una <<cosa pensante>> (*ens cogitans*). Esa parte de mi alma que es mi entendimiento, a diferencia de mi cuerpo -que es sólo una parte perecedera del sistema único de la Extensión-, es esencialmente independiente de todos los cambios del universo; es inmortal; y cambien del modo que sea mis deseos y sentimientos según los cambios de los estados de mi cuerpo, mi entendimiento activo permanece inafectado por cualquier cambio del mundo de las cosas extensas en el espacio" (301).

Como se ve, la teoría cartesiana está muy lejos de la de Spinoza para quien el alma -idea del cuerpo- es modo del atributo Pensamiento que está en correlación con el cuerpo -modo del atributo Extensión-, siendo ambos compuestos de agregados individuales. Para Descartes el alma humana era una sustancia, para Spinoza el alma humana es una idea que se compone de muchas ideas. "Un alma individual humana se halla constituida por aquel conjunto de ideas cuyos objetos o *ideata* son estados de un cuerpo humano individual; el cuerpo humano individual, en cuanto modo finito de la extensión, está siendo afectado constantemente por otros cuerpos externos a él, y estos afectos se reflejan necesariamente en las ideas del cuerpo que constituyen el alma. Lejos de ser una sustancia con una actividad continuada normalmente independiente del cuerpo, mi alma es la expresión como idea de los sucesivos estados de mi cuerpo: hay necesariamente la misma conexión de causas en el alma y en el cuerpo, puesto que mi alma es la idea de mi cuerpo" (302).



Más cercana parece la postura de Spinoza a la de los empiristas. Sin embargo, uno y otros afirman cosas bien distintas. Para los empiristas el "yo" era una asociación de ideas. Hume afirmaba que el "yo" es una asociación de impresiones e ideas, por tanto, no existe un "yo" pensante distinto a las percepciones. El hombre "finge" que existe una identidad personal que permanece inalterable a la base de las distintas percepciones. Se trata, a los ojos de Hume, de un problema lingüístico más que de un problema filosófico.

"Cuando hablamos de yo, o de sustancia debemos tener una idea conectada con esos términos, pues de lo contrario serían absolutamente ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido....."

Quando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de éstas lo que forma el yo.....

Por tanto, estas percepciones deberán ser la misma cosa que el yo, dado que no puede sobrevivir a éste.....

No tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares"(303) .

Para los empiristas el agregado de ideas era una asociación sucesiva de percepciones, mientras que para Spinoza el alma humana es una idea distinta de las ideas de las partes componentes del cuerpo considerado como unidad; y el alma, correlato de esta unidad, es ella misma una unidad distinta de las ideas agregadas en ella(304). "Las partes que componen el cuerpo humano guardan una cierta proporción de movimiento y de reposo y están regidas por

una ley de coordinación interna de estas partes que funda su identidad, es decir, su individualidad. Correlato de una ley tal, el alma humana tiene parejamente una ley organizadora de las ideas de las partes de su cuerpo, es decir, de las ideas que son sus propias partes. La ley que funda la unidad de la consciencia es, pues, la réplica de la ley que funda la unidad del cuerpo" (305).

Que la idea constitutiva de la mente humana es una idea compuesta queda establecido en el enunciado y demostración de la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética*, pero allí sólo se tiene en cuenta el alma humana como ser formal. Es en la proposición 3 y 9 de la tercera parte de la *Ética* donde Spinoza trata el alma humana como una idea compuesta tomando en consideración su realidad total, que comprende tanto el ser formal del alma como todas las ideas que constituyen su contenido.

Atendiendo a la realidad total que es el alma humana, ésta es una idea compuesta de ideas adecuadas e inadecuadas:

"Lo que constituye primariamente la esencia del alma humana no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto, cuya idea se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas, y otras inadecuadas" (306).

"La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas" (307).

Las ideas que componen el alma humana son los equivalentes formales de las modificaciones del cuerpo. Serán ideas adecuadas las de aquellas afecciones que no obedezcan a causas exteriores. Si la causa de la afección es exterior al hombre se trata de ideas inadecuadas, pues implican un conocimiento incompleto. Las ideas adecuadas e inadecuadas se deducen de la propia naturaleza constitutiva

del hombre: por ser modo finito no puede sustraerse a la causalidad del mundo exterior -que es de donde procede el conocimiento inadecuado- y dedicarse al conocimiento intelectual o adecuado. El objetivo de Spinoza será, precisamente, que el hombre, gradualmente, se libere de la servidumbre del conocimiento imaginativo para alcanzar la libertad por medio del conocimiento racional e intuitivo.

El alma humana, en cuanto idea del cuerpo humano refleja el orden de una parte de la Naturaleza, no de la Naturaleza como un todo. Nunca puede el alma humana reflejar la totalidad de las causas de la Naturaleza, pues, en ese caso, se identificaría con el alma de Dios, y, en correspondencia, el cuerpo humano se identificaría con la Naturaleza. El cuerpo humano, modo finito de la Extensión se relaciona con otros cuerpos exteriores y las modificaciones que sufre se reflejan en ideas que son ideas de la imaginación. Estas ideas no están relacionadas lógicamente unas con otras, pues reflejan las afecciones del cuerpo en su relación con otros cuerpos. Dado que estas ideas carecen de orden lógico, no pueden dar lugar a un conocimiento adecuado; son ideas inadecuadas porque no representan el orden de las causas de la Naturaleza; son incompletas al ser producidas por los cuerpos humanos que son sólo partes o modos finitos de la Naturaleza.

El alma humana es idea del cuerpo humano y el cuerpo es un modo de la Extensión; si bien el alma humana posee ideas que sólo reflejan las modificaciones del cuerpo particular, debe poseer también otras ideas que reflejen las propiedades comunes del mundo extenso. Tales son las ideas adecuadas que producen el auténtico conocimiento o conocimiento científico.

La potencia de pensar del alma humana está limitada por la existencia de un ser pensante del que es parte, en el cual está y por el cual es concebida. El alma humana

puede tener ideas adecuadas e inadecuadas en cuanto parte que es de un entendimiento infinito; pero en Dios, todas las ideas son adecuadas:

"Todas las ideas son en Dios; y en cuanto referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas; y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien. Y, de esta suerte, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad"(308) .

Las ideas del entendimiento infinito que constituyen el alma humana son parciales en ella, dependen de causas externas y son producidas desde fuera por mediación del cuerpo; son las ideas inadecuadas. Las ideas del entendimiento infinito que constituyen totalmente el alma humana son producidas inmediatamente desde el interior del alma; son las ideas adecuadas.

La afirmación de que la mente humana es una idea compuesta de ideas formadas por la interacción del cuerpo, lleva a afirmar a Spinoza, apoyándose en la teoría del paralelismo:

"Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo"(309) .

La conexión de causas que hay en el alma es la misma que la conexión de causas que hay en el cuerpo, puesto que el alma es la idea del cuerpo. ¿Está diciendo simplemente Spinoza que cualquier cambio en el cuerpo produce un cambio en el alma, de tal manera que los estados del alma dependen causalmente de los estados del cuer-

po? Lo que afirma Spinoza es que los cambios del alma se identifican con los cambios del cuerpo, es decir, "lo que afirma es que todo cambio corpóreo es un cambio anímico y viceversa, ya que hay sólo una Naturaleza, y un orden de acontecimientos o causas naturales, que se expresa, o bien es concebido por nosotros, según los atributos"(310).

El alma humana es para Spinoza idea de un cuerpo existente en acto, idea que no es simple sino compuesta de ideas adecuadas e inadecuadas. "No hay un yo-substrato al que pertenezcan los diversos estados, sino que la mente humana no es más que un conjunto de ideas organizadas de una determinada manera"(311).

### 3.3.3.1. La idea-mente es un "autómata espiritual"

En el S/XVII era corriente considerar, como consecuencia del mecanicismo de la época, el funcionamiento del cuerpo a semejanza del de una máquina. El alma, por ser espíritu, era considerada aparte y con una dinámica diferente a la del cuerpo, esto es, era libre e independiente.

Esta concepción que considera distintamente al cuerpo y al alma fue mantenida por filósofos como Descartes(312), Pascal(313) y Hobbes(314).

Spinoza continúa en la misma línea, pero introduce una novedad al concebir también al alma con un funcionamiento semejante al automatismo de una máquina. Spinoza utiliza la expresión "autómata espiritual" para referirse al alma, y lo hace una única vez en sus obras, concretamente, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"Hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*ánima*) proceden conforme a la razón de la for-

malidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros hacemos aquí, que el alma (*anima*) actúa según ciertas leyes ciertas y cual un autómata espiritual" (316) .

El contexto de la referencia que hace Spinoza es la investigación científica y el método utilizado por los antiguos, que creyeron que la única ciencia debía proceder de la causa a los efectos. Creemos con Falgueras que "la alusión por parte de Espinosa al autómata espiritual parece suavizada en el contexto por la referencia al ideal metódico tradicional, según el cual, la verdadera ciencia procede de la causa al efecto. Esta referencia es perfectamente pertinente y lejos de suavizar la dureza de aquella expresión ayuda a entender sus motivos ocultos. Y detrás de la mismísima noción de ciencia acecha también el componente operativo de la *causa sui*" (316)

Entendemos que el marco en el que se hace comprensible el automatismo del alma es en el de la concepción de la Naturaleza como un todo regido por leyes generales y del alma como una parte que participa de la actividad necesaria de la Naturaleza. Así, las leyes del pensamiento no son sino la realización concreta de las leyes necesarias de la Naturaleza, tal y como lo dice Spinoza:

"El hombre ..... es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes está obligada a obedecer la naturaleza humana, acomodándose prácticamente de infinitas maneras a dicha naturaleza total" (317).

Spinoza se mantiene fiel a la concepción de la ciencia como conocimiento que procede de la causa al efec-

to. Y añade que las ideas verdaderas se generan desde el propio pensamiento:

"La forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento"(318) .

La ciencia auténtica parte, pues, del entendimiento mismo para adquirir la idea verdadera. El conocimiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas, luego, la idea se convierte en causa de las otras ideas que, a modo de efectos, se deducen de ella. La idea verdadera tiene su causalidad en el alma sin que el objeto realice ninguna intervención mediadora sobre ella.

Las leyes del pensamiento son tratadas por Spinoza a modo de propiedades en las páginas finales del *Tratado de la reforma del entendimiento*(318). Estas propiedades o fuerzas dirigirán el pensamiento al conocimiento de las ideas adecuadas:

"Como el método consiste en el conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos, no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del *entendimiento y de sus propiedades* y sus fuerzas. Pues, una vez adquirido este conocimiento, contaremos con el fundamento, del que deduciremos nuestros pensamientos y con el método por el que el entendimiento podrá llegar, en cuanto su capacidad permite, es decir, habida cuenta de sus fuerzas, al conocimiento de las cosas eternas"(320) .

La ciencia, de acuerdo con el automatismo del pensamiento genera, a partir de unas pocas ideas, todas las

ideas que componen la ciencia. El pensamiento, consistente en producir ideas, ha de partir de una esencia particular afirmativa, esto es, de una definición dada(221).

El pensamiento es causal: el punto de partida es la definición que produce la idea. La definición es genética, porque para explicar las cosas dice cómo se producen; muestra la causa de una idea y la manera en que ha sido producida. El pensamiento avanza elaborando ideas cada vez más complejas e integrándolas en el sistema de ideas verdaderas que ya posee.

#### 3.3.4. La idea como "modus cogitandi"

A lo largo de este trabajo venimos desarrollando que el hombre es parte de la Naturaleza; así, el alma humana es la idea de un cuerpo existente en acto y parte del entendimiento divino.

La potencia de pensar del alma depende de dos cosas:

1. Cuanto más capaz es un cuerpo de actuar y de sufrir modificaciones, tanto más capaz es el alma de ese cuerpo de percibir un gran número de cosas a la vez(222).

2. Cuantas más acciones de un cuerpo dependen sólo de ese cuerpo y menos cooperan los cuerpos exteriores con él en la acción, tanto más apta es el alma de ese cuerpo para formar ideas adecuadas o completas que contienen en sí mismas lo necesario para entenderlas distintamente(223).

El alma, potencia finita de pensar, es pensamiento; la actividad del pensamiento radica en la idea misma. Pero,



si la idea es la que piensa y es parte de Dios. ¿es Dios quien piensa en el alma o es el hombre el que piensa?

Parece que el Axioma II de la segunda parte de la *Ética*: "el hombre piensa" (324) es una afirmación rotunda que más tarde Spinoza desarrollará. Sin embargo, pronto vemos que no es más que una hipótesis de trabajo que el propio sistema acaba eliminando. En nuestro afán de estudiar el hombre como parte de la Naturaleza en Spinoza, encontramos que, hay una ausencia de sujeto de conocimiento en la filosofía de Spinoza, y ello nos lleva a preguntarnos: ¿quién piensa? y ¿en qué consiste "aquello" que piensa?

#### 3.3.4.1. No hay facultades en el alma

Aparece de nuevo la relación parte-todo. El entendimiento humano es parte del entendimiento divino. Y el *intellectus infinitus* lo identifica Spinoza con la *Idea Dei*. El entendimiento infinito es un conjunto de ideas adecuadas en perfecta conexión tomadas en su totalidad. Esto lo expresa Spinoza en la siguiente proposición:

"Hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia" (325) .

Dios tiene poder para pensar infinitas cosas de infinitos modos (326), por ello, es un Ser infinito. ¿Cuáles son las cosas que Dios puede pensar como ser pensante? "No puede ser más que su propia esencia y los infinitos modos que se derivan necesariamente: como no hay más cosas que éstas, es su conjunto lo que constituye necesariamente el contenido de lo que un entendimiento infinito puede concebir" (327). Además, "como todo pensamiento que tiene por objeto una cosa es idea, el pensamiento de la esencia de

Dios y de las cosas que se derivan de él necesariamente, es necesariamente una idea" (328).

La idea de Dios, la idea verdadera dada, encierra en sí las ideas de todas las cosas. La diversidad de las cosas no implica una diversidad de entendimientos -ideas- en Dios. Existe un único entendimiento que comprende en su unidad la diversidad de las cosas igual que existe un único Dios que produce genéticamente y contiene la totalidad de las cosas:

"La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única" (329).

Una de las cosas que se derivan de los infinitos modos de Dios es el pensamiento finito del hombre. El entendimiento, tratése del infinito o del finito, es acto:

"El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más" (330).

Esta proposición, que establece cuál es el contenido del pensamiento, señala que el entendimiento en acto, finito o infinito, sólo puede tener las ideas de la sustancia divina, de sus atributos y de sus afecciones. Y ello porque toda idea verdadera dada debe ser conforme a lo ideado por esta idea, es decir, la realidad objetiva de las ideas en el entendimiento debe representar exactamente las cosas dadas en la Naturaleza (331), puesto que nada existe fuera de Dios y de sus afecciones.

La intención de Spinoza al afirmar que el entendimiento es "en acto" es clara:

"La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que

yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos" (322).

Spinoza declara que el entendimiento no es más que en acto y que las ideas son actos por los que el intelecto afirma. El poder de Dios es en acto eternamente; las cosas que él produce, entre ellas el entendimiento y las ideas, gozarán también de actualidad eterna. Y esto vale, tanto para el entendimiento finito como para el infinito, pues al ser el primero parte del segundo, lo que se da en uno se da necesariamente en el otro. De aquí se deriva que el entendimiento infinito tiene los objetos que el entendimiento finito y los conoce de la misma manera que él, pues las ideas, tanto en uno como en otro, representan las cosas dadas.

Spinoza niega el "entendimiento en potencia" y establece exclusivamente el "entendimiento en acto" relacionándolo con la "intelección misma". Se refiere con ello al "entendimiento en acto de Dios" que contiene ideas adecuadas o verdades eternas y al "entendimiento en acto del hombre" que posee ideas adecuadas e inadecuadas. El entendimiento de Dios se da "*sub specie aeternitatis*", el del hombre "en la duración". Pero, ¿cómo es posible que atribuya el entendimiento en acto lo mismo a la sustancia divina que al modo?

La perplejidad que aquí expresamos ya la advierte de antemano Spinoza y, por ello, nos pide paciencia y abstención del juicio por el momento (323). En efecto, pronto hallamos explicación a nuestra pregunta y el asombro se desvanece. Es el corolario de la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética*, el que abre la llave de nuestra comprensión: el alma es una parte del entendimiento de

Dios; las ideas que son adecuadas en el alma son en acto tal y como lo son en Dios; las ideas inadecuadas que tiene el alma son fragmentos de ideas adecuadas que actualmente son en Dios; luego, las ideas son siempre en acto en el entendimiento, aunque ocurre que, en el hombre, algunas son incompletas o parciales por el carácter temporal y finito del ser humano. Así, como dice Hampshire, "lo que llamamos conocimiento en el hombre no refleja el verdadero orden de las causas del Universo, sino que es sólo una asociación de ideas lógicamente confusa, que refleja nuestras reacciones individuales ante nuestro limitado entorno" (334).

Spinoza sostiene que sólo existe el "entendimiento en acto" y niega que pueda darse el "entendimiento en potencia", el cual, no es más que una ficción inventada por los peripatéticos y los escolásticos (335).

Spinoza afirma el carácter activo del entendimiento humano por ser parte del entendimiento divino. Y, además, sitúa la actividad del pensamiento en las ideas al considerar "el entendimiento en acto" la "intelección misma". Siendo las ideas las que constituyen la intelección, el alma sólo puede tener "modos del pensamiento", pero nunca "facultades". Es, precisamente, la teoría del "entendimiento en acto" la que conduce a la negación de las facultades del alma. "El actualismo en la doctrina spinoziana del espíritu está esencialmente constituido por ideas efectivas y actuales, es decir, por actos a la vez efectivos y presentes, y de ninguna manera por facultades" (336). El pensamiento consiste en "pensar en acto", no hay facultades para pensar sino pensamiento en acto, esto es, afirmación o negación de una idea.

Spinoza niega explícitamente que pueda hablarse de la existencia de facultades en el alma:

"De la misma manera se demuestra  
que no hay en el alma ninguna facultad

absoluta de entender, desear, amar,  
etc. (337).

Para Spinoza las facultades no son más que nociones universales y metafísicas que forma la idea-mente a partir de particulares, pero que no se refieren a ninguna realidad:

"De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares" (338).

Al rechazar la existencia de facultades anímicas y no admitir más que el acto, Spinoza, como dice Misrahi, "es el primer filósofo moderno que se ha esforzado por constituir una teoría de la conciencia sin tener que recurrir a la teoría platónica y escolástica de las facultades. A este respecto, el kantismo constituirá una regresión" (339).

Para Spinoza toda idea es afirmación o negación, esto es, voluntad. La voluntad y el entendimiento son la misma cosa (340), pues, la voluntad es la capacidad para afirmar y negar, pero en el alma no se da otra volición en el sentido de afirmación y negación, "aparte de la que está implícita en la idea en cuanto que es idea" (341).

"Entiendo por "voluntad" la facultad de afirmar o negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas" (342)....."En el alma no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal y cual afirmación, y tal y cual negación" (343).

Para Spinoza sólo hay actos singulares: tal o cual idea, tal o cual volición; no hay facultades. Por ello, cuando en el pasaje habla de voluntad lo hace con la terminología cartesiana, pero entendiendo "facultad" como un puro ente metafísico.

Creemos con Atilano Domínguez que Spinoza rechaza la doctrina escolástica de la voluntad como potencia libre y distinta del entendimiento y del alma y se apoya en Descartes para, a través de la teoría cartesiana del entendimiento y la voluntad, reducir la voluntad al entendimiento y éste a las ideas necesarias<sup>344</sup>.

Spinoza se refiere en varias ocasiones a la postura de Descartes respecto al tema del pensamiento como afirmación de la idea. Unas veces para exponer la teoría cartesiana y, otras veces, para refutarla.

Por lo que se refiere a la exposición de la teoría de Descartes, Spinoza la expone en dos pasajes.

El primero se encuentra en los *Pensamientos metafísicos*:

"Creer algunos que pueden mostrar que la voluntad no es libre, sino que siempre está determinada por otra cosa. Y piensan así, porque entienden por voluntad algo distinto del alma (*anima*), es decir, una sustancia cuya naturaleza consiste, según ellos, solamente en que es indiferente" (346).

El segundo se halla en los *Principios de filosofía de Descartes*, y consiste en el desarrollo de la proposición II de la primera parte; en ella, se expone que interviniendo en todo juicio dos facultades: entendimiento y voluntad, el error puede ser explicado como algo negativo. Así dice:

"El alma, en cuanto entiende clara y distintamente las cosas y asiente a ellas, no puede engañarse; ni tampoco en cuanto sólo percibe las cosas sin asentir a ellas. Pues, aunque estoy percibiendo un caballo alado, es cierto que esta percepción no contiene ninguna falsedad, mientras no afirmo que es verdad que existe el caballo alado, ni tampoco mientras dudo si se da el caballo alado. Y, como asentir no es más que determinar la voluntad, se sigue que el error tan sólo depende del uso de la voluntad" (346).

Para Descartes intervienen dos facultades, entendimiento y voluntad, al construir un juicio. El entendimiento nos da una idea -concepto- sobre la cual emitiremos un juicio; pero es la voluntad la que lleva a cabo la elaboración del juicio. Son dos cosas distintas lo que produce el entendimiento -la idea- y lo que realiza la voluntad -acto de juzgar-(347).

La voluntad es libre y se encuentra en un estado de indiferencia, pero es la que afirma, niega o duda al suspender un juicio.

Respecto a la crítica de la teoría cartesiana, también la realiza Spinoza en dos pasajes.

En la *Ética*:

"Omito todo lo que afirma acerca de la voluntad y de la libertad de ésta, ya que he demostrado sobradamente que es falso. Así, pues, dado que la potencia del alma, como más arriba he mostrado, se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos ..... los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que contiene a su felicidad" (348).

En la carta 2 a Oldenburg:

"Mostraré, pues, que esa causa es falsa....., lo cual ellos mismos hubieran visto fácilmente, si se hubieran percatado de que la voluntad difiere de esta o aquella volición de la misma forma que la blancura de este o aquel objeto blanco o la humanidad de este o aquel hombre. De suerte que tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o aquella volición como lo es que la humanidad sea causa de Pedro y de Pablo. Así, pues, como la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o de aquella volición; como, además, las voliciones particulares necesitan de una causa para existir y no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas; como, en fin, según Descartes, los errores son voliciones particulares, se sigue necesariamente de todo ello que los errores, es decir, las voliciones particulares, no son libres, sino que están determinadas por causas externas y en modo alguno por la voluntad, que es lo que había prometido demostrar, etc."  
(349).

La crítica spinozista a Descartes queda resumida por Meyer en el Prólogo a los *Principios de filosofía de Descartes*, en las siguientes palabras:

"Afirma más bien que, así como la extensión no está determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento; y por lo mismo, así como el cuerpo no es algo absoluto....., así también la mente o alma humana no es algo absoluto, sino tan sólo el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante.....  
A partir de esta definición, pienso que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, mucho menos, que ella no está dotada de



la libertad que le atribuye Descartes. Aún más, aquella facultad de afirmar y de negar es completamente ficticia, ya que el afirmar y negar no es algo distinto de las ideas" (350).

Spinoza niega las tesis de Descartes. Toda idea implica afirmación y negación y, viceversa, afirmar o negar implica una idea. Así pues, un acto de la voluntad, es decir, una volición, en el sentido de afirmar o negar se refiere siempre a una idea; por tanto, entre voluntad y entendimiento no hay diferencia real. Spinoza lo ejemplifica con un caso particular: una volición singular.

"Concibamos una volición singular: por ejemplo un modo del pensar por el que el alma afirme que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos. Esta afirmación implica el concepto, o sea, la idea de triángulo; esto es, no puede ser concebida sin la idea de triángulo..... Además, esa idea del triángulo debe implicar la misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos. Y viceversa: tal idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin dicha afirmación" (351).

En el escolio de la proposición 49 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza señala cuatro posibles objeciones a esta doctrina, y es curioso que, tres de ellas consistan en una crítica a Descartes. Este extenso escolio contiene una advertencia preliminar:

"Empiezo, pues, por lo primero, y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos. Además, es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues muchos ignoran por completo esta doctrina acerca de la voluntad..... confunden comple-

tamente estas tres cosas -a saber: imágenes, palabras e ideas-, o bien porque no las distinguen con el cuidado y cautela suficientes. Quiénes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que formamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbadas por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación" (352).

Creer que la afirmación pertenece a la voluntad y no a la idea es confundir imágenes, palabras e ideas. La idea es afirmación, por tanto, no es como una pintura muda en un lienzo que nada dice. El no asentimiento a las cosas que percibimos, o negación, no depende de que el hombre tenga libre potestad de suspender el juicio(353). Cuando alguien suspende el juicio es porque no percibe adecuadamente la cosa. La suspensión del juicio no supone, pues, ausencia de juicio sino la emisión de un juicio en el que se dice que no se conoce la verdad. Así pues:

"La suspensión del juicio es, en realidad, una percepción, y no una voluntad libre"(354).

La naturaleza del conocimiento es tal que el hombre que conoce algo sabe que lo conoce verdaderamente. La autonomía del pensamiento es total, de tal forma que, para saber si nuestras ideas son verdaderas no es necesario compararlas con la realidad; es el pensamiento y la propia secuencia de ideas que tiene la idea-mente las que garantizan la verdad.

La forma del pensamiento verdadero radica en el propio pensamiento y no en el objeto; depende del propio poder y naturaleza del entendimiento(355). Además:

"Niego absolutamente que nosotros necesitemos igual potencia de pensamiento para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Pues estas dos <<afirmaciones>>, en cuanto a su sentido, están entre sí en la relación del ser y el no-ser; en efecto, en las ideas no hay nada positivo que revista la forma de falsedad"(355) .

La falsedad sólo consiste en una privación de conocimiento implícita en las ideas inadecuadas; por ello, en las ideas no aparece nada positivo que revista tal forma de falsedad(357); la falsedad surge al afirmar de una cosa algo que no está contenido en el concepto que de ella ha formado la idea-mente(358). Por esto mismo, la privación de conocimiento que se da en las ideas falsas no es absoluta(359); en Dios todas las ideas son verdaderas y adecuadas, sólo son inadecuadas en cuanto se consideran en relación al alma singular de algún hombre(360). El error nunca es absoluto, es siempre un conocimiento relativamente incompleto.

Con esta doctrina, nuevamente, Spinoza se separa de Descartes. Mientras que para Descartes la falsedad surgía de la voluntad, al aceptar como verdadera una idea que para el entendimiento no era clara y distinta; para Spinoza no hay libertad en la idea-mente para afirmar o negar una idea, pues la idea-mente consiste en conjunto en ideas de las modificaciones de su cuerpo, y estas ideas obedecen un orden que está determinado por las leyes de la Naturaleza.

La teoría de la verdad en Spinoza supone una novedad respecto a los escolásticos y Descartes. La afirmación

"*verum index sui*" hay que comprenderla en relación a la noción spinozista de Naturaleza.

Queremos señalar por último que, respecto a este tema, muchas veces se califica el planteamiento de Spinoza de intelectualista por no distinguir entre idea y volición. Sin embargo, hemos de tener en cuenta, como indica Vidal Peña, que el hecho de que Spinoza utilice el término "volición" en sentido intelectualista no supone que la idea-mente sea solamente conocimiento, sino que su esencia es también el deseo(*señ*); tanto es así, que Spinoza estudia la voluntad a través de la teoría del *conatus*.

#### 3.3.4.2. ~~La idea-mente natúa como conciencia~~

La conciencia es "la propiedad de la idea para desdoblarse, para redoblar-se infinitamente: idea de la idea" (*señ*). La conciencia es la idea reflexiva que permite a la idea-mente tener ideas o percepciones.

La teoría de la conciencia está íntimamente relacionada con la teoría acerca de la Naturaleza. Sabemos que la Naturaleza está compuesta de cuerpos, unos, más o menos simples, y otros, más complejos; a cada uno de los cuerpos corresponde la idea-mente de ese cuerpo. La idea-mente refleja las modificaciones de lo que le ocurre a su cuerpo y de lo que le sucede a ella misma en cuanto que percibe las variaciones del cuerpo, esto es, el alma es consciente de sus percepciones. Ahora bien, según sea la complejidad del cuerpo así será el grado de conciencia del alma. Matheron lo explica perfectamente: "En un cuerpo pueden pasar más o menos cosas según el número y la amplitud de las variaciones no destructivas que es capaz de soportar. Del grado de complejidad e interacción depende el grado de conciencia de su espíritu. A un cuerpo simple o a un cuerpo

poco integrado, o a un cuerpo bien integrado pero poco complejo, corresponde un alma inconsciente o casi-inconsciente, porque las modificaciones que le afectan son demasiado débiles, muy poco numerosas y distintas unas de otras para ser percibidas claramente. Por el contrario, un cuerpo muy complejo e integrado a la vez está sujeto a muchas modificaciones simultáneas; el alma de un cuerpo tal es pues, consciente, al mismo tiempo que consciente de sí, y tanto más cuanto varíe su contenido. Pero, entonces, ¿cuándo aparece la consciencia? Spinoza no contesta: declara simplemente que la piedra no es consciente, mientras que los animales lo son; el caso de las plantas lo silencia. Pero lo que sí es cierto es que la cadena es continua" (363).

Estamos de acuerdo con el comentario de Matheron salvo en un punto: Spinoza jamás dice que exista el inconsciente en la idea-mente que corresponde a cada cuerpo. A lo sumo, habla de un grado de conciencia muy primario, como se da por ejemplo en la piedra; en este sentido, afirma:

"Que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere" (364).

Incluso en el nivel más bajo de existencia Spinoza habla de conciencia. Verbos como "piensa", "sabe", "creará", que aparecen en el pasaje, no pueden pasarse por alto porque indican que la esencia del ser es la idea-mente y ésta es, fundamentalmente, pensamiento.

Todos los seres particulares por ser parte de la Naturaleza tienen conciencia en mayor o menor grado. No

sólo rechazamos las teorías que hablan del inconsciente en los cuerpos distintos del ser humano, sino que también rechazamos las teorías que defienden el inconsciente en el alma humana. A este último grupo cabe asimilar la postura de Deleuze, cuando dice: "La conciencia se baña por todas partes en el inconsciente. Pues: 1. No somos conscientes más que de las ideas que tenemos en las condiciones que las tenemos..... 2. Las ideas no son los únicos modos de pensar; el conatus y sus diversas determinaciones o afectos también son en el alma modos de pensar"(365). Nos parece que las dos razones que aduce no son satisfactorias, puesto que son resueltas por el sistema, como se irá viendo en este trabajo.

La conciencia está en la propia idea-mente y aunque, como dice Zac, en un sentido está reservada al hombre, en otro sentido, la conciencia es una parte de la naturaleza(366). De la misma manera que los cuerpos se jerarquizan según su potencia de actuar, así también las almas, de acuerdo con el paralelismo, deben jerarquizarse según su potencia de pensar. Todas las cosas están animadas, pero en diversos grados.

Vamos a centrarnos a partir de ahora en la conciencia del alma humana que es la más elevada y compleja.

Para estudiar la conciencia del alma humana hemos de partir del *Tratado breve* en el que Spinoza nos dice:

"No hay en nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros"(367) .

A todo contenido de la idea-mente corresponde siempre "la idea de la idea", es decir, el saber que tene-

mos ideas y pensamos, por tanto, somos conscientes de todo lo que ocurre en nuestra mente.

¿En qué consiste la conciencia y de qué tiene el alma humana conciencia?

Spinoza identifica "conciencia", "pensamiento" y "reflexión". A cada idea corresponde una "idea de la idea"; cada idea afirma aquello que refleja o conoce; "la idea de la idea" es la propia idea que reflexiona sobre sí. "La idea de la idea" o conciencia no añade nada nuevo a la idea, ambas se identifican. "La idea de la idea" se relaciona con la idea igual que la idea se relaciona con su ideado. Ahora bien, ¿cómo es esto posible? La idea y su ideado son una y la misma cosa concebida bajo dos atributos: Pensamiento y Extensión; mientras que "la idea de la idea" y la idea son una misma cosa bajo un único atributo: el Pensamiento. Siguiendo la interpretación que Deleuze hace del tema, creemos encontrar la explicación. La idea y el objeto no sólo remiten a dos atributos sino también a dos potencias: potencia de pensar y de conocer y potencia de existir y de actuar. Asimismo, aunque la idea y "la idea de la idea" remiten a un sólo atributo, remiten también a dos potencias, ya que el atributo Pensamiento es, por una parte, una forma de existencia y, por otra parte, condición de la potencia de pensar<sup>(ses)</sup>.

Así pues, la idea y "la idea de la idea" coinciden exactamente desde el punto de vista objetivo y desde el punto de vista formal. Entre ellas no hay más que una distinción de razón: "la idea de la idea" es la potencia de pensar la idea. Por ello, "la idea de la idea", formalmente, no es algo añadido a la idea sino la propia idea consciente de sí que reflexiona. Alquíé hace, respecto de este tema, una observación. El alma es idea del cuerpo y lo es tanto más cuanto más perfecto es su cuerpo. A esta definición de alma Spinoza añade que, a cada idea, corresponde

una idea de la idea, y esta segunda idea constituye la conciencia. Según Alquié, al introducir la conciencia, Spinoza, quíéralo o no, está introduciendo un factor nuevo, adquiriendo la conciencia una unidad propia. El alma es la idea del cuerpo y "como idea está engendrada por otras ideas. Pero, cuando redoblo la idea para hacer de ella una idea de la idea, ¿qué ocurre? Aquí, yo hago verdaderamente algo distinto y me elevo a otra dimensión" (1955). Esta nueva dimensión de la que nos habla Alquié no la apreciamos en nuestra lectura de los textos de Spinoza; muy al contrario, Spinoza nos dice que la idea y "la idea de la idea" se identifican no habiendo entre ellas diferencia alguna.

"La idea de la idea" no significa sino que cada idea es consciente de sí. La idea -el conocimiento-, siempre es "idea de la idea", es decir, siempre es reflexión; "saber" es saber que se sabe en un sólo y mismo acto. De aquí que la "idea de la idea" no introduzca escisión alguna en la unidad de la conciencia puesto que el alma es la unidad de esas ideas. "Ser consciente" de una cosa es "tener" la idea de esa cosa; el alma que "es" una "idea" sólo "tiene" ideas si están contenidas en ella. Una idea es consciente en la medida en que interiormente está diferenciada: "Si la idea de un objeto X contiene las ideas de los acontecimientos A, B y C, que ocurren a X, la idea tendrá conciencia de A, B y C; y tanto más cuanto se distingan claramente A, B y C. Pero la idea de X no será consciente necesariamente de X en cuanto tal, sino por el intermedio de las ideas A, B y C: <<ser una idea>> no significa <<tener esta idea>>" (1970).

"La idea de la idea" se define, pues, como la idea reflexiva. Y el conocimiento reflexivo o la "idea de la idea" es el método spinozista. La verdad reside por completo en la estructura reflexiva ya que la idea verdadera es su propio criterio; son intrínsecas a la misma idea su coherencia y totalidad. Basta tener las esencias objetivas



o ideas de las cosas para obtener la verdad(371). Siendo así, el método consiste en encontrar en el debido orden las ideas(372) y en dirigir a la mente para que con su "fuerza natural" ejercite el entendimiento y alcance la sabiduría(373). Las ideas verdaderas se dan a sí mismas como las esencias objetivas de las cosas y de allí deriva su certeza, pues la certeza es la esencia objetiva misma(374). A través del método reflexivo la conciencia encuentra el orden y encadenamiento lógico de las ideas y el orden y encadenamiento de las cosas, comprendiendo en el paralelismo de las series el orden de la Naturaleza. El hombre, que es parte de la Naturaleza, tiene conciencia de sí mismo cuando, conociendo la Naturaleza, tiene conciencia de su existencia como "parte".

El alma tiene conciencia de sí a través de las ideas y ésta se identifica con el pensamiento. Por esto, la conciencia en sentido tradicional sufre una "desvalorización" en provecho del pensamiento(375).

El alma tiene conciencia de las cosas en cuanto existen en relación a un tiempo y lugar o bien, en cuanto contenidas en Dios(376). En el primer caso, el alma tiene ideas inadecuadas y, en el segundo caso, ideas adecuadas.

Este doble tipo de conocimiento que tiene el alma y la conciencia que lo acompaña lleva a Alquié a denunciar la ambigüedad de la gnoseología spinozista. En el conocimiento imaginativo la conciencia se presenta como un desdoblamiento de la idea del cuerpo. En el conocimiento adecuado la conciencia es un desdoblamiento de la idea que el entendimiento infinito de Dios tiene de mi cuerpo. La conciencia auténtica de mí, es idéntica a la conciencia que Dios tiene de mí. Lo que es "chocante" en Spinoza es que estime que ser la idea de su cuerpo o ser la idea de la idea divina de su cuerpo constituye, no la misma cosa, sino dos grados de una misma situación. Hay aquí dos estados tales que no se

puede pasar de uno a otro sin que surja verdaderamente una ruptura<sup>(377)</sup>. La solución que propone Spinoza le parece a Alquié oscura y, probablemente, abocada al fracaso. Nosotros creemos que, aunque es cierto que en el conocimiento intuitivo y racional nuestra visión de las cosas se transforma respecto al conocimiento imaginativo, ello no supone ninguna oscuridad o ambigüedad en la teoría de Spinoza ni tampoco dos conciencias en el hombre cualitativamente diferentes. El alma en cuanto idea del cuerpo sometido a las relaciones con otros cuerpos tiene una conciencia imaginativa, dominada por la temporalidad y devenir del mundo; en cuanto idea de Dios, el alma se relaciona con Dios y tiene conciencia de que es idea de un cuerpo contenida en Dios, con el que se relaciona bajo la perspectiva de eternidad.

La conciencia imaginativa es una conciencia engañosa e inadecuada en la que el hombre se concibe como parte sin relación al todo. La conciencia auténtica la alcanza el alma a través del tercer género de conocimiento y es la conciencia de sí mismo en relación a Dios y al mundo como totalidad. Se trata de la misma conciencia que conoce bajo dos géneros distintos: el imaginativo y el intelectual. Al acceder a este segundo, el alma accede a la ciencia intuitiva, toma conciencia de su propio ser reconociéndose parte necesaria de la Naturaleza y comprende todo desde Dios. La conciencia adecuada es conocimiento de la esencia singular del hombre en su relación con la esencia de Dios y también conocimiento de las cosas puesto que éstas expresan la esencia de Dios de una determinada manera. Se trata de un "progreso en extensión"<sup>(378)</sup> en el que el alma pasa de tener una conciencia engañosa a una conciencia auténtica en la que se reconoce parte de la Idea de Dios.

Llegados a este punto parece, como establece Alquié, que la conciencia remite a la interioridad. "Cuando el hombre abandona lo que es falso por lo que es verda-

dero, la pasión por la acción, la miseria por la salvación, realiza un cierto retroceso en relación a sí. Cambia de plan. Pasa, como he tratado de mostrar, de un punto de vista paralelista en el que el alma es pura y simplemente la idea del cuerpo; sufre todos los infortunios del cuerpo, tiene alegría si ve al cuerpo aumentar su poder, está triste si el cuerpo es vencido; pero llega un momento en el que, de golpe, el alma descubre que sea lo que sea lo que le ocurra al cuerpo, ella puede ser feliz. ¿Pero esto no es lo que todo el mundo llama conciencia? ¿No es precisamente esta propiedad que tiene nuestro pensamiento de poder retroceder y mirarnos vis-a-vis nosotros mismos, de transformarnos en objeto, de objetivarnos?..... Yo puedo pensar mi cuerpo y lo que le ocurre a mi cuerpo y, por ello, yo me relaciono con otro orden. ¿No es esto lo que Descartes llamaba conciencia, y no es esto lo que todos los que han hablado de conciencia y todos los que han dicho que el alma es distinta del cuerpo han querido precisamente poner en claro?" (320).

Tampoco en este punto estamos de acuerdo con Alquié. La concepción de la conciencia que describe fue la concepción cartesiana que entendía por tal la objetivación y separación del objeto para pensar en él el sujeto. Pero no sólo Descartes sino también la filosofía moderna en general concibió la persona a través de la conciencia y a ésta como un repliegue "sobre sí" o "para sí".

Spinoza no concibe la conciencia de este modo y, por tanto, la conciencia no remite a la interioridad. Justamente, se trata de lo contrario. Spinoza destierra la conciencia como "repliegue para sí" y establece que la "conciencia de sí mismo" no se puede dar si no se da la conciencia de Dios y de la Naturaleza. Sólo de esta conciencia entendida como "apertura" puede surgir la felicidad y el contento de sí mismo.

### 3.3.5. La esencia del hombre es el deseo

Respecto a la esencia del hombre como parte de la Naturaleza Spinoza ha afirmado:

1. La esencia del hombre está constituida por modos de pensar (que son atributos de Dios) de todos lo cuales, la idea es, por naturaleza, el primero. Por tanto, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto(321).

2. La esencia del hombre es el deseo, o sea, el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. (322).

3. La esencia del alma humana consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios(323).

Estas afirmaciones no son opuestas sino que se complementan; muestran que el deseo está estrechamente relacionado con la idea que el alma es porque el deseo resulta de la idea que define el alma humana. Asimismo enseñan que el deseo se despliega fundamentalmente a través del conocimiento.

Hasta ahora hemos considerado la esencia del hombre constituida por los modos de la Extensión y el Pensamiento que son atributos de Dios, ateniéndonos para ello a la primera y tercera afirmación acerca de la esencia del alma: es una idea y conoce. Pero no hemos atendido a que el hombre es siempre activo. Este hecho es el que plantea la segunda afirmación: la esencia del hombre es el esfuerzo por mantenerse en su ser.

Es al concebir la esencia del hombre como idea de un cuerpo existente en acto determinado a actuar cuando hemos de establecer que el deseo es la misma esencia del hombre. El deseo no es otra cosa que la expresión del *constatus* referido conjuntamente al alma y al cuerpo, del

cual el hombre es consciente. Es necesario, pues, abordar el estudio del concepto de "conatus" para, posteriormente, ver cómo se aplica al hombre.

### 3.3.5.1. Teoría del conatus

Cada cosa individual de la Naturaleza depende de su potencia de autoconservación; es decir, cada cosa particular tratará de mantener una disposición constante como unidad a pesar de los continuos cambios de sus partes. Cada cosa particular de la Naturaleza sólo mantendrá su unidad en la medida en que conserve una determinada proporción de movimiento y de reposo entre los cuerpos simples que la componen. Estas cosas sufren constantemente cambios en su naturaleza debido a las interacciones con su entorno; pero gracias a que son organismos más o menos complejos pueden admitir una gran variedad de modificaciones sin que se destruya su esencia actual. El esfuerzo primordial de cada cosa particular consistirá en mantener su relación de cohesión. Así lo dice Spinoza en la proposición 6 de la tercera parte de la *Ética*:

"Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser" (324).

El esfuerzo por perseverar en el ser es general para todas las cosas de la Naturaleza. En él reside la definición de toda cosa con una identidad propia y se identifica con la esencia actual de esa cosa, tal y como establece la proposición 7 de la tercera parte de la *Ética*:

"El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es distinto de la esencia actual de la cosa misma" (325).

El esfuerzo de autoconservación no es algo añadido a la cosa; por el contrario, consiste en su propia esencia actual. La esencia actual de cada cosa no sólo hace concebible individualmente a la cosa sino que también por ser actual, tiende a mantenerla en la existencia. El *conatus* de una cosa es el esfuerzo de prolongarse en la duración. El *conatus* es común a todos los individuos -infinitos y finitos-; cada individuo, tomado como una totalidad cerrada en sí, procura permanecer en la existencia conservando su identidad individual "que se produce y reproduce ella misma permanentemente" (388). En el nivel del Individuo infinito, que no está rodeado exteriormente por nada, esta autorreproducción no encuentra obstáculos: el modo infinito inmediato produce eternamente el modo infinito mediato que reproduce eternamente el modo infinito inmediato; en esto consiste la vida del Universo. En el individuo finito los obstáculos surgen: sólo existe una cosa singular si otras cosas singulares le procuran un contexto favorable, si su *conatus* es mantenido por los otros *conatus*; y en algún momento, ocurre siempre, que la cooperación se transforma en antagonismo (387).

De las proposiciones 6 y 7 de la tercera parte de la *Ética* se derivan dos cosas:

Primero, cada individuo es distinto a los demás y tiene una esencia que lo identifica como ser particular.

Segundo, un individuo es lo que su definición contiene y no posee nada que implique contradicción y pueda destruirlo. O sea, ninguna cosa contiene algo que pueda privarla de su existencia sino que por el contrario, se opone a todo lo que la pueda destruir (388). La definición de cada cosa afirma la esencia de la cosa y no la priva de ella:

"Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (388).

La definición afirmativa de cada cosa impone a la cosa que es o existe que se esfuerce en seguir existiendo. Se trata siempre del *conatus* de las cosas reales, nunca de las posibles. Es absurdo que en la esencia de una cosa esté contenido algo que implique contradicción, pues, en ese caso, la destruiría:

"Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra" (290).

En consecuencia, cada cosa se esfuerza cuanto puede por perseverar en su ser y autoconservarse de tal manera que, cuanto mayor sea su potencia para conservarse tanto más puede distinguirse su individualidad y naturaleza frente a las causas exteriores.

A esa potencia que se expresa en todo cuanto existe de una determinada manera Spinoza lo llama en la parte tercera de la *Ética* "*conatus*". "*Conatus*" es una palabra latina que significa "esfuerzo" o potencia de las cosas singulares para afirmarse a sí mismas y oponerse a otras cosas. El término *conatus* tiene una riqueza semántica que no permite traducirlo por un sólo término castellano, y, además, su significación varía según el texto en que aparezca. Se puede traducir por "esfuerzo", "tendencia", "fuerza vital", etc.(351). El "esfuerzo" es un impulso fundamental en las cosas singulares que se generaliza a todas las cosas finitas y se fundamenta en el hecho de que al estar limitadas unas por otras, necesitan oponerse a todo aquello que pueda privarlas de su existencia.

El esfuerzo por perseverar en el ser no responde a una libre elección sino que se da necesaria y naturalmente en todas las cosas de la Naturaleza. El *conatus* es idéntico a la esencia de las cosas y, aunque se manifieste de múltiples formas, siempre es único.

No todas las cosas tienen la misma potencia. El grado de potencia de cualquier cosa finita depende del grado de complejidad y del grado de causalidad activa, y no pasiva, en relación a otras cosas distintas de ella; por ello, dice Spinoza, cada cosa se esfuerza "cuanto está a su alcance" por conservar su ser. Cada cosa tiene un grado de ser o de potencia del que depende el esfuerzo que es capaz de hacer. Cuanto mayor sea el grado de potencia de una cosa, mayor tendrá que ser el esfuerzo que realice para conservar su ser frente a las causas externas que la amenazan con destruirla.

La teoría del *conatus* establece una ley que es común a todos los seres. En el *Tratado breve* Spinoza identifica el *conatus* con la Providencia de Dios:

"El segundo atributo que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo" (392).

La ley del *conatus* es inmanente a la Naturaleza y su unidad se manifiesta como rectora de la actividad de todas las cosas. El *conatus* es, entonces, el que confiere dinamismo a la realidad. No hay que recurrir a causas externas a las cosas para explicar su movimiento, es en las cosas mismas, en cuanto expresión de la naturaleza divina, donde encontramos la razón de su potencia para la acción.

De acuerdo con la definición de Providencia, Spinoza establece una Providencia universal y otra particular:



"La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza.

La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto no es considerada como parte de la naturaleza, sino como un todo"(383).

En este pasaje Spinoza justifica la existencia individual como tal y el modo de ser de la realidad; asimismo, establece el *conatus* como una fuerza de cada ser, que lo afirma en su propia realidad existencial distinguiéndolo de los demás seres; y ello, uniendo cada realidad existencial con Dios, por medio de una necesidad interna y no de ninguna finalidad externa.

Según la mayor o menor potencia del *conatus* hay una gradación en los seres modales. En los cuerpos simples, puesto que su esencia se define por su velocidad, la fuerza por perseverar en el ser consistirá en conservar dicha velocidad en línea recta; el *conatus* de los individuos elementales es, pues, el principio de inercia. En los cuerpos inanimados el *conatus* consiste en su resistencia a las causas exteriores y a su posible destrucción por ellas. Los seres vivos poseen el *conatus* más desarrollado y su potencia para establecer relaciones con otros seres y cosas del medio será mayor. Dentro de los seres vivos, tanto los animales como el hombre tienen conciencia de las afecciones de su cuerpo, por tanto, la diferencia entre ellos no será de naturaleza sino de grado, ya que el hombre posee el más alto grado de complejidad. Todas las cosas muestran su *conatus* y no sólo las que tienen un grado relativamente alto de complejidad. Resulta, pues, "que lo que permanece constante en toda la obra de Spinoza es la idea de que el *conatus* o la <<potencia de ser>> de toda cosa expresa en grados diferentes la potencia o la vida de Dios"(384).

Por ser el *conatus* la fuerza que posee cada cosa por perseverar en su ser, Spinoza lo relaciona con aquello que es de utilidad a cada ser para conservarse:

"Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores" (335) .

En esta línea, el término "utilidad" hay que entenderlo como lo que "favorece" al cuerpo y a la idea-mente para mantenerse y, la "no-utilidad", como aquello que es "nocivo" para el ser.

En la demostración de la proposición 6 de la tercera parte de la *Ética* Spinoza afirma que el esfuerzo por perseverar en su ser cada cosa no es simplemente un principio cosmológico y físico sino la expresión de la potencia de Dios:

"Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan cierta y determinada manera la potencia de Dios" (336) .

Las cosas particulares expresan a Dios en cuanto son una parte de la naturaleza divina. La esencia y la existencia de las cosas particulares se deriva de la esencia de Dios:

"Hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas

persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios" (397).

El origen de la fuerza por la cual cada cosa persevera en su ser es Dios y, por tanto, el *conatus* no tiene como principio ninguna cosa particular. En el pasaje, Spinoza habla de dos maneras en que la naturaleza de una cosa es determinada: la determinación por otras cosas particulares y la determinación por la necesidad eterna de la naturaleza de Dios; y, es este segundo tipo de determinación, el que confiere a las cosas la energía o potencia para conservar su ser. Pues, no olvidemos, que los modos están determinados a existir y a obrar por la naturaleza divina:

"Todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a obrar de una cierta manera" (398).

Puesto que el esfuerzo por el que cada cosa se mantiene en su ser se sigue de la naturaleza divina, el *conatus* no puede implicar una duración determinada; el *conatus* de una cosa es la prolongación en la duración de una fuerza de existencia eterna:

"El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido" (399).

Perseverar en el ser significa durar, por eso, el *conatus* implica una duración indefinida. El *conatus* siempre es en acto. "A partir del momento en que el modo existe, su esencia en tanto que grado de potencia es determinada como *conatus*, es decir, como esfuerzo o tendencia. No es tendencia a pasar a la existencia, sino a mantenerla" (400). La

esencia del modo siempre es en acto, nunca es "posibilidad"; el *conatus* no puede entenderse como una fuerza que permite "pasar a la existencia", sino como un esfuerzo por mantener esa existencia, ya que el modo está determinado a existir.

Cuando una esencia individual existe en acto, su *conatus* la impulsa a mantenerse en la existencia; si no existiese ninguna causa exterior por la cual fuese destruida, la potencia de conservarse sería ilimitada en el tiempo ya que esta fuerza se sigue de la actividad divina. El hecho de que una cosa particular sea finita y su esfuerzo limitado, se explica porque existen causas exteriores que se oponen a ella y, en un momento determinado, la destruyen.

La teoría del *conatus* constituye una innovación en la época y con ella Spinoza realiza una crítica contra los escolásticos y Descartes. Según recoge Rodríguez Camarero, en la fisiología de la época se distinguían dos corrientes: una, la iatromecánica, que trataba de explicar el ser vivo de acuerdo con la mecánica del S/ XVII, a través de los conceptos de forma geométrica y de fuerza; las fuerzas con las que trabajaba la iatromecánica eran exteriores al cuerpo que movían, por ello se concebía la fuerza como "impulso"; otra, la iatroquímica, explicaba el ser vivo a través de procesos químicos que suceden en el organismo; la fuerza que ponía en movimiento a los cuerpos era inmanente a ellos, así, concebían la fuerza como "fuerza vital específica" (401).

La fisiología cartesiana coincidía con la iatromecánica, pues Descartes restringía el funcionamiento del ser vivo a la actividad regida por impulsos semejantes a un modelo mecánico. Spinoza rechaza que la fuerza activa sea el "impulso" e introduce un principio inmanente en los cuerpos: el *conatus*. Pero conserva la geometrización,

concepto fundamental de esta corriente científica -la iatromecánica-. Por lo que se refiere a la iatroquímica y a su concepto de "proceso químico elemental", no aparece en Spinoza, aunque sí alude en varios pasajes a la importancia que tienen las funciones digestivas y nutritivas (402). En resumen, "mientras Descartes se encuadra perfectamente en la iatromecánica, Spinoza no es de suyo encuadrable ni en la iatromecánica ni en la iatroquímica, sino que coexisten caracteres de ambas concepciones. Mas lo destacable es su concepción del *conatus*, concepción con la cual rompe con el mecanicismo cartesiano, con la reducción de toda "fuerza" o "vis" actuante a la mera "impulsio" (403).

La doctrina de Spinoza es incompatible con una teoría mecanicista que siga la teoría cartesiana de los animales-máquina, porque la interpretación que hace esta teoría de los seres vivos es contraria al espíritu del spinozismo. La ley que explica la manera de actuar de cada ser existente se encuentra en el esfuerzo de cada ser por mantenerse. Esta ley corresponde al interés de Spinoza de rechazar en los seres -incluido el ser humano-, las causas espontáneas del cambio. Descartes, persiguiendo el mismo fin, había formulado la ley de la inercia:

"La primera ley de la Naturaleza es, que cada cosa permanece en el estado en que se encuentra; así la que alcanza una vez el movimiento continúa moviéndose siempre" (404).

Spinoza reprodujo esta fórmula en los *Principios de filosofía de Descartes* (405), pero sabemos que esta obra no es más que una exposición de la filosofía cartesiana, filosofía que Spinoza conoce muy bien pero que no acepta en absoluto.

El *conatus* en el spinozismo no es inercia porque el sistema rompe las exigencias del mecanicismo. Que Spinoza

haga depender las modificaciones del ser de las causas externas no significa que las cosas particulares carezcan de potencia para dirigir su actividad, significa que el ser se relaciona con otros seres y es afectado por ellos, pero, frente a ellos, debe esforzarse por persistir en su ser y evitar su destrucción.

Para la Escolástica, siguiendo a Aristóteles, la naturaleza de las cosas se explicaba por referencia a la causalidad final de un ser infinito en acto: Dios. Dios era la causa final del movimiento que se produce en el universo, al ser objeto del deseo. Los escolásticos afirmaban que la actividad intencional se debía explicar haciendo referencia a la finalidad de la actuación. Para Spinoza, Dios no es causa final ni la actividad de los modos finitos se puede explicar por medio de la conducta intencional. La noción escolástica de *conatus* difiere de la spinoziana.

Spinoza rechaza la teoría del *conatus* de los escolásticos y la teoría del impulso de Descartes, y el hueco que dejan lo llena con su teoría del *conatus*. La teoría del *conatus* pretende dar cuenta de la actividad de todos los modos finitos y, más en particular, de las conductas intencionales del hombre. Spinoza rechaza el concepto de causa final para explicar el comportamiento de las cosas particulares, pero no niega que existan fines u objetivos que, por desearse, se buscan; así, dice:

"Todos los hombres poseen el apetito de buscar lo que les es útil" (40e).

El concepto de *conatus* permite a Spinoza explicar la actividad de las cosas singulares; por ello, cuando afirma en relación al ser humano que el hombre como parte de la Naturaleza tiene un impulso fundamental que es el esfuerzo por perseverar en su propio ser, no está haciendo una aserción psicológica, lo que está haciendo es utilizar

un juicio que puede aplicarse a toda cosa finita y cuya verdad puede ser demostrada. "El *conatus* en un sentido general designa el esfuerzo de un ser, cualquiera que sea el atributo del que es modo, para persistir en el ser, según su potencia de ser, que funda la unidad del ser humano y de toda otra cosa singular, a pesar de la diversidad de sus expresiones. Luego, el *conatus* es, precisamente, aquello por lo que las cosas <viven y permanecen en Dios>, o, dicho de otro modo, es la vida misma de Dios, en tanto que se expresa según diferentes grados en la diversidad infinita de las cosas"<sup>(407)</sup>.

El origen de la teoría spinoziana del *conatus* se encuentra en Hobbes, según indica Gebhardt: "De Hobbes ha tomado no sólo los rasgos fundamentales de su teoría del Estado, sino también la idea del instinto de conservación como expresión de su dinamismo metafísico"<sup>(408)</sup>.

Efectivamente, Hobbes habla de "esfuerzo" para referirse a los principios internos de los movimientos voluntarios; así, dice:

"Y aunque los hombres sin instrucción no conciben que exista movimiento alguno allí donde la cosa movida es invisible, o donde el espacio en que es movida es (por su cortedad) imperceptible, ello no impide que tales movimientos sean; pues por pequeño que sea un espacio, aquello que se ha movido a lo largo de un espacio mayor, del cual el pequeño es parte, deberá en primer lugar haberse movido a lo largo de éste. Estos pequeños orígenes del movimiento, dentro del cuerpo, antes de aparecer en el caminar, golpear y otras acciones visibles, son comúnmente llamados ESFUERZO"<sup>(409)</sup>.

Aunque Spinoza conociera la teoría del *conatus* de Hobbes, creemos con Delbos que es en los estoicos en quienes se ha inspirado. "Que la tendencia a conservarse y a

perseguir las cosas que pueden servir para su conservación sea la ley del ser vivo, es lo que los estoicos habían claramente afirmado ya, y es extremadamente verdadero, que del estoicismo o de la tradición estoica es de donde Spinoza ha extraído la línea general de su proposición" (410)

Corroborara esta tesis el hecho de que el propio Hobbes reconociera que lo que él llama "esfuerzo" significa lo mismo que los griegos llamaban "ormé":

"Este esfuerzo, cuando está dirigido hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO, siendo el último el nombre general, y estando el otro a menudo restringido a significar el deseo de comida, es decir, hambre y sed. Y cuando el esfuerzo se aparta de algo, es generalmente llamado AVERSION. Las palabras apetito y aversión nos vienen de los latinos, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, el otro de retirada. Igual significado tienen las palabras griegas para lo mismo, que son ὄρμη y ἄψορμη"  
(411).

Al decir Hobbes que el significado del término latino "apetito" es el mismo que el del término griego "ὄρμη", entendemos que el *conatus* sería la traducción de la "ormé" estoica. En consecuencia, es de Hobbes, pero sobre todo, a través de él, de los estoicos, de quienes Spinoza recibe la influencia para elaborar su teoría del *conatus*.

Para los estoicos, como recoge Cicerón, "todo animal cuando nace se siente unido a sí mismo y está inclinado a conservar su ser y aquello que puede conservarlo; aborrece su propia destrucción y todo lo que parece causarla" (412). El impulso originario era para ellos "el amor a sí mismo"; en consecuencia, el fin primordial consistirá en esforzarse por persistir en el ser, lo cual conduce a la



búsqueda de lo que es favorable para el ser y el rechazo de lo que le es contrario. "«Lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido y lo opuesto debe ser rechazado» es el establecimiento de los impulsos primarios. El primer deber en consecuencia (traducción del griego *Kathékton*) es conservarse en el estado natural, luego, retener las cosas conformes a la naturaleza y rechazar las contrarias" (413). Para conseguir lo que es beneficioso y constructivo para el ser, el hombre posee un impulso vital que le mueve a actuar; este impulso es, precisamente, la "ormé": "Así como los miembros nos han sido dados de tal forma que parecen concedidos para una determinada forma de vida, así también el impulso del alma, que llaman los griegos "horme", parece habernos sido dado no para un género de vida cualquiera, sino para una determinada forma de vivir" (414). Esta "determinada forma de vivir" no será otra que la vida conveniente y adecuada, que conduce a la virtud y a la sabiduría.

De la doctrina de los estoicos nos interesa destacar dos cosas para nuestra reflexión.

Primero. Para los estoicos el impulso vital consistía en "amarse a sí mismo". También para Spinoza en el *Tratado breve*, el impulso que mueve a la conservación del propio ser es "amor", en este caso "amor natural":

"De donde se concluye claramente que el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del propio cuerpo (hablo de modo), no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante" (415).

Segundo. De las palabras de Cicerón se desprende que para los estoicos la ley por la cual el ser vivo debe tratar de conservarse tenía un marcado carácter finalista. En este punto Spinoza se separa de los estoicos. Para

Spinoza las cosas existentes no actúan con vistas a fines ni su actividad puede explicarse por medio de causas finales; muy al contrario, el operar de los modos finitos obedece a la sola necesidad de la esencia divina. Para Spinoza, el esfuerzo por persistir en el ser no corresponde a espontaneidad alguna ni nace de las cosas mismas que se determinan en razón de fines, sino que nace de Dios.

Consideramos, pues, que aunque en la inspiración de Spinoza están presentes los estoicos, hay que establecer, sin embargo, las debidas distancias entre la teoría del *conatus* spinozista y la "ormé" de los estoicos.

La teoría del *conatus* entendemos que es fundamental para comprender cómo está estructurada y cómo funciona la realidad en Spinoza. El *conatus* es la fuerza de cada ser existente en acto, y, aunque está presente por igual en todos los seres naturales, adquiere una importancia relevante al referirse al hombre. Spinoza da a esta teoría un carácter fundamentalmente antropológico y, por eso, es básica para comprender la trayectoria que el hombre sigue para alcanzar la felicidad.

#### 3.3.5.2. El deseo

El *conatus* es el concepto clave para comprender la existencia actual del hombre (parte de la Naturaleza) en el mundo como realidad dinámica. Y como tal, Spinoza afirma que es el deseo la esencia misma del hombre:

"El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afeción cualquiera que se da en ella"  
(416).

A la definición de deseo como esencia misma del hombre en cuanto determinado a actuar, se añade "una vez dada cualquier afección de ella". Spinoza llama "afectos" a los efectos que producen en el hombre los demás cuerpos, aumentando o disminuyendo su potencia. En este sentido, apunta Allendesalazar: "la revolución que introduce a la hora de tratar de los afectos consiste en afirmar que no hay unión, ni tampoco oposición entre el alma y el cuerpo porque lo que constituye la esencia del alma es el deseo" (417).

El *conatus* afirma la existencia del alma y la existencia del cuerpo:

1. El *conatus* afirma la existencia del alma. El alma, idea-mente del cuerpo, en cuanto tiene ideas se esfuerza por conservar su ser y por mantenerse como conciencia o idea reflexiva:

"El alma, 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" (418).

El alma se esfuerza por perseverar en su ser en cuanto que tiene ideas -adecuadas e inadecuadas-; como el alma tiene conciencia de sí a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo, es también consciente de su esfuerzo por perseverar en su ser por tiempo indefinido.

2. El *conatus* afirma la existencia del cuerpo. Lo primero que constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto; por tanto, para elevar su potencia de pensar, el alma se esforzará en afirmar todo lo que aumente la potencia del cuerpo:

"Supuesto que lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma"(419) .

El alma se esforzará en afirmar la existencia del cuerpo porque le es contraria una idea que excluya la existencia de su cuerpo.

El hombre, en cuanto expresión parcial de la naturaleza divina, posee un *conatus* que se manifiesta como factor unificante de sus múltiples acciones. Por eso, aunque el *conatus* es único, Spinoza distingue entre el *conatus* del alma y el del cuerpo en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*:

"Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre <<apetito>> y <<deseo>> no hay diferencia alguna, si no es la que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetece-mos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetece-mos y deseamos"(420) .

De este texto se deriva que el *conatus* cuando se refiere sólo a la mente se llama "voluntad" y cuando está referido a la mente y al cuerpo se llama "apetito" (*appetitus*). Pero, en el hombre, el apetito va acompañado por la conciencia, y entonces, es llamado "deseo".

Respecto al término "deseo", traducción castellana del latín "*cupiditas*", hacemos una observación con el profesor Rábade: "Traducimos el término *cupiditas* por "deseo" a sabiendas de que el semantema castellano de este término es de tipo psicológico. Por eso advertimos al lector de que <<deseo>>, como traducción de *cupiditas*, debe ser entendido fundamentalmente como *deseo ontológico*, ya que no cabe atribuir otro sentido fundamental a una categoría que se identifica con la esencia del hombre" (421).

El pasaje del escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* nos parece crucial para nuestra investigación porque en él Spinoza plantea una serie de cuestiones:

1. El deseo es la potencia de actuar del individuo y el hombre es consciente de esa tendencia apetitiva. Mishari señala a este respecto que "el deseo no es en Spinoza un querer, origen de la desgracia de todo ser, ni tampoco un impulso, fuerza sustancial y dinámica confusa; ni un inconsciente, noche profunda del espíritu..... Con Spinoza no haremos ninguna diferencia entre el apetito y el deseo, aunque (en general) se puede decir que el deseo es el apetito junto a la conciencia de sí mismo" (422). El deseo es consciente en el hombre; la conciencia acompaña al deseo, pero no se confunde con él.

2. "El hombre es deseo" significa que el hombre es el único modo finito capaz de transformar en consciente el *conatus* que constituye cada cosa particular. Dicho de otro modo: todas las cosas singulares son *conatus* y apetito,

pero sólo en el hombre el apetito va acompañado de conciencia.

3. Las últimas líneas del escolio se refieren al mundo de los valores. La concepción spinozista de la moral viene determinada por el deseo humano como hecho original que domina la vida del espíritu y del cuerpo humano. Las acciones humanas no obedecen a finalidad alguna, tienen su origen en el deseo. Asimismo, es el deseo y no la razón la causa primera de la acción; en este sentido, Spinoza afirma que no se desea algo porque sea bueno sino que se juzga bueno porque se desea. No existe el Bien ni el Mal sino lo que es bueno o malo para el hombre; lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo se relaciona con otro y la potencia del segundo aumenta la del primero; lo malo surge cuando un cuerpo descompone la relación de proporción de otro cuerpo. Como dice Deleuze, bueno y malo tienen dos sentidos, "un primer sentido objetivo, pero relativo y parcial: lo que conviene a nuestra naturaleza y lo que no conviene. Y consiguientemente, bueno y malo tienen un segundo sentido, subjetivo y modal, que califica dos tipos, dos modos de existencia del hombre: se llamará bueno (o libre, o razonable, o fuerte) al que se esfuerza, tanto como es en él, por organizar los encuentros, por unirse a lo que conviene a su naturaleza, por componer relaciones con relaciones combinables y, por ello, por aumentar su potencia..... Se llamará malo, o esclavo, o débil, o insensato, al que vive al azar de los encuentros y se contenta con sufrir sus efectos" (423).

El deseo es la esencia del hombre y es la expresión del esfuerzo que debe realizar el hombre por obtener la verdadera libertad. El carácter fundamental del deseo en el ámbito de la moral tiene como consecuencia la crítica de las morales tradicionales; frente a ellas, Spinoza afirma la prioridad de la actividad del hombre a la hora de elaborar unas pautas de conducta. Los valores pierden su carác-

ter absoluto y se integran en el deseo; se trata, no de conseguir unos valores ideales sino de realizar lo mejor posible el deseo. Por eso, señala Misrahi, "la ética de Spinoza no será un moralismo o una doctrina de la pureza o de la perfección interiores en el sentido cristiano o místico, y ni siquiera una teoría mística de la vía por la cual se llega a la liberación espiritual. Lo verdadero es lo contrario. El spinozismo es en primer lugar una teoría de la naturaleza de las cosas y del hombre como deseo, y la moral no puede ser en ningún caso la supresión del deseo o su transfiguración" (424). El deseo, expresión de la propia necesidad de la naturaleza es el esfuerzo de buscar una mayor potencia de existir o perfección.

Según Spinoza, el incremento en la perfección del cuerpo tiene como consecuencia un incremento en la perfección del alma, y, viceversa. El tránsito a una mayor potencia o perfección, en cualquier individuo, se traduce en "alegría", y la disminución de su potencia, en "tristeza". La alegría y la tristeza reflejan siempre un cambio del estado anímico; los cambios se producen por efecto de las causas externas sobre la naturaleza del ser en constante cambio: depende de la configuración puntual de cada individuo que las cosas le afecten de una u otra manera.

Spinoza define la "alegría":

"La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección" (425).

Y la "tristeza":

"La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección" (426).

La alegría y la tristeza son, pues, modalidades del deseo(427) y suponen paso de una perfección menor a una mayor, o a la inversa. La alegría es siempre buena porque supone un aumento o valorización del ser; la tristeza siempre es mala puesto que está ligada a la disminución del ser. Todo lo que favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye la potencia de obrar de nuestra alma(428). Referidas al alma y al cuerpo a la vez, la alegría es llamada "placer" y la tristeza "dolor". A partir del deseo, de la alegría y de la tristeza, Spinoza deriva las diversas emociones que afectan al hombre.

En el ámbito de la moral, el concepto de *conatus* está íntimamente relacionado con el concepto de "virtud":

"Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la *virtud*, en cuanto referida al hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza" (429).

La identificación entre *conatus* y *virtud* implica que el esfuerzo por conservarse es el único fundamento de la *virtud*(430). Por ello, la *virtud* consiste en actuar según las leyes de la naturaleza y es apetecida por sí misma, ya que la felicidad consiste para el hombre en conservar su ser y la *virtud* es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser(431).

La *virtud* está estrechamente vinculada a la efectiva realización del *conatus*. La eficiencia del *conatus* radica no en la relación alma-cuerpo sino en la relación *conatus*-del-hombre con el mundo; la *virtud* se desarrollará en consecuencia, en la relación del hombre con otros hombres y con las cosas y jamás en la soledad ni en el aislamiento:



"Además, se sigue en virtud del Postulado 4 de la Parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener ningún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma"(432) .

La suprema virtud es el deseo de conocer a Dios. El *conatus* se deriva de la eterna necesidad de la naturaleza divina y, aplicado al hombre, el *conatus* se manifiesta como deseo de entender bajo el tercer género de conocimiento:

"El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento"(433) .

El tercer género de conocimiento permite que el hombre conozca desde la perspectiva de la eternidad. Aquí halla su total justificación aquella afirmación de Spinoza en la que aseguraba que el esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser implica un tiempo indefinido. El deseo de conocer a Dios y el deseo de conocer todas las cosas desde Dios no tiene límites.

### 3.3.6. La esclavitud del alma

La esclavitud del alma deriva del alma misma cuando imagina. La imaginación se caracteriza primordialmente por la pasividad. El hombre que conoce a través de la imaginación está sometido al curso de los acontecimientos, se deja llevar por la pasividad y vive como un esclavo. Esta servidumbre del hombre imaginativo que cree conocer y existir

cuando imagina se explica por medio de las ideas inadecuadas y de la pasión.

El tema de las pasiones guarda relación con la tesis de nuestro trabajo: el hombre como parte de la Naturaleza.

El hombre no es sustancia, es modo: el alma es modo del Pensamiento y el cuerpo modo de la Extensión. Alma y cuerpo se relacionan como una idea y su objeto, no como dos sustancias. El cuerpo es una proporción constante de movimiento y reposo y está sometido incesantemente al choque con los múltiples cuerpos que lo rodean. El alma, idea del cuerpo, refleja esos impactos, y, a través de las afecciones corporales, conoce los cuerpos externos. Esta descripción corresponde al conocimiento imaginativo, siempre condicionado por el propio cuerpo y el estado anímico del alma.

Los afectos o sentimientos son definidos por Spinoza a partir de esta idea del hombre como ser imaginativo que sólo conoce el mundo exterior a través de su propio cuerpo. Los afectos humanos son las ideas de las afecciones corporales; por ello, se rigen por las mismas leyes que rigen la imaginación; son subjetivos, porque la imaginación refleja más bien la situación del cuerpo afectado que la naturaleza de los cuerpos externos; son inciertos y fortuitos, es decir, adoptan el carácter de pasiones: se imponen desde el exterior al hombre y se rigen por las leyes de la asociación de imágenes.

#### 3.3.6.1. El alma imaginativa tiene ideas inadecuadas

Las ideas de la imaginación son el resultado de la pasividad del alma y dependen siempre de causas externas que afectan al alma.

"Hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el hombre" (434) .

El conocimiento imaginativo se reduce a tener sensaciones azarosas procedentes de causas externas; estas causas obedecen a las leyes que ordenan la Naturaleza, y dado que en este orden intervienen causas indefinidas, el hombre no puede conocerlo por la imaginación. El hombre se encuentra impotente para explicar la razón por la que se producen los movimientos que afectan su cuerpo.

El conocimiento imaginativo está devaluado en el spinozismo y así se manifiesta en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"Por imaginación entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma (*anima*) un carácter pasivo. Ya que poco importa cómo se la entienda, una vez que hemos verificado que es algo vago y por lo cual el alma (*anima*) es pasiva" (436).

En este texto Spinoza manifiesta indiferencia ante lo que pueda ser la imaginación, por eso la califica de "algo vago", es decir, alejado del conocimiento intelectual y carente de inteligibilidad, producto de la pasividad del alma.

Frente al *Tratado de la reforma del entendimiento* en el que la imaginación es superficialmente tratada, la *Ética* nos ofrece una definición clara de lo que por imaginación debemos entender:

"Cuando el alma considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos entonces que <<imagina>>"(436) .

Esta proposición establece el hecho más radical de la imaginación: el cuerpo es el mediador entre las causas exteriores y las ideas que, al ser afectado, se producen en el alma. Pero la idea de una afección del cuerpo humano no es un conocimiento adecuado porque deriva del cuerpo exterior. Los cuerpos exteriores provocan afecciones en el cuerpo afectado al relacionarse con él y es entonces, cuando, con ocasión de las afecciones, se forman las ideas. El alma humana no conoce verdaderamente los cuerpos exteriores ni su propio cuerpo, lo que conoce es cómo es afectado su cuerpo al chocar con otros cuerpos. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no supone el conocimiento adecuado del cuerpo exterior(437). Tampoco la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano implica el conocimiento adecuado del propio cuerpo humano(438). La razón de esta falta de conocimiento adecuado estriba en que las ideas de las afecciones del cuerpo sólo se refieren al alma humana y no a Dios(439); el conocimiento adecuado de los cuerpos externos y de las partes que componen el cuerpo humano se da en Dios en cuanto que es afectado no sólo por el alma humana sino por todas las ideas. Las ideas de las afecciones del cuerpo en cuanto están referidas sólo al alma humana desconocen sus causas, por tanto, producen confusión y no son claras y distintas.

Siendo el cuerpo mediador en el conocimiento que la idea-mente tiene, ésta no se conoce a sí misma. El alma no se conoce a sí misma al tener percepción de las ideas de las afecciones del cuerpo(440), es decir, las ideas de las afecciones del cuerpo que permiten al alma humana conocer su cuerpo no concuerdan adecuadamente con la naturaleza constitutiva del alma en cuanto idea del cuerpo que el alma es. "Las afecciones de nuestro cuerpo solamente son imáge-

nes corporales" como dice Deleuze(441), y las ideas de esas afecciones tal y como se encuentran en nuestra alma son ideas inadecuadas.

La vida imaginativa da una gran importancia al cuerpo; tanta, que el alma se encuentra esclavizada al conocer porque depende de la mediación del cuerpo para ello. La idea inadecuada no es otra cosa que una afección del cuerpo, por esto es una idea incompleta y confusa; las ideas inadecuadas sólo reflejan el orden externo y fortuito de los seres reales pero no reflejan el verdadero orden interior y necesario de la naturaleza. El conocimiento imperfecto comporta pasividad porque el hombre no es totalidad sino parte y, como tal, no tiene el fundamento en sí mismo. La ignorancia del hombre de este hecho es lo que le esclaviza a la vida imaginativa, condenado a una vida de dependencia, limitación e impotencia.

### 3.3.6.2. Las pasiones

Partiendo de la idea de hombre como ser imaginativo que sólo percibe los cuerpos exteriores a partir de su propio cuerpo, la imaginación refleja más bien la situación del propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Las afecciones son azarosas y, por ello, adoptan el carácter de "pasión". Los afectos humanos son subjetivos y sobre ellos no tiene poder el hombre.

Spinoza nos ha dejado dos definiciones de afectos:

La primera:

"Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas perfecciones, entonces entiendo por <<afecto>> una acción; en los otros casos, una pasión" (442).

Esta definición afirma que los afectos son afecciones del cuerpo, pero también puede aplicarse al alma, y entonces, las ideas serían las ideas de las afecciones del cuerpo. Recurriendo a la teoría del paralelismo y a la correspondencia de los distintos atributos encontramos que la idea de una afección del cuerpo es una afección del alma.

Esta definición también tiene como objetivo diferenciar afectos y afecciones. La afección es la consecuencia o efecto de la actuación sobre un cuerpo de causas externas. La "afección" supone que el cuerpo afectado posee un estado anímico anterior a la relación con otros cuerpos; pues bien, cuando este estado anímico es modificado por la acción de otros cuerpos, transmitiendo al cuerpo una mayor o menor potencia de obrar, se llama "afecto". Así lo explica Rodríguez Camarero: "mientras la afección tiene un mayor sentido de exterioridad, de causa externa que actúa sobre nosotros, en el afecto el acento se coloca en la recepción interna de esta causa externa, que recibíéndose en un estado afectivo determinado, aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar en relación con el mismo. El proceso real comprendería a ambos términos; es decir, habría una afección-afecto, un efecto exterior actuante y un estado sentimental modificado por este afecto" (443).

También contribuye Deleuze a explicar la diferencia entre afecto y afección. Generalmente, la afección se refería al cuerpo directamente y el afecto se decía de la mente. Pero, según Deleuze, ésta no sería la auténtica diferencia. La diferencia se encuentra entre "la afección del cuerpo y su idea que envuelve la naturaleza del cuerpo

exterior, por una parte y, por otra, el afecto que envuelve tanto para el cuerpo como para la mente un aumento o disminución de la potencia de actuar. La afección remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo que le afecta, mientras que el afecto remite al paso de un estado a otro, teniendo en cuenta la variación correlativa de los cuerpos afectantes. Existe, pues, una diferencia de naturaleza entre las afecciones-imágenes o ideas y los afectos-sentimientos, aunque los afectos-sentimientos puedan ser presentados como un tipo particular de ideas o de afecciones" (444).

La segunda:

"Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra" (445).

Spinoza identifica afecto y pasión y los pone en relación con la idea confusa que deriva del conocimiento imaginativo y con el *conatus*; el alma se esfuerza por perseverar en su ser indefinidamente y es la idea inadecuada la que afirma una mayor o menor potencia de existir del cuerpo. De aquí se deriva el carácter mediato de los afectos:

"Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados <<afectos del ánimo>>, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar" (446).

Los afectos son producidos por las ideas aunque ellos mismos no sean ideas; son llamados "modos de pensar" porque se dan en el pensamiento o porque son modos de modos (ideas-mentes) del Pensamiento. Pero, mientras que las ideas proporcionan conocimiento y son acciones, los afectos denotan falta de conocimiento e impotencia del alma(447).

Spinoza comienza la tercera parte de la *Ética* definiendo lo que entiende por "obrar" y por "padecer"(448). Ambos conceptos no denotan en definitiva sino dos posibilidades de existencia; una, activa, cuando somos la causa de lo que ocurre en nosotros o fuera de nosotros; otra, pasiva, cuando la causa de lo que nos afecta es exterior a nosotros. Estas dos modalidades de afecciones dan lugar a dos tipos de afectos: los afectos activos y los pasivos. El hombre es la causa de los afectos activos y tiene de ellos una "idea adecuada" o un concepto claro y distinto. En los afectos pasivos o pasiones el hombre no es la causa más que parcialmente y tiene de ellos una "idea inadecuada" o confusa.

El individuo puede ser afectado de muchas maneras y, en consecuencia, pasar por varios estados; estos estados varios de una misma esencia son las afecciones. Las afecciones pueden tener un doble origen. Por una parte, las afecciones que el individuo recibe del exterior; no surgen del propio cuerpo sino de la relación exterior de este cuerpo con el objeto que le afecta; en este caso los afectos son pasivos; cuando los afectos se producen en la relación exterior de un cuerpo con otros cuerpos externos se llaman "pasiones" porque se explican por la idea inadecuada de la afección de ese cuerpo; el hombre no es causa adecuada de sus pasiones. Por otra parte, el individuo puede reaccionar a través de las afecciones ante las variaciones externas; estas afecciones son "acciones" porque constituyen una respuesta del hombre; las ideas de las



afecciones activas son ideas adecuadas porque expresan la esencia del cuerpo afectante.

Vemos, pues, que la noción de afección se desdobra en "acciones" y "pasiones":

"Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras" (449).

Todos los afectos de los que el hombre no es la causa adecuada son pasiones. Incluso aquellos afectos que se definen por el aumento de potencia de actuar son pasiones; tal es el caso de la alegría. Todas las afecciones de nuestro cuerpo están sometidas al determinismo de las leyes de la extensión y, dado que los afectos-sentimientos son las ideas de estas afecciones, los afectos se ordenan de la misma manera que las afecciones. Las leyes de la Naturaleza están necesariamente determinadas y nada ni nadie puede sustraerse a ellas; el hombre, en principio, es impotente ante esta situación: sentirá alegría y aumento de su potencia de actuar, o tristeza y paso a una perfección menor, según sean los encuentros que tiene con los objetos exteriores. Pero, depende de la actitud vital que adopta ante esta realidad el que permanezca esclavizado a ella o se libere. Si la actitud del hombre es de pasividad ante las afecciones que le produce todo aquello que le rodea, entonces, vivirá en la servidumbre de la vida imaginativa, de las ideas inadecuadas y de la pasión. Si el hombre practica la vida de la razón y mantiene una actitud activa entonces, será la causa adecuada de sus afectos y acciones y entenderá que lo verdaderamente útil para él es el conocimiento de Dios; la vida de la razón es la vida del conocimiento verdadero y de la comprensión y, a través de él, logrará

liberarse de la esclavitud de las pasiones, hallando la libertad.

En el Prefacio a la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza nos dice qué es la "servidumbre":

"Llamo "servidumbre" a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor" (450).

Al tema de la servidumbre Spinoza dedica el libro cuarto de la *Ética*, y lo titula precisamente así: "De la servidumbre humana". La denuncia de la servidumbre lleva a Spinoza a deducir todos los aspectos de la impotencia del hombre. Siguiendo a Rousset, esta impotencia se manifiesta en: "1. Impotencia de todos los sentimientos morales y religiosos tradicionalmente recomendados: humildad, obediencia, fe, etc., que lejos de liberar al hombre de la esclavitud, lo hacen permanecer en el ámbito de la pasividad y del conocimiento inadecuado. 2. Impotencia de la voluntad, puesto que no hay voluntad libre que se sustraiga a la necesidad universal y, aunque existiese, sería incapaz de reducir la servidumbre producida por esta necesidad; este es uno de los temas constantes de la reflexión de Spinoza que, sin embargo, será refrenado en el Prefacio de la V parte de la *Ética*, cuando son explicadas la salvación y felicidad humanas. 3. Impotencia de la razón que es la más grave y se explica fácilmente: la razón no es más capaz que la voluntad de aniquilar una servidumbre surgida de la necesidad universal; la razón no es más que conocimiento y los sentimientos son los únicos que pueden oponerse a los sentimientos que son pasiones: en particular, el conocimiento verdadero del bien y del mal permanece en el nivel

del pensamiento general y abstracto, de la representación de los bienes y de los males futuros, lo que no puede tener, evidentemente, bastante peso cuando estamos atrapados por la fuerza del sentimiento inmediato y de la ilusión presente; además, <<quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor>>: el conocimiento verdadero del bien y la consciencia de su ineficacia constituyen la tristeza, un conflicto, una servidumbre complementaria" (452).

Las palabras de Rousset se refieren solamente a lo escrito por Spinoza en la parte cuarta de la *Ética* que está dedicada, como dice el propio Spinoza, a tratar sólo de la impotencia humana (422). En esta parte, la servidumbre se deduce del conocimiento de las leyes necesarias de la Naturaleza y de la conciencia del hombre como parte de esa Naturaleza, y allí la salvación parece imposible. Pero en la parte quinta de la *Ética*, Spinoza trata del poder del entendimiento y de la libertad humana y es allí donde el conocimiento que el hombre tiene de la necesidad universal y de sí mismo como parte, son utilizados para introducir el conocimiento del tercer género. De aquí, dice Rousset, surge la gran paradoja del spinozismo y su verdad, lo que se puede denunciar como su contradicción, pero que, en realidad, es su coherencia: esta paradoja deriva, precisamente, de que lo que determina la servidumbre e impotencia humana constituye también su salvación (453).

En la definición de servidumbre, Spinoza nos plantea un hecho muy claro: vencido por las afecciones del mundo exterior, el hombre hace lo contrario de lo que quiere; ésta es, sucintamente, la definición de impotencia. Pero, ¿siempre ocurre así? ¿El hombre siempre actúa en contra de sus intereses? Al respecto, como señala Matheron, hemos de considerar dos casos. Uno, en el que una conducta como la descrita puede sernos dictada por la pasión, es decir, por ideas inadecuadas; una afección pasiva no es necesariamente perjudicial, pues, a la largo plazo, de un

buen condicionamiento resulta una buena conducta. Puesto que, entonces, nuestro comportamiento nos es útil, ¿por qué no se habla de virtud? No ocurre así, porque el hombre permanece, aun en ese caso, impotente, ya que son causas externas las que lo rigen, aunque le conduzcan bien en la acción y le resulten beneficiosas. El hombre persigue su interés, pero sin saber en qué consiste ese interés, está a merced de las circunstancias que cambian continuamente. Otro caso es aquél en el que el hombre está determinado a actuar por ideas adecuadas. En este caso no se comporta ciegamente, pues comprende lo que hace y, es entonces, solamente, cuando surge la potencia de actuar y la virtud; el hombre es la única causa de sus actos, y su *conatus*, esencia misma del hombre, se convierte en el origen de las afecciones que dirigen su actividad. La actividad del hombre no se rige entonces por las relaciones fortuitas sino por el conocimiento de lo que le es útil, de tal manera que su conducta se deduce sólo de su propia naturaleza sin intervención de los objetos exteriores(454).

La vida del individuo que conoce a través de la imaginación es una vida de pasión. La esencia del individuo está constituida, como ya hemos señalado, por el deseo o esfuerzo por perseverar en el ser indefinidamente. Este deseo se convierte en pasión cuando deriva de una cosa que no puede ser concebida independientemente por ella misma sin relación a las demás cosas. En Spinoza, la teoría de las pasiones, es una teoría de la imaginación, pero, observa Misrahi, no en un sentido pasivo, es decir, no en el sentido de que por ignorancia el espíritu pueda dejar de pensar y caer en el mundo de lo imaginario(455). Misrahi apoya esta afirmación en el hecho de que la imaginación en Spinoza es un acto intencional que tiene como objetivo realizar un fin, y en sí misma no constituye un mal, sólo es perjudicial en la medida en que el alma no es consciente de sus actos ni se reconoce a sí misma como parte(456).

Spinoza repite asiduamente que la vida pasional ha de ser superada, pero, también, que todas las pasiones son legítimas porque son producidas por el efecto de la necesidad universal. No hay pasiones buenas o malas objetivamente, es el individuo el que construye este juicio de valor según le sean favorables o nocivas; lo "bueno" y lo "malo" son ficciones inventadas por la subjetividad humana. Como dice Brunschviog, desde el punto de vista de la naturaleza universal y de la verdad absoluta, las pasiones no tienen relación con la moralidad(457).

Spinoza se enfrenta a los filósofos que antes de él han trabajado el tema de las pasiones. Se propone hacer un análisis riguroso de los afectos en el que se demuestre que la pasión no es negatividad o carencia sino potencia. Para ello, demuestra que hay que partir del cuerpo y no del alma. Al comienzo de la tercera parte de la *Ética* Spinoza dice que en la Naturaleza no sucede nada que pueda atribuirse a vicio de ella(458), y explica la distancia que le separa de sus antecesores. También en el *Tratado político* Spinoza se pronuncia en la misma línea. Tomando en consideración ambas obras, a saber, el Prefacio de la parte tercera de la *Ética* y el *Tratado político*, encontramos la crítica que hace Spinoza a las doctrinas anteriores.

Primero, rechaza la concepción de los que consideran el hombre como un imperio dentro de otro imperio. Comprenden al hombre como un ser superior y distinto a los seres que le rodean y lo dotan de un alma capaz de dirigir y controlar al cuerpo. Además, puesto que piensan que el hombre es eminentemente razón, repudian aquellas conductas que no se ajustan a la razón tachándolas de detestables(459). Para Spinoza, el hombre es igual que los demás seres, parte de la Naturaleza, todos se rigen por las mismas leyes que no son otras que las leyes de la Naturaleza; siendo la principal el esfuerzo por perseverar en el

ser, Spinoza desvincula las pasiones del alma y las remite al cuerpo.

Segundo, se refiere a Descartes para recordarnos que la teoría cartesiana de las pasiones se fundamentaba en el clásico dualismo de dos sustancias constitutivas del hombre y en la superioridad del alma respecto al cuerpo. Descartes creyó que el alma tenía una potencia absoluta sobre el cuerpo y trató de investigar cómo ejercía dicho poder sobre los afectos(460). Y, aunque consideró las pasiones como fuerzas físicas y las trató de explicar a través de sus primeras causas, se equivocó en la investigación porque no dejó de oponer el alma al cuerpo ni desechó la tesis del libre albedrío.

Tercero, extiende la crítica a los políticos. Los políticos tienen en común con los filósofos la concepción negativa del hombre y de las pasiones. Los políticos han aprendido por experiencia que mientras haya hombres existirán vicios(461). Por ello, se esfuerzan en prevenir la malicia humana mediante normas, teniendo siempre como punto de referencia la práctica.

Spinoza insiste en los dos textos en la necesidad de comprender la pasión como consecuencia de la actividad del alma y del cuerpo a la vez, así como su carácter puramente circunstancial que da fuerza o debilita por entero, de ahí la dependencia de las pasiones del objeto que afecta al cuerpo humano: la pasión se define por los efectos que produce en cada caso su objeto. Las pasiones sólo podrán ser conocidas si se tienen en cuenta los cuerpos que actúan sobre ellas. Y el único modo de acceder a esa comprensión de las pasiones es considerarlas bajo el *more geometrico*. Spinoza es consciente de lo chocante que una investigación de este tipo puede parecer y, por ello, comenta la extrañeza que sentirán los filósofos y políticos cuando aborde el tema de los vicios y sinrazones humanas al modo de la

geometría(463), tratándolas como si fuesen líneas o superficies. La visión clásica de las pasiones queda pues, derruida por Spinoza al eliminar todo dualismo: el cuerpo ya no tiene que adecuarse al alma ni viceversa; ambos están guiados por un único deseo de mantenerse en la existencia.

A partir de este deseo que se denomina alegría o tristeza según esté aumentado o disminuido por causas exteriores, Spinoza deduce y analiza en la parte tercera de la *Ética* las demás pasiones, que considera variedades de estas dos primeras. Así lo explica Brunschvicg: "Toda pasión engendra en el alma la idea de una causa exterior a la cual parece que está invariablemente ligada y, esta idea, a su vez, engendra una pasión nueva: así, la pasión de la alegría engendra la pasión del amor y la tristeza desarrolla la pasión del odio. Amor u odio no es más que la alegría o tristeza acompañada de la idea de una causa exterior"(464).

En el *Tratado breve* Spinoza afirma que la alegría y la tristeza, así como el deseo al que están unidas, son las tres afecciones primitivas de las que surgen todas las demás(465). Puesto que el estado primero del hombre es la pasividad, las primeras afecciones son pasiones, lo que quiere decir que los cambios en el estado de ánimo del hombre no dependen de él sino de las causas exteriores que reflejan en el alma ideas confusas e inadecuadas.

En la *Ética* Spinoza dice también:

"Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos -como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos -amor, odio, esperanza, miedo, etc.-, como clases de objetos que nos afectan" (466).

Depende de cómo sea afectado cada individuo por las causas exteriores y de cómo sea la constitución de su naturaleza, que el deseo sea de una manera o de otra; así pues, hay tantas clases de pasiones como clases de objetos que afectan al hombre.

En el primer género de conocimiento el hombre se ve obligado a existir dominado por la pasión. Por el contrario, en el tercer género de conocimiento, los afectos se transforman en acciones y el hombre se libera de la servidumbre de sus pasiones.

### 3.3.7. El alma como idea del cuerpo es perecedera

El alma es idea del cuerpo; como tal, refleja las modificaciones de su cuerpo a través de ideas y, como las modificaciones son variables, las ideas también son fortuitas y pasajeras. El alma expresa la existencia actual de su cuerpo sólo mientras éste dura y, en consecuencia, su conocimiento está determinado por la existencia del cuerpo (4e7). El alma en cuanto que siente e imagina en virtud de las causas exteriores por las que es afectado su cuerpo parece como el cuerpo y con él; es decir, en tanto el alma es idea del cuerpo sigue el destino del cuerpo.

Pero el alma no sólo es idea del cuerpo sino que también es idea de Dios. La esencia que es el alma humana, como toda esencia, es eterna, porque se concibe por medio de la esencia de Dios. A la esencia, no de los cuerpos en general, sino de tal o cual cuerpo humano en particular, corresponde en el Pensamiento divino una idea que constituye la esencia eterna de tal o cual cuerpo humano (4e8).

El alma es pues: 1. idea del cuerpo y, como tal, es perecedera; 2. idea de Dios y, en cuanto tal, es eterna. Dicho de otra manera, por una parte, el alma es perecedera



como el cuerpo; por otra parte, es eterna en cuanto constituye la esencia individual de cada ser.

En este punto vamos a ocuparnos de la duración determinada del alma como idea del cuerpo. En el capítulo siguiente abordaremos el estudio de la eternidad del alma como idea de Dios.

El alma es la idea de un cuerpo existente en acto. Todo individuo está formado de esencia y de existencia. La esencia es aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni concebirse(466). Sólo en la sustancia divina la esencia es potencia de existir. La esencia de los modos finitos y, por tanto, la del hombre, no implica la existencia necesaria(470); es decir, puede ocurrir que exista o que no exista. Esto no quiere decir que, realmente, la esencia se distinga de la existencia sino que modalmente, son diferentes. Dios es la causa del ser de las cosas: es causa de que las cosas comiencen a existir y de que perseveren en la existencia(471). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no puede seguirse directamente de los atributos de Dios, pues, lo que se sigue de algún atributo de Dios es infinito y eterno. Lo que es finito se sigue de algún atributo de Dios en cuanto es afectado por algún modo que sea finito y tenga una existencia determinada(472). La esencia del modo no implica la existencia; toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada no puede existir ni ser determinada a actuar si no remite a otra causa que la determine a existir y a actuar, causa que también es finita y tiene una existencia determinada, y así siempre, hasta el infinito(473). La esencia de las cosas particulares y finitas recibe la existencia del exterior; la recibe de Dios pero indirectamente, es decir, no en cuanto que Dios se expresa en ella directa y particularmente sino en cuanto que Dios se manifiesta en todas las esencias particulares. Así, una esencia singular cualquiera será actualizada por la potencia infinita de Dios a través de la rela-

ción de todas las esencias singulares. De aquí se deriva una doble conclusión, como señala Matheron: "En primer lugar, los individuos singulares sólo pueden existir en comunidad como partes del Universo infinito. En segundo lugar, esta cooperación tiene su contrapartida negativa pues un modo finito existe condicionalmente y no incondicionalmente, es decir, un modo finito se actualiza sólo si otro modo finito lo actualiza" (474).

La determinación del modo finito a existir significa tres cosas, según resume Deleuze: "1. Tener causas exteriores a su vez existentes. 2. Tener actualmente una infinidad de partes extensivas, que son determinadas desde fuera por las causas por entrar en la relación precisa de movimiento y de reposo que caracteriza a ese modo. 3. Durar y tender a perseverar, es decir, a mantener esas partes bajo la relación característica, en tanto que otras causas exteriores no las determinan a entrar en otras relaciones" (475).

La definición que nos ha dejado Spinoza de "duración" es:

*"La duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia" (476).*

Como vemos, el concepto de duración es definido a partir de la noción de *conatus*. Un ser finito existe sólo si las relaciones con otros cuerpos finitos son favorables, es decir, si el *conatus* de todos ellos es compatible. Pero, en la Naturaleza, el *conatus* constitutivo de una cosa singular es vencido por las causas exteriores que lo superan en potencia. La duración de una cosa particular viene determinada tanto por la propia potencia de esta cosa como por la potencia de las causas exteriores. En la noción

spinozista de duración hay, como dice Zac, "la idea de tensión y de sucesión"(477).

Que cada individuo conserve su individualidad depende de que se conserve la proporción de movimiento y de reposo que lo define:

"Por consiguiente, aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano está conservando la forma del cuerpo humano, y, por tanto, ocasiona que el cuerpo humano pueda afectar, a su vez, de muchas maneras a los cuerpos exteriores, y de esta suerte es bueno. Por su parte, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona que el cuerpo humano revista otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya"  
(478).

Las cosas singulares, al recibir la causa de su existencia del exterior, pueden ser concebidas como inexistentes; no son necesariamente eternas. El atributo del que dependen los modos finitos no puede producirlos todos a la vez, unos deben desaparecer para ceder su lugar a otros y esto ocurre, cuando el entorno los excluye porque las relaciones no son compatibles. Las cosas particulares tienen una duración ilimitada. La duración no es otra cosa que el continuo dinamismo del *conatus*, que mantiene a las cosas particulares en tensión constante al medir su potencia con la potencia de las otras cosas singulares. Esta lucha constante tendrá como final la victoria o la derrota. Si es la victoria, el ser finito continuará su lucha y actividad impulsado por su *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser; si es la derrota, significa la muerte.

La muerte significa el fin del cuerpo y, consecuentemente, de aquellas ideas del alma que son reflejo de las

modificaciones del cuerpo al ser afectado por otros cuerpos; la muerte significa el fin de las ideas inadecuadas y de la vida imaginativa. Pero, la muerte no es el fin del alma como esencia de un ser particular. En este caso, la muerte del cuerpo significa para el alma el acceso a una vida nueva en la que gozará de una duración ilimitada.

La muerte no significa la nada; significa la transformación de una forma de vida en otra forma de vida. El concepto de nada no tiene lugar en el espinocismo, carece de sentido. La nada es una negación. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación, en la que el universo entero en una infinita afirmación. Por esto, como ya vimos en el capítulo primero, Spinoza refuta la tesis ligada al pensamiento judeo-cristiano de creación *ex nihilo*. La muerte se enmarca en la concepción de los modos finitos que se relacionan con otros modos finitos, en cuanto que, luchando todos por mantener su ser, unos logran mantenerlo y otros terminan sucumbiendo. La muerte supone el final de las pasiones, pues, siendo el hombre parte de la Naturaleza, siempre hay partes con más potencia que otras y, en un momento dado, las de más potencia superarán, anulando, a las más débiles o frágiles. Así entiende Spinoza la muerte del cuerpo:

"Debo observar que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de movimiento y de reposo que hay entre ellas" (479).

La muerte del cuerpo y de cada ser particular supone la pérdida de la relación de movimiento y de reposo que constituye la naturaleza de cada ser. Pero hay en cada ser algo eterno que escapa por completo a la muerte. La parte perecedera del cuerpo y del alma, que es idéntica, propiamente, no es el ser-mismo sino lo que en el ser proviene de las causas exteriores. Lo que constituye el

ser-mismo de las cosas singulares es lo que tiene de eterno, su esencia, y ésta sigue existiendo en la esencia de los atributos divinos:

"La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia, ni tampoco de la naturaleza de Dios, considerada en términos absolutos..... Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas" (420).

La muerte consiste en la pérdida de la individualidad que tienen las partes que constituyen la idea-mente del ser particular. Esta pérdida de la unidad individual no es más que la pérdida de las relaciones existenciales pero no se trata de ninguna pérdida esencial. La parte de la idea-mente que está constituida por ideas inadecuadas parece con la desaparición de la existencia del cuerpo. Pero aquella parte de la idea-mente formada por ideas adecuadas permanecerá eternamente junto a la esencia del cuerpo.

## NOTAS

- (1) ET. I. prop. 29. schol, V. Peña, pág. 78; Gebhart, II, pág. 71.  
TB., cap. VIII, A. Domínguez, pág. 93.
- (2) ET. I. prop. 29. schol, V. Peña, pág. 78; Gebhardt, II, pág. 71.
- (3) TB. I. cap. 8, A. Domínguez, pág. 93.
- (4) ET. I. prop. 16, V. Peña, pág. 63; Gebhardt, II, pág. 60.
- (5) Spinoza se refiere al Pensamiento y la Extensión.
- (6) TB. II. Prefacio. A. Domínguez, pág. 97.
- (7) ET. IV. Apéndice. cap. I, V. Peña, pp. 326-327;  
Gebhardt, II, pág. 266.
- (8) TEJEDOR, C.: *Una antropología del conocimiento*. pág. 173.
- (9) L.c., pág. 175.
- (10) TB. II, A. Domínguez, pp. 97-98.
- (11) ET. II. Def. 2, V. Peña, pág. 100;  
Gebhardt, II, pág. 84.
- (12) ET. I. Def. 3, V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 45.
- (13) ET. II. Ax. I, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (14) ET. I. prop. 7, V. Peña, pág. 48; Gebhardt, II, pág. 49.
- (15) ET. I. prop. 28. Dem, V. Peña, pág. 75;  
Gebhardt, II, pág. 69.
- (16) ET. II. prop. 10, V. Peña, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 92.
- (17) ET. II. Def. II, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84.
- (18) ET. I. Def. I, V. Peña, pág. 43; Gebhardt, II, pág. 45.
- (19) ET. II. prop. 10. corcl. y Dem, V. Peña, pp. 112-113;  
Gebhardt, II, pp. 92-93.
- (20) ET. II. prop. 10. schol, V. Peña, pp. 113-114;  
Gebhardt, II, pp. 93-94.  
El subrayado es nuestro.
- (21) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 115.
- (22) L.c., pág. 113.
- (23) L.c., pág. 114.
- (24) TB. II. Prefacio, IV-V, A. Domínguez, pp. 98-99.
- (25) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 114.
- (26) ET. II. Ax. II, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (27) ET. II. prop. 13, V. Peña, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 96.
- (28) ET. II. prop. 13 y Dem, V. Peña, pp. 116-117;  
Gebhardt, II, pág. 96.
- (29) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 176.
- (30) Carta 12A, A. Domínguez, pág. 137.  
Y más tarde Spinoza continúa: o.c., pág. 138: "Se me escapa qué entienden los teólogos con la palabra "personalidad", mas no qué entienden por ese vocablo los críticos".
- (31) CM. II. cap. 8, A. Domínguez, pág. 265; Gebhardt, I, pág. 264.
- (32) Ibidem.
- (33) DESCARTES, R.: *Los Principios de la Filosofía*. I. 51.  
J. Izquierdo, pág. 48.
- (34) Ibidem.
- (35) Ibidem.
- (36) Ibidem.
- (37) Ibidem.
- (38) O.c., pág. 49.
- (39) O.c., pp. 50-51.
- (40) L.c., pág. 51.
- (41) Ibidem.

- (42) DESCARTES, R.: *Cuartas Respuestas*. V. Peña, pág. 182.
- (43) ALQUIÉ, F.: *Nature et verité dans la philosophie de Spinoza*. pág. 93.
- (44) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 25.
- (45) DESCARTES, R.: *Meditación III*. A.T. VII, pág. 34.
- (46) ALQUIÉ, F.: o.c., pág. 94.
- (47) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 28.
- (48) L.c., pp. 28-29.
- (49) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 78.
- (50) Ibidem.
- (51) L.c., pp. 85-86.
- (52) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 4. J. Izquierdo, pág. 89.
- (53) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 81.
- (54) L.c., pág. 82.
- (55) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 2. J. Izquierdo, pág. 88.
- (56) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 81.
- (57) Ibidem.
- (58) ALQUIÉ, F.: o.c., pág. 94.
- (59) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. I. Art. 30. F. Fernández, pág. 31.
- (60) O.c., pp. 31-32.
- (61) ET. V. Prefacio, A. Domínguez, pp. 341-342; Gebhardt, II, pp. 278-279.
- (62) ET. V. Prefacio, A. Domínguez, pág. 342; Gebhardt, II, pág. 279.
- (63) BRUNSCHWIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 163.
- (64) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 178.
- (65) ET. IV. prop. 57, schol, V. Peña, pág. 310; Gebhardt, II, pág. 252.
- (66) ET. III. Prefacio, V. Peña, pp. 170-171; Gebhardt, II, pp. 137-138.
- (67) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. II, Art. 51. F. Fernández, pág. 47.
- (68) O.c., pp. 90-91.
- (69) O.c., pág. 14.
- (70) O.c., pág. 25.
- (71) O.c., pág. 30.
- (72) Ibidem.
- (73) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. pág. 75.
- (74) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o.c., pág. 74.
- (75) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. III. Art. 211. F. Fernández, pág. 132.
- (76) O.c., pp. 41-43.
- (77) O.c., pp. 40-41.
- (78) O.c., pp. 45-48.
- (79) O.c., pág. 40.
- (80) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o.c., pág. 78.
- (81) ET. II. prop. 23. Lema VII. schol, V. Peña, pág. 123; Gebhardt, II, pág. 102.
- (82) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 73.
- (83) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 77.
- (84) LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. pág. 75.
- (85) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 74.

- (86) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pp. 94-95.
- (87) DIE(16), A. Domínguez, pág. 80; Gebhardt, II, pág. 9.
- (88) ET. II. prop. 7. schol., V. Peña, pág. 107;  
Gebhardt, II, pág. 90.
- (89) ET. II. prop. 13. corol., V. Peña, pág. 117;  
Gebhardt, II, pág. 96.
- (90) BRUNSCHVICG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 119.
- (91) ET. II. Ax. V., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (92) BRUNSCHVICG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pp. 56-57.
- (93) ET. I. prop. 6. corol., V. Peña, pág. 48;  
Gebhardt, II, pág. 48.
- (94) ET. I. prop. 14. corol. 2., V. Peña, pág. 58;  
Gebhardt, II, pág. 56.
- (95) ET. II. prop. 1., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (96) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 38.
- (97) ET. II. prop. 1. Dem., V. Peña, pág. 102;  
Gebhardt, II, pág. 86.
- (98) ET. I. prop. 20., V. Peña, pág. 60;  
Gebhardt, II, pp. 64-65.
- (99) Carta 10 a S. de Vries, A. Domínguez, pp. 122-123;  
Gebhardt, IV, pág. 47.
- (100) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*, pág. 45.
- (101) ET. II. prop. 1. schol., V. Peña, pág. 102;  
Gebhardt, II, pág. 86.
- (102) Ibidem.
- (103) ET. I. prop. 16., V. Peña, pág. 63; Gebhardt, II, pág. 60.
- (104) ET. II. prop. 7. corol., V. Peña, pág. 106;  
Gebhardt, II, pág. 89.
- (105) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 39.
- (106) ET. II. prop. 2., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (107) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 40.
- (108) TEJEDOR, C.: o. c., pág. 66.
- (109) Ibidem.
- (110) ET. II. prop. 2. Dem., V. Peña, pág. 103; Gebhardt, II, pág. 87.
- (111) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pp. 40-41.
- (112) ALQUIE, F.: o. c., pág. 92.
- (113) ALQUIE, F.: o. c., pp. 92-93.
- (114) ET. I. Def. III., V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 46.
- (115) ET. I. Def. IV., V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 46.
- (116) ET. I. Def. V., V. Peña, pág. 45; Gebhardt, II, pág. 46.
- (117) BRUNSCHVICG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 120.
- (118) TEJEDOR, C.: o. c., pág. 65.
- (119) Ibidem.
- (120) ET. I. prop. 8. schol. 1., V. Peña, pág. 49;  
Gebhardt, II, pág. 49.
- (121) TEJEDOR, C.: o. c., pág. 68.
- (122) DELBOS, V.: *Le spinozisme*. pp. 79-80.
- (123) ET. II. prop. 11., V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (124) ET. I. prop. 6., V. Peña, pág. 48; Gebhardt, II, pág. 48.
- (125) DELBOS, V.: o. c., pág. 76.
- (126) ET. II. prop. 7., V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.
- (127) ET. II. prop. 6. corol., V. Peña, pp. 105-106;  
Gebhardt, II, pág. 89.
- (128) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 65.
- (129) ET. II. prop. 7. Dem., V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.



- (130) ET. I. Ax. 4, V. Peña, pág. 46; Gebhardt, II, pág. 46.
- (131) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 108.
- (132) ET. II. propo. 7. corol, V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.
- (133) PENA, V.: Trad. de la *Ética*. II, nota 4, pág. 106.
- (134) L. c., pág. 107.
- (135) GUEROULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 77.
- (136) L. c., pág. 76.
- (137) Ibidem.
- (138) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 110.
- (139) L. c., pág. 113.
- (140) ET. I. prop. 31. Dem, V. Peña, pp. 79-80; Gebhardt, II, pág. 72.
- (141) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 114.
- (142) GUEROULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 77.
- (143) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pp. 107-108; Gebhardt, II, pág. 90:  
 "La substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, pero expresadas de dos maneras.....en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos".
- (144) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 107; Gebhardt, II, pág. 90.
- (145) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 108; Gebhardt, II, pág. 90.
- (146) GUEROULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 86.
- (147) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 108; Gebhardt, II, pág. 90.
- (148) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 106.
- (149) O. c., pp. 120-121.
- (150) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche.* pág. 71.
- (151) Estas doctrinas están contenidas en LEIBNIZ, F.: *Monología*. Trad. Julian Velarde. Pentalfa Ediciones. Oviedo, 1981.
- (152) ET. II. prop. 12, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 95.
- (153) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pág. 175; Gebhardt, II, pág. 141.
- (154) ET. II. Ax. III, V. Peña, pp. 101-102; Gebhardt, II, pp. 85-86.
- (155) Carta 65, Tschirnhaus a Spinoza, A. Domínguez, pág. 353; Gebhardt, IV, pág. 279.

- (156) Carta 66, Spinoza a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 353; Gebhardt, IV, pág. 280.
- (157) ET. II. prop. 1, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (158) ET. II. prop. 2, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (159) MATHERON, M.: *Individu et communauté chez Spinoza*. pág. 545.
- (160) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pág. 175; Gebhardt, II, pág. 141.
- (161) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pp. 23-24.
- (162) L.c., pág. 24.
- (163) TB. Prefacio a la II parte, A. Domínguez, pág. 99
- (164) ET. II. prop. 10. crol. y Dem, V. Peña, pág. 113; Gebhardt, II, pág. 93.
- (165) TB. Apéndice II, A. Domínguez, pág. 171.
- (166) TB. Apéndice II, A. Domínguez, pp. 172-173.
- (167) ET. II. prop. 11, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (168) ET. II. prop. 11, corol, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pp. 94-95.
- (169) ET. V. prop. 29. schol, V. Peña, pág. 366; Gebhardt, II, pp. 298-299.
- (170) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 122.
- (171) ET. II. Ax. II, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (172) ET. II. prop. 11, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (173) ET. II. prop. 11. Dem, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (174) *Ibidem*.
- (175) ET. II. prop. 11, Dem, V. Peña, pp. 114-115; Gebhardt, II, pág. 94.
- (176) ET. II. Ax. I, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (177) GUEROUULT, M.: *Spinoza. L'Âme*. pág. 117.
- (178) RABADE, S.: *Teoría de las ideas en Espinosa*. pág. 292.
- (179) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 110.
- (180) DELBOS, V.: c.c., pág. 80.
- (181) ET. II. prop. 17. schol, V. Peña, pág. 128; Gebhardt, II, pp. 105-106.
- (182) ET. II. Def. III, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84: "Entiendo por ideas un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante";
- (183) PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza*. pág. 47.
- (184) TB. Prefacio a la II parte, nota 5 y 6, A. Domínguez, pág. 99;
- (185) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 27.
- (186) DESCARTES, R.: *Quintas Respuestas*. V. Peña, pág. 263.
- (187) *Ibidem*.
- (188) PENA, V.: Traducción de las *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. nota 205, pág. 454.
- (189) GUEROUULT, M.: *Spinoza. L'Âme*. cap. I, nota 8, pág. 9.
- (190) *Ibidem*.
- (191) TB. Prefacio a la II parte, A. Domínguez, pág. 97;
- (192) ET. III. prop. 57. schol, V. Peña, pág. 231; Gebhardt, II, pág. 187: "Idea seu anima".
- (193) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 340; Gebhardt, II, pág. 278: "Anima seu mes".
- (194) CRAPULLI, G. y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. pág. 123.
- (195) PENA, V.: Traducción de la *Ética*. cap. V. nota 1, pág. 340.

- (196) O.c., pág. 90.
- (197) ET. II. prop. 13. schol, V. Peña, pág. 117;  
Gebhardt, II, pág. 96.
- (198) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 108.
- (199) Ibidem.
- (200) ET. II. Def. VII, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (201) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 21.
- (202) Ibidem.
- (203) DELBOS, V.: o.c., pág. 172.
- (204) Carta 73 a Oldenburg, A. Domínguez, pág. 387;  
Gebhardt, IV, pág. 307.
- (205) Carta 21 a Blijenbergh, A. Domínguez, pág. 198;  
Gebhardt, IV, pág. 131.
- (206) CRAPULLI, G y GIANCOTTI BOSCHERINI, E: o.c., pág. 122.
- (207) LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. pág. 60.
- (208) DESCARTES, R.: *Quintas Respuestas*. V. Peña, pág. 283.
- (209) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 87.
- (210) L.c., pág. 90.
- (211) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 91.
- (212) BRUNO, G.: *Causa, principle, and unity*. Diálogo II. Trad.  
Jack Lindsay Greenwood Press. Connecticut, 1962.  
pág. 86.
- (213) BRUNO, G.: o.c., pp. 77-94.
- (214) DELBOS, V.: o.c., pág. 86.
- (215) ET. II. prop. 11. corol, V. Peña, pág. 115;  
Gebhardt, II, pp. 94-95.
- (216) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 35: "Su alma no pensará nada o casi nada. Nos  
encontramos allí con una especie de psiquismo pre-  
consciente, ciego y sordo, un poco análogo quizá a la  
*mens momentanea* de Leibniz".
- (217) Ibidem.
- (218) ET. II. Ax. IV, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (219) ET, II. Ax. V, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (220) ET. II. prop. 13, V. Peña, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 96.
- (221) ET. II. Def. I, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84.
- (222) PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 35.
- (223) ET. II. prop. 13. Lema II, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II, pág. 98.
- (224) ET. I. prop. 15. schol, V. Peña, pp. 59-60;  
Gebhardt, II, pp. 57-60.
- (225) PFD. II. Def. I, A. Domínguez, pág. 176; Gebhardt, I, pág. 181.
- (226) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 26.
- (227) Carta 83, a Tschirnahus, A. Domínguez, pág. 412;  
Gebhardt, IV, pág. 333.
- (228) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 26.
- (229) ET. II. prop. 13. Lema VII. schol, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pp. 101-102.
- (230) ET. II. prop. 13. Lema III. Ax. II, V. Peña, pág. 120;  
Gebhardt, II, pág. 99.

- (231) GUEROULT, M.: Spinoza. II. L'Ame. pp. 159-160.
- (232) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 51.
- (233) ET. II. prop. 13. Lema III. Ax. II, V. Peña, pág. 120;  
Gebhardt, II, pág. 99.
- (234) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 51.
- (235) ET. II. prop. 13. Lema III. Def, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pp. 99-100.
- (236) ET. II. prop. 13. Lema VII. Dem, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (237) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pp. 51-52.
- (238) ET. II. prop. 13. Lema V, V. Peña, pág. 122;  
Gebhardt, II, pp. 100-101.
- (239) ET. II. prop. 13. Lema IV, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pág. 100.
- (240) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 52.
- (241) Ibidem.
- (242) ET. II. prop. 13. Lema VII, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (243) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 52.
- (244) L. c., pp. 52-53.
- (245) ET. II. prop. 13. Lema VII, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (346) Carta 32 a Oldenburg. A. Domínguez, pág. 237;  
Gebhardt, IV, pág. 173.
- (247) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 54.
- (248) ET. II. prop. 13. Lema III. Def, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pp. 99-100.
- (249) ET. II. prop. 13. Lema I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (250) ET. II. prop. 13. Ax. I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (251) ET. II. prop. 13. Ax. II, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (252) ET. II. prop. 13. Lema I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (253) DELEUZE, G.: *Spinoza. Filosofía práctica*. pág. 160.
- (254) ET. II. prop. 13. Lema III, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II,
- (255) ET. II. prop. 13. Lema IV. Dem, V. Peña, pág. 122;  
Gebhardt, II, pág. 100.
- (256) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. pág. 170.
- (257) ET. II. prop. 13. Postulado I, V. Peña, pág. 124;  
Gebhardt, II, pág. 102: "Corpus humanum componitur ex  
plurimis (diversae naturae) individuís, quorum unum-  
quodque valdè compositum est".
- (258) ET. II. prop. 13. Postulados II-VI, V. Peña, pp. 124-125;  
Gebhardt, II, pp. 102-103.
- (259) ET. III. prop. 51, V. Peña, pág. 220; Gebhardt, II, pág. 178.
- (260) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o. c., pág. 78.

- (261) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pp. 175-176;  
Gebhardt, II, pág. 142.
- (262) CM. II. cap. VI, A. Domínguez, pág. 260; Gebhardt, I, pág. 259.
- (263) En el apartado 3.2.1.: Relación alma-cuerpo, vimos cómo Descartes explicaba la interacción entre ambos, a través de la glándula pineal.
- (264) ALLENDESALAZAR, M.: *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. pág. 63.
- (265) HAMPSHIRE, S.: o. c., pp. 95-96.
- (266) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 178.
- (267) Carta 32 a Oldenburg, A. Domínguez, pág. 238;  
Gebhardt, IV, pág. 174:  
"En cuanto a lo que usted escribe a continuación, que yo he insinuado que casi todas las reglas cartesianas del movimiento eran falsas, si bien recuerdo, dije que esa era la opinión de Huygens; además, sólo afirmé que era falsa la sexta, y añadí que, en mi opinión, también Huygens se equivocaba en ese punto".
- (268) Carta 26 a Oldenburg, A. Domínguez, pág. 220;  
Gebhardt, IV, pág. 159.
- (269) Carta 81 a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 409;  
Gebhardt, IV, pág. 332.
- (270) CM. II. cap. VI, A. Domínguez, pág. 260; Gebhardt, I, pág. 259.
- (271) DELBOS, V.: o. c., pág. 89.
- (272) DELBOS, V.: o. c., pág. 88.
- (273) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pp. 183-184.
- (274) O. c., pág. 175.
- (275) O. c., pp. 184-185.
- (276) DELBOS, V.: o. c., pág. 90.
- (277) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pág. 175;  
Gebhardt, II, pág. 142.
- (278) TEJEDOR, C.: o. c., pág. 101.
- (279) ALLENDESALAZAR, M.: o. c., pp. 64-71.
- (280) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pág. 176;  
Gebhardt, II, pág. 142.
- (281) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pp. 176-177;  
Gebhardt, II, pp. 142-143.
- (282) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pp. 177-178;  
Gebhardt, II, pp. 143-144.
- (283) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pp. 178-179;  
Gebhardt, II, pág. 144.
- (284) ET. II. prop. 13, V. Peña, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 96.
- (285) ET. II. prop. 13. corol y schol, V. Peña, pág. 117;  
Gebhardt, II, pp. 96-97.
- (286) ET. II. prop. 12, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 95.
- (287) ET. II. prop. 26, V. Peña, pág. 136; Gebhardt, II, pág. 112.
- (288) ET. II. prop. 26. Dem, V. Peña, pág. 136;  
Gebhardt, II, pág. 112.
- (289) ET. II. prop. 19, V. Peña, pág. 130; Gebhardt, II, pág. 107.
- (290) ET. II. prop. 17, V. Peña, pág. 126; Gebhardt, II, pág. 104.
- (291) ET. V. prop. 21, V. Peña, pág. 360; Gebhardt, II, pág. 294.
- (292) ET. III. prop. 10, V. Peña, pág. 184; Gebhardt, II, pág. 148.
- (293) ET. II. prop. 14, V. Peña, pág. 125; Gebhardt, II, pág. 103.
- (294) ET. III. prop. 51, V. Peña, pág. 220; Gebhardt, II, pág. 182.
- (295) ET. II. prop. 13. schol, V. Peña, pág. 117;  
Gebhardt, II, pp. 96-97.

- (296)ET. II. prop. 13. schol, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (297)HAMELIN: *El sistema de Descartes*, pág. 276.
- (298)ET. II. prop. 15, V. Peña, pág. 125; Gebhardt, II, pág. 103.
- (299)Expresión utilizada por ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pág. 94.
- (300)ET. II. prop. 15. Dem, V. Peña, pág. 125;  
Gebhardt, II, pág. 103.
- (301)HAMPSHIRE, S.: o. c., pág. 60.
- (302)HAMPSHIRE, S.: o. c., pág. 61.
- (303)HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*. Apéndice, pp. 829-830.
- (304)GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. pág. 192.
- (305)L. c., pp. 192-193.
- (306)ET. III. prop. 3. Dem, V. Peña, pág. 179; Gebhardt, II, pág. 145.
- (307)ET. III. prop. 9. Dem, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pág. 147.
- (308)ET. II. prop. 36. Dem, V. Peña, pág. 143; Gebhardt, II, pág. 118.
- (309)ET. V. prop. 1, V. Peña, pág. 343; Gebhardt, II, pág. 281.
- (310)HAMPSHIRE, S.: o. c., pág. 61.
- (311)RABADE, S.: *Teoría de la ideas en Espinosa*. pág. 293.
- (312)DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A. T. VII, pp. 84-85:  
"Si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de tal modo que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y si sólo de la disposición de sus órganos.....Advierto,..... que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo".
- (313)PASCAL: *Pensamientos*. Trad. Juan Domínguez Berrueta. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980. pág. 242:  
"Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen el menor de los espíritus; porque el espíritu conoce todo esto y a sí mismo; y los cuerpos, nada".
- (314)HOBBES, T.: *Leviatán*. Introducción. Trad. Antonio Escohotado. Editora Nacional. Madrid, 1979. pág. 117:  
"Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el corazón sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué las articulaciones sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artifice proyectó?".
- (315)DIE(85), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (316)FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Espinosa*. pág. 197.
- (317)ET. IV. Apéndice VI, V. Peña, pág. 328; Gebhardt, II, pág. 267.
- (318)DIE(71), A. Domínguez, pp. 104-105; Gebhardt, II, pp. 26-27.
- (319)DIE(108), A. Domínguez, pp. 121-122;  
Gebhardt, II, pp. 38-39.
- (320)DIE(105), A. Domínguez, pág. 120; Gebhardt, II, pág. 38.
- (321)DIE(93), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.

- (322)ET. II. prop. 13. schol, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (323)Ibidem.
- (324)ET. II. Ax. II, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (325)ET. II. prop. 3, V. Peña, pág. 103; Gebhardt, II, pág. 87.
- (326)ET. II. prop. 3. Dem, V. Peña, pág. 103; Gebhardt, II, pág. 87.
- (327)GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 49.
- (328)Ibidem.
- (329)ET. II. prop. 4, V. Peña, pág. 104; Gebhardt, II, pág. 88.
- (330)ET. I. prop. 30, V. Peña, pág. 78; Gebhardt, II, pág. 71.
- (331)ET. I. prop. 30. Dem, V. Peña, pág. 78; Gebhardt, II, pág. 71.
- (332)ET. I. prop. 31. schol, V. Peña, pp. 80-81;  
Gebhardt, II, pág. 72.
- (333)ET. II. prop. 11. schol., V. Peña, pág. 115;  
Gebhardt, II, pág. 95.
- (334)HAMPSHIRE, S.: o. c., pág. 82.
- (335)GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 355.
- (336)MISRAHI, R.: *Spinoza.* pág. 89.
- (337)ET. II. prop. 48. schol, V. Peña, pág. 160;  
Gebhardt, II, pág. 129.
- (338)Ibidem.
- (339)MISRAHI, R.: *Spinoza.* pág. 89.
- (340)ET. II. prop. 49. corol, V. Peña, pág. 162;  
Gebhardt, II, pág. 131.
- (341)ET. II. prop. 49, V. Peña, pág. 161;  
Gebhardt, II, pág. 130.
- (342)ET. II. prop. 48. schol, V. Peña, pp. 160-161;  
Gebhardt, II, pág. 129.
- (343)ET. II. prop. 49. Dem, V. Peña, pp. 161-162;  
Gebhardt, II, pág. 129.
- (344)DOMÍNGUEZ, A.: Traducción de CM. II. cap. XII, nota 333,  
pág. 337.
- (345)CM. II. cap. XII, A. Domínguez, pág. 281; Gebhardt, I, pág. 277.
- (346)PFD. I. prop. 15, A. Domínguez, pp. 168-169;  
Gebhardt, I, pág. 173.
- (347)PARKINSON, G. H. R.: o. c., pp. 39-40.
- (348)ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 343; Gebhardt, II, pág. 280.
- (349)Carta 2 a Oldenburg, A. Domínguez, pp. 82-83;  
Gebhardt, IV, pág. 9.
- (350)PFD. Prefacio de L. Meyer, A. Domínguez, pp. 133-134;  
Gebhardt, I, 132.
- (351)ET. II. prop. 49. Dem, V. Peña, pág. 162; Gebhardt, II, pág. 130.
- (352)ET. II. prop. 49. schol, V. Peña, pp. 163-164;  
Gebhardt, II, pp. 131-132.
- (353)ET. II. prop. 49. schol, V. Peña, pág. 166;  
Gebhardt, II, pág. 132.
- (354)Ibidem.
- (355)DIE(71), A. Domínguez, pp. 104-105; Gebhardt, II, pp. 26-27.
- (356)ET. II. prop. 49. schol, V. Peña, pág. 168;  
Gebhardt, II, pág. 135.
- (357)ET. II. prop. 35. Dem, V. Peña, pág. 142; Gebhardt, II, pág. 117.
- (358)DIE(72), A. Domínguez, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 27.
- (359)ET. II. prop. 35. Dem, V. Peña, pág. 142; Gebhardt, II, pág. 117.
- (360)ET. II. prop. 36. Dem, V. Peña, pág. 143; Gebhardt, II, pág. 118.
- (361)PENA, V.: Traducción de la *Ética*, nota 25, pág. 161.
- (362)DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche.* pág. 50.

- (363) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 65.
- (364) Carta 58 a G.H. Schuller, A. Domínguez, pág. 337;  
Gebhardt, IV, pág. 266.
- (365) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 51.
- (366) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 148.
- (367) TB. II. cap. 19(7), A. Domínguez, pág. 142.
- (368) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*.  
pág. 119.
- (369) ALQUIE, F.: o.c., pág. 104.
- (370) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 64.
- (371) DIE (36), A. Domínguez, pág. 89; Gebhardt, II, pág. 15.
- (372) Ibidem.
- (373) DIE (31), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 14.
- (374) DIE (35), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, II, pág. 15.
- (375) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 23.
- (376) ET. V. prop. 29. schol., V. Peña, pág. 366;  
Gebhardt, II, pp. 298-299.
- (377) ALQUIE, F.: o.c., pp. 134-135.
- (378) ALQUIE, F.: o.c., pág. 135.
- (379) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 266.
- (380) ALQUIE, F.: o.c., pág. 134.
- (381) ET. II. prop. 11 y Dem., V. Peña, pág. 114;  
Gebhardt, II, pág. 94.
- (382) ET. IV. prop. 18. Dem., V. Peña, pág. 271; Gebhardt, II, pág. 106.
- (383) ET. V. prop. 36. schol., V. Peña, pág. 372;  
Gebhardt, II, pág. 303.
- (384) ET. III. prop. 6, V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (385) ET. III. prop. 7, V. Peña, pág. 182; Gebhardt, II, pág. 147.
- (386) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 22.
- (387) L.c., pp. 22-23.
- (388) ET. III. prop. 6. Dem., V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (389) ET. III. prop. 4, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 145.
- (390) ET. III. prop. 5, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 145.
- (391) RABADE, S.: *Espinoza: razón y felicidad*. pág. 219.
- (392) TB. I. cap. 5, A. Domínguez, pág. 84.
- (393) TB. I. cap. 5, A. Domínguez, pp. 84-85.
- (394) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 103.
- (395) ET. IV. prop. 20. schol., V. Peña, pp. 274-275;  
Gebhardt, II, pág. 224.
- (396) ET. III. prop. 6. Dem., V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (397) ET. II. prop. 45. schol., V. Peña, pág. 156;  
Gebhardt, II, pág. 127.
- (398) ET. I. prop. 29. Dem., V. Peña, pág. 77; Gebhardt, II, pág. 71.
- (399) ET. III. prop. 8, V. Peña, pág. 182; Gebhardt, II, pág. 147.
- (400) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 89.
- (401) RODRIGUEZ, L.: o.c., pp. 80-81.
- (402) L.c., pp. 81-82.
- (403) L.c., pág. 82.
- (404) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 37.  
J. Izquierdo, pág. 89.
- (405) PFD. II. prop. 14, A. Domínguez, pág. 197;



- Gebhardt, I, pp. 201-202.
- (406) ET. I. Apéndice, V. Peña, pág. 90; Gebhardt, II, pág. 78.
- (407) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. pág. 100.
- (408) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 89.
- (409) HOBBS, T.: o. c., pág. 157.
- (410) DELBOS, V.: o. c., pág. 119.
- (411) HOBBS, T.: o. c., pág. 157.
- (412) CICERON: *De finibus*. III. Traducción, introducción y notas de Víctor José Herrero Llorente. Ed. Gredos. Madrid, 1987. pág. 186.
- (413) L. c., pág. 188.
- (414) L. c., pág. 191.
- (415) TB. Apéndice II (6), A. Domínguez, pp. 171-172.
- (416) ET. III. Def. de los Afectos, V. Peña, pág. 234; Gebhardt, II, pág. 190.
- (417) ALLENDESALAZAR, M.: o. c., pág. 73.
- (418) ET. III. prop. 9, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pág. 149.
- (419) ET. III. prop. 10. Dem, V. Peña, pág. 184; Gebhardt, II, pág. 148.
- (420) ET. III. prop. 9. schol, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pp. 147-148.
- (421) RABADE, S.: *Espinosa: razón y felicidad*. pág. 224.
- (422) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pp. 95-97.
- (423) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pp. 29-30.
- (424) MISRAHI, R.: *4 Spinoza*. pág. 102.
- (425) ET. III. Def. de los Afectos II, V. Peña, pág. 235; Gebhardt, II, pág. 191.
- (426) ET. II. Def. de los Afectos III, V. Peña, pág. 235; Gebhardt, II, pág. 191.
- (427) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 98.
- (428) ET. III. prop. 11, V. Peña, pág. 184; Gebhardt, II, pág. 148.
- (429) ET. IV. Def. VIII, V. Peña, pág. 257; Gebhardt, II, pág. 210.
- (430) ET. IV. prop. 22. corol, V. Peña, pág. 276; Gebhardt, II, pág. 225.
- (431) ET. IV. prop. 18. schol, V. Peña, pág. 272; Gebhardt, II, pág. 223.
- (432) ET. IV. prop. 18. schol, V. Peña, pág. 272; Gebhardt, II, pp. 222-223.
- (433) ET. V. prop. 25, V. Peña, pág. 363; Gebhardt, II, pág. 298.
- (434) DIE (84), A. Domínguez, pp. 111-112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (435) DIE (84), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (436) ET. II. prop. 26. Dem, V. Peña, pág. 136; Gebhardt, II, pág. 112.
- (437) ET. II. prop. 25, V. Peña, pág. 135; Gebhardt, II, pág. 111.
- (438) ET. II. prop. 27, V. Peña, pág. 137; Gebhardt, II, pág. 111.
- (439) ET. II. prop. 28, V. Peña, pág. 137; Gebhardt, II, pág. 113.
- (440) ET. II. prop. 23, V. Peña, pág. 133; Gebhardt, II, pág. 110.
- (441) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 211.
- (442) ET. III. Def. III, V. Peña, pág. 172; Gebhardt, II, pág. 139.
- (443) RODRIGUEZ, L.: o. c., pág. 24.
- (444) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 43.
- (445) ET. III. Definición de los Afectos, V. Peña, pág. 249; Gebhardt, II, pág. 204.
- (446) ET. II. Ax. III, V. Peña, pp. 101-102; Gebhardt, II, pp. 85-86.
- (447) ET. IV. prop. 45. schol, V. Peña, pág. 300;

- Gebhardt, II, pp. 244-245.
- (448)ET. III. Def. II, V. Peña, pág. 172; Gebhardt, II, pág. 139.
- (449)ET. III. prop. 1, V. Peña, pág. 173; Gebhardt, II, pág. 140.
- (450)ET. IV. Prefacio, V. Peña, pág. 251; Gebhardt, II, pág. 205.
- (451)ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme.* pág. 162.
- (452)ET. IV. prop. 17. schol, V. Peña, pág. 270; Gebhardt, II, pág. 321.
- (453)ROUSSET, B.: o.c., pág. 162.
- (454)MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza.* pp. 248-249.
- (455)MISRAHI, R.: *Spinoza.* pág. 116.
- (456)Ibidem.
- (457)BRUNTSCHWICG, L.: *Spinoza et ses contemporains.* pág. 87.
- (458)ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (459)ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 170; Gebhardt, II, pág. 137. y TP. I(1), A. Domínguez, pág. 77; Gebhardt, III, pág. 273.
- (460)ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (461)TP. I(2), A. Domínguez, pág. 79; Gebhardt, III, pp. 273-274.
- (462)Ibidem.
- (463)ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (464)BRUNTSCHWICG, L.: *Spinoza et ses contemporains.* pág. 80.
- (465)TB. II. cap. III, A. Domínguez, pp. 103-106.
- (466)ET. III. prop. 56, V. Peña, pág. 227; Gebhardt, II, pág. 184.
- (467)ET. V. prop. 21. Dem, V. Peña, pág. 360; Gebhardt, II, pp. 294-295.
- (468)ET. V. prop. 22, V. Peña, pág. 361; Gebhardt, II, pág. 295.
- (469)ET. II. prop. 10. schol I, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 93.
- (470)ET. II. Ax. I, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (471)ET. I. prop. 24. Dem, V. Peña, pág. 73; Gebhardt, II, pág. 67.
- (472)ET. I. prop. 28. Dem, V. Peña, pp. 75-76; Gebhardt, II, pág. 69.
- (473)ET. I. prop. 28. Dem, V. Peña, pág. 75; Gebhardt, II, pág. 69.
- (474)MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza.* pág. 19.
- (475)DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche.* pág. 81.
- (476)CM. I. cap. IV, A. Domínguez, pág. 243; Gebhardt, I, pág. 244.
- (477)ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* pág. 162.
- (478)ET. IV. prop. 39. Dem, V. Peña, pág. 295; Gebhardt, II, pp. 239-240.
- (479)ET. IV. prop. 39. schol, V. Peña, pág. 295; Gebhardt, II, pág. 240.
- (480)ET. II. prop. 30. Dem, V. Peña, pp. 139-140; Gebhardt, II, pp. 114-115.

## CAPITULO CUARTO

### EL ALMA ES IDEA DE DIOS

#### 4.1. EL ALMA ES UNA PARTE DEL ENTENDIMIENTO INFINITO

Spinoza siempre sitúa todas las piezas de su sistema desde el punto de vista del entendimiento infinito de Dios, nunca desde el punto de vista del entendimiento finito del hombre. Concibe el entendimiento humano con una entidad metafísica distinta de la del entendimiento divino, porque el alma (idea-mente) es parte de la naturaleza divina.

"Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto (*ideatum*). Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto sólo percibe el cuerpo humano, y en este sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito "(1).

Que el alma humana es parte del entendimiento infinito no significa sino que el alma tiene potencia de pensar en la medida que participa de la potencia absoluta de pensar. Esto implica, a su vez, que el alma es modo del atributo Pensamiento y una parte del entendimiento infinito.

Pero, aunque decimos que el alma humana es pensamiento por ser parte de Dios, hay que distinguir el pensamiento de Dios del pensamiento humano. Spinoza los distingue en varias ocasiones; nosotros elegimos dos pasajes que nos parecen significativos.

El primero se encuentra en los *Pensamientos Metafísicos*:

"Nosotros no atribuimos a Dios un pensamiento como el nuestro, es decir, capaz de ser afectado por los objetos y limitado por la naturaleza de las cosas, sino un pensamiento que es acto puro y que implica, por tanto, la existencia, como ya se ha mostrado antes con suficiente amplitud" (2).

De este texto se deriva la limitación del entendimiento finito en dos sentidos. El pensamiento del alma humana es limitado en función de su consideración modal como parte. Frente a él, el pensamiento divino goza de un gran privilegio pues posee infinitos sistemas de ideas que corresponden a las modificaciones del atributo Pensamiento y de los demás atributos. El pensamiento finito sólo es la idea del cuerpo modificada por las variaciones que sufre su cuerpo extenso y sólo puede conocer lo que es fruto directo de la experiencia. He aquí una segunda limitación del alma: las ideas inadecuadas, formadas a partir de un conocimiento imperfecto ligado a la imaginación.

El segundo texto se encuentra en la *Ética*:

"Si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían con-

cordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador. Demostraré esto como sigue. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas; sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es de tal y cual manera porque de tal o cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios. Por lo cual, el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia..... Y de este modo, como el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir (según hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe diferir de ellas, tanto en razón de su esencia, como en razón de su existencia. En efecto, lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene..... Por lo cual, la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Ahora bien: el entendimiento de Dios es causa no sólo de la esencia sino también de la existencia de nuestro entendimiento. Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, como queríamos' (3).

Este escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética* está dedicado a criticar las doctrinas contrarias a las expuestas por Spinoza en el corolario I y II, a saber: 1. No hay ninguna causa que incite a Dios a

obrar; Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza. 2. Sólo Dios es causa libre(4).

El desarrollo del escolio se basa en la afirmación "el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios". De ella se derivan dos consecuencias: 1. En Dios, el entendimiento y la voluntad son una y la misma cosa. 2. El entendimiento y la voluntad del hombre difieren del entendimiento y la voluntad de Dios, en cuanto que los primeros son efectos; por tanto, la causa y sus efectos difieren por completo.

Pero, ¿estas tesis que refuta Spinoza en el escolio, no eran defendidas por él en los *Pensamientos Metafísicos*? Efectivamente, en esta obra afirmaba que el entendimiento y la voluntad en grado eminente constituyen la naturaleza de Dios y son incomparables con el entendimiento y la voluntad divinas. Sin embargo, observamos con Guevult que las doctrinas que sostienen los *Pensamientos Metafísicos* no son sostenidas en la *Ética* y, la mayor parte de las veces, desde el *Tratado breve*, Spinoza las abandona para defender lo contrario(5). Este es el caso que nos ocupa. Si bien en los *Pensamientos Metafísicos* Spinoza afirmó que el entendimiento y la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios, en la *Ética* sostiene lo contrario: "ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios"(6) y, advierte, que lo demostrará más tarde sin recurrir a la proposición que está desarrollando, o sea, la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*. Será en la proposición 31 de la primera parte de la *Ética* donde establezca que "el entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada y no a la naturante"(5). El entendimiento infinito pertenece a la naturaleza naturada; es pues, un efecto de Dios, un modo, aunque un modo infinito, no un atributo.

Este escolio es de importancia capital y en torno a él han surgido interpretaciones muy diferentes. Vamos a centrarnos en las cinco que consideramos más importantes.

Las dos primeras que corresponden a Brochard y Brunschvicg interpretan el escolio como un pasaje en el que Spinoza rechaza toda analogía entre Dios y el hombre, y afirman la imposibilidad de atribuir a Dios los mismos conceptos que se aplican al hombre.

1. Brochard afirma que en el escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza demuestra que entre la voluntad y la inteligencia de Dios, por una parte, y la inteligencia y voluntad del hombre, por otra, no hay más que un parecido en el nombre. "Entre la inteligencia divina y la nuestra hay una diferencia profunda. Esta es posterior a su objeto, mientras que en Dios, así como han entrevisto algunos filósofos, lo inteligible y la inteligencia son una y la misma cosa"<sup>(9)</sup>.

2. Brunschvicg afirma que las ideas de la inteligencia son verdaderas porque son posteriores o simultáneas en relación a sus objetos; por no estar libres de relación no pueden atribuirse directamente a la sustancia. "Un verdadero atributo no puede ser más que una actividad que no tiene objeto ni fin, autónomo y perfecto, uno en consecuencia, encuentra la razón de su eternidad y de su infinitud en su unidad. Se podrá llamar alternativamente inteligencia o voluntad, o alguna otra cosa, exactamente como se ha dado a una constelación el nombre de un animal que ladra; no hay más diferencia entre el perro celeste y el perro terrestre que entre la inteligencia concebida como atributo y la inteligencia humana"<sup>(10)</sup>.

3. La tercera la expone Delbos y, partiendo de que para Spinoza Dios no tiene inteligencia ni voluntad, desarrolla qué ocurriría si se parte de la hipótesis contraria;

tal y como hacen los teólogos. La posición de Delbos, como veremos, no es entendida por Koyré y, en consecuencia, lo introduce en el grupo de los dos primeros comentadores. Delbos dice, al negar que Dios haya producido las cosas en vistas de fines, que "absolutamente hablando, Dios no tiene ni inteligencia ni voluntad; si por hábito del lenguaje se continúa hablando de la inteligencia y de la voluntad de Dios, hay que tener cuidado pues, entre la inteligencia y voluntad divinas por una parte, y la inteligencia y voluntad humanas por otra, no hay más relación que entre el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra; no más relación, y quizá mucha menos aún, dicen los *Cogitata* que como la *Ética* utilizan esta comparación"(11).

4. La cuarta que corresponde a Koyré, entiende el escolio como expresión de la actitud polémica que Spinoza quiere adoptar frente a la tradición filsofíca. Koyré, en su famoso artículo "*El perro, constelación celeste, y el perro, animal que ladra*", expone las tres interpretaciones citadas y toma postura ante ellas afirmando que todas "reposan sobre una interpretación errónea del pasaje en cuestión. Es una interpretación que no concuerda ni con la doctrina spinozista ni, incluso, con el texto de Spinoza"(12). Pues si entre el entendimiento divino y el entendimiento humano no hay absolutamente ningún parecido ni ninguna relación, resulta que el término "entendimiento divino" no tendría para nosotros ningún sentido, o, todo lo más, un sentido metafórico. ¿Cómo entonces, Spinoza habría podido usar este concepto de entendimiento infinito y hablar de su lugar ontológico?(13). Koyré niega que Spinoza ponga en relación el entendimiento infinito y el entendimiento humano: "Spinoza *no dice* que entre el entendimiento divino y el entendimiento humano haya tan poca relación como entre el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra. Dice otra cosa. E incluso, al poner atención, dice exactamente lo contrario, a saber: *si se concibe que el entendimiento divino pertenece a la esencia de Dios (como*



lo hacen comúnmente los teólogos, entonces el término "entendimiento" debería significar algo muy diferente de lo que se tiene por costumbre entender con esta palabra (lo que es absurdo). En efecto, un entendimiento que constituyera la esencia de Dios (es decir, como lo ha visto Brunschvicg, un intelecto que fuese un atributo de Dios), no tendría más relación con el nuestro que el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra (como han acordado los teólogos que han inventado la comparación)"(14). Concluye diciendo que Spinoza no expone en el texto su tesis sino que es un texto polémico; es una refutación por el absurdo de las concepciones tradicionales de los teólogos.

5. La quinta es de Gueroult. Siendo muy fiel al texto, interpreta el escolio como una refutación de Spinoza de las tesis adversas, reduciéndolas todas ellas al absurdo. Gueroult, siguiendo a Spinoza, afirma que "el entendimiento infinito no es un atributo de Dios sino un efecto de su causalidad; si, a su vez, nuestro propio entendimiento no es del entendimiento infinito un efecto sino una parte, éste no le es inconmensurable puesto que, contrariamente a lo que ocurre para la causa y el efecto, entre la parte y el todo sí hay común medida. Hay entonces común medida entre la ciencia de Dios y la del hombre. Además, Dios o el infinito, siendo por su indivisibilidad igual en la parte y en el todo, será igual en su entendimiento y en el nuestro y, en consecuencia, las ideas adecuadas o infinitas serán igual en el uno y en el otro. Nosotros podremos pues, por estas ideas, conocer la naturaleza de las cosas como Dios la conoce, es decir, verdaderamente"(15). El escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética* lo entiende Gueroult, en la línea de Koyré, como un texto en el que Spinoza quiere polemizar con los teólogos. A propósito de esta polémica, Gueroult señala que surge una paradoja al atribuir a Dios un entendimiento y una voluntad sin relación con la del hombre, pues aunque esta ausencia de relación debería establecer entre uno y otro una disparidad

radical, lo que hace es desarrollar un viejo antropomorfismo que nace de que, incapaz el hombre de concebir perfecciones más grandes que las suyas, le atribuye las más importantes, no analógicamente, sino en grado sumo, al ser soberano y perfecto. Estas perfecciones son el entendimiento y la voluntad. Incapaz de ver nada más que sus perfecciones como modo, el hombre imagina que estas perfecciones son, de manera sublime, las de la sustancia, cuando las perfecciones de la sustancia son de otro orden. Esto se convierte en algo muy grave cuando, desconociendo la verdadera naturaleza del modo conciben a través de las "perfecciones" de modo y atribuyen a la sustancia no las perfecciones mismas sino la idea aberrante que tienen de ellas. Así, confieren a Dios sus más altas perfecciones: libre albedrío y entendimiento distinto de la voluntad; pero esto no son más que falsas imágenes<sup>(16)</sup>.

Gueroult está de acuerdo con la crítica que Koyré hace de las interpretaciones de Brunschvicg y Brochard del escolio de la proposición 17, pero no respecto a Delbos<sup>(17)</sup>. Por lo que se refiere a los primeros, admite su error, pero inmediatamente afirma que es excusable, ya que nace de que Spinoza reduce al absurdo la tesis del entendimiento creador en el escolio de la proposición 17, pero no proclama tal absurdo hasta las proposiciones 30, 31 y 32 de la primera parte de la *Ética*, con lo cual, los que han leído demasiado deprisa, han atribuido tales tesis a Spinoza; esta equivocación aumenta más porque en la correspondencia Spinoza utiliza el mismo lenguaje de los que critica.

Respecto a Delbos, Gueroult observa que el reproche que le dirige Koyré guarda serias reservas ya que Delbos "no tiene el hábito de equivocarse"<sup>(18)</sup>. Las palabras de Delbos -anteriormente citadas- entiende Gueroult, están introducidas por unas declaraciones que las precisan y limitan, a saber: Delbos sabe que Spinoza utiliza el len-

guaje habitual entre los teólogos y que trata de combatirlos; por ello no se le puede atribuir, como hace Koyré, que haya obviado la intención polémica de Spinoza y que le haya atribuido la tesis del entendimiento creador. A los ojos de Gueroult, "*Le Spinozisme* no es más que un curso de iniciación y, al comentar estos textos, Delbos quería solamente mostrar que, negando el entendimiento y la voluntad de la naturaleza de Dios, Spinoza excluía por esto mismo la consciencia de sí"<sup>(19)</sup>.

Nosotros, por nuestra parte, nos sumamos a la postura de Koyré, Delbos y Gueroult y, creemos con ellos que, para Spinoza, Dios no posee entendimiento ni voluntad, que el entendimiento infinito no es un atributo sino un modo infinito y que el entendimiento infinito no pertenece a la naturaleza divina sino que deriva de ella necesariamente. Asimismo, entendemos, que el escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, tiene un carácter hipotético, que es el que ha provocado la discusión entre los comentaristas.

Del entendimiento infinito entendido como modo infinito<sup>(20)</sup> deriva a su vez el entendimiento finito, modo finito. Por eso, la distancia entre ellos no es tan grande. La palabra "entendimiento" significa en Spinoza relación entre ideas adecuadas; si utiliza el mismo término para referirse al entendimiento infinito -modo infinito inmediato del atributo Pensamiento- y el entendimiento finito -alma humana o modo finito- es porque considera que en ambos entendimientos se dan ideas adecuadas. En el entendimiento infinito todas las ideas son adecuadas mientras que en el entendimiento finito, en tanto que parte del entendimiento infinito de Dios, sólo algunas lo son.

El hombre tiene potencia de pensar en la medida en que participa de la potencia absoluta de pensar de Dios. De aquí se deriva que el alma humana es un modo del atributo

Pensamiento y una parte del entendimiento infinito. El alma, en cuanto parte del entendimiento infinito tiene poder para comprender y conocer, es decir, para razonar. Referida al alma humana -idea-mente-, la palabra "razón" es sinónimo de la palabra "entendimiento finito"; así, en la *Ética*, la razón es considerada la esencia del alma humana:

"La esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto conoce con claridad y distinción. Luego, todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento"(21).

En la *Ética* la "razón" se atribuye al entendimiento finito y es equivalente al conocimiento del segundo género, por ello Spinoza utiliza la expresión "razón humana". Pero nunca utiliza la expresión "razón divina"; para referirse a Dios Spinoza emplea la expresión "entendimiento divino". El motivo estriba en que el "entendimiento" para Spinoza es un sistema de ideas adecuadas mientras que la "razón" tiene sentidos múltiples, como se observa en el uso que de ella hace Spinoza en la *Ética* y en las obras de carácter político. Así pues, el entendimiento es infinito o finito y la razón, exclusivamente humana.

Que el alma sea modo del atributo Pensamiento y una parte del entendimiento infinito nos lleva a plantearnos un viejo problema: ¿El hombre puede conocer a Dios? En el capítulo 22 de la segunda parte del *Tratado breve* Spinoza niega que el hombre pueda conocer a Dios adecuadamente(22); el término adecuado significa en este contexto, completo o exhaustivo, como dice Gueroult(23). En la *Ética*, por el contrario, Spinoza afirma que el hombre puede conocer a Dios adecuadamente; en este caso el conocimiento adecuado no significa conocimiento "por entero" o exhaustivo sino conocimiento verdadero. En la proposición 34 de la segunda parte de la *Ética* afirma que toda idea que en el hombre es adecuada y perfecta, es verdadera(24); así, el

hombre tiene un conocimiento verdadero de Dios aunque no conozca todos sus atributos.

Para Descartes, el hombre no podía comprender a Dios aunque tuviera de él una idea clara y distinta, porque era una sustancia infinita que el entendimiento humano no podía abarcar. Frente a él Spinoza afirma que el hombre conoce a Dios desde el momento en que tiene una idea clara y distinta de él, esto es, adecuada. El alma humana conoce la esencia de Dios como Dios la conoce, adecuadamente, y esta idea adecuada es igual a la idea que Dios tiene de su naturaleza. Spinoza cambia los términos de la doctrina cartesiana para darles un nuevo significado: "lejos de que las esencias finitas sean las únicas comprensibles por su finitud, y Dios, por su infinitud, sea conocido como incomprendible" (25), para Spinoza "las esencias finitas no son más que comprensibles por la infinitud de Dios, absolutamente inteligible por sí y enteramente comprendido, como su causa total, en cada una de ellas y en cada una de sus ideas" (26). Para Spinoza, el hombre puede comprender a Dios sin necesidad de conocer por completo sus propiedades ni sus atributos.

#### 4.2. LA LIBERTAD DEL ALMA Y LA ALEGRÍA

En la idea-mente no hay más que ideas. Como hemos dicho, en cuanto que tiene ideas adecuadas el alma actúa, y padece en cuanto que tiene ideas inadecuadas. En el capítulo anterior vimos que el alma está condenada a padecer al permanecer en el mundo de la imaginación, de las modificaciones, de los cuerpos y de las ideas inadecuadas. Ahora, nos preguntamos, ¿siempre será así, nunca podrá liberarse el alma de las pasiones?

El libro quinto de la *Ética* está dedicado explícitamente al análisis de la potencia de la razón y a la

libertad humana. En él se establece que el hombre puede liberarse de las pasiones a través de la razón, conociendo clara y distintamente las esencias y deduciendo de éstas - ideas adecuadas- otras ideas adecuadas. En el Prefacio de la parte quinta de la *Ética* expone Spinoza cuál es el camino para conseguir la libertad:

"Paso, por fin, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino de llegar a ella. En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea, la felicidad; por todo ello, veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante"(27).

El camino de liberación que nos propone Spinoza es conocimiento racional reflexivo. La reflexión del alma conduce a la verdad y, a través de ella, a la libertad. Así lo dice Spinoza:

"Cada cual tiene el poder -si no absoluto, al menos parcial de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos" (28).

La liberación del alma a través de la reflexión no consiste en eliminar las pasiones, porque como dice Spinoza en la cuarta parte de la *Ética*, el hombre padece en la medida en que es parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes(29). La liberación de las pasiones en Spinoza, como dice Mirrahi, "no es en ningún caso un combate y una lucha contra las pasiones, como se ve en los Estoicos, en Platón, en Descartes o en Kant, porque en la *Ética*, el concepto de facultad y de libre albedrío es incompatible con la concepción <<existen-

cial>> y totalizadora del hombre concreto como Deseo. La idea de un tal combate no sólo es absurda porque no exista combatiente para llevar este combate (éste sería la voluntad); sino también porque el enemigo (es decir, la pasión) no es susceptible de ser combatido" (30).

La liberación spinozista no consiste en eliminar la pasión sino en convertirla; no consiste en suprimir los afectos sino en incorporarlos en la reflexión racional:

"Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formemos de él una idea clara y distinta" (31).

Todo afecto que es una pasión es una idea confusa, es decir, parcial y mutilada. Si de ese afecto se forma el hombre una idea clara y distinta, dejará de ser una pasión para convertirse en una acción. Nada se pierde ni se suprime ni se sacrifica al sistema. Todo se conserva, pero invirtiendo la actividad del pensamiento y la conducta humana: el hombre no actúa guiado por las causas exteriores sino que él mismo, como causa adecuada, produce sus acciones desde el interior. Cuando el alma humana concibe su potencia de actuar, necesariamente se alegra porque se concibe a ella misma como causa productora de sus propias acciones sin dependencia del exterior. De aquí se deduce que, a través del conocimiento racional y de la reflexión, el hombre adquiere más potencia y alegría que tenía cuando estaba sometido a las variaciones del mundo exterior y del conocimiento imaginativo. Ahora bien, que el hombre encuentre una existencia superior a través del uso de la razón, al lado de la cual las pasiones significan poca cosa, tiene lugar cuando el hombre tiene ideas adecuadas; estas ideas adecuadas no dependen de que el hombre afirme, en virtud de las modificaciones de su cuerpo, la existencia de un ser con una determinada duración, porque el conocimiento de las

causas exteriores es, por su naturaleza, siempre inadecuado.

Depende del conocimiento que el hombre tenga el que sea esclavo de sus pasiones o libre. Si es un conocimiento dependiente de las causas exteriores, será siempre un conocimiento inadecuado, fragmentario. Si es un conocimiento que nace del alma en tanto que idea que se sabe parte de la naturaleza eterna de Dios, entonces el hombre será libre, porque dirige sus actos desde el interior y según la razón.

En el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza señala por qué los hombres se creen libres y por qué la mayoría son incapaces de pensar y vivir de acuerdo a la razón. Los hombres rigen su vida por la imaginación y los prejuicios que ella conlleva. El conocimiento imaginativo y no el racional es el que prima en la mayoría de los hombres. Sin embargo, como apunta Allendesalazar, "la diferencia entre imaginar y pensar no es solamente una diferencia de orden teórico o epistemológico, supone también una diferencia de orden práctico o de orden vital"<sup>(32)</sup>. En efecto, en la proposición 1 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que el hombre padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas y actúa en cuanto tiene ideas adecuadas<sup>(33)</sup>. Tener una idea adecuada es "entender", por ello la "razón" que utiliza el hombre libre es una manera de entender o comprender. De este modo, el hombre que es realmente él mismo en virtud de su razón, domina las pasiones por medio del entendimiento. Este ideal, como señala Parkinson, no es novedoso, ya que se remonta hasta Platón, que de manera semejante ya lo proyectó<sup>(34)</sup>.

Spinoza liga la libertad al conocimiento verdadero y las explicaciones que da al respecto están inspiradas en los estoicos y en los filósofos naturalistas.



Para los estoicos la sabiduría y la libertad permitían al hombre liberarse de las pasiones. El sabio era el hombre que dirigía su vida absolutamente por la razón; sólo poseía libertad. El sabio había convertido su vida entera en razón. Esta doctrina estaba en consonancia con la teoría física de que la naturaleza está dominada por la Razón universal cuya actividad somete todo lo existente a su dominio. Existe una necesidad universal, un racionalismo integral que rige todo según un destino. El destino se muestra como la Razón universal que gobierna pasado, presente y futuro, como la causa única que dirige todas las causas que actúan sobre los seres particulares. En consonancia con la física, los estoicos desarrollaron la teoría del conocimiento y la moral. En cuanto el hombre adquiere conocimiento comprende cómo ha de actuar y conducir su vida; por medio del conocimiento y la razón el hombre comprende dónde reside el supremo bien y el objetivo de su vida.

Pero, aunque libertad y conocimiento verdadero consistan para los estoicos y para Spinoza en el dominio de las pasiones, Spinoza no cree como ellos que la libertad tenga un poder absoluto de elección y determinación de la voluntad. Así, Spinoza hace la crítica de dicha teoría:

"Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente" (25).

Para Spinoza el alma no tiene un poder absoluto sobre los afectos, aunque sí puede por medio de la razón, gobernarlos y reprimirlos (26). Tampoco para Spinoza las pasiones son afecciones erróneas que haya que eliminar como decían los estoicos; son afecciones pasivas que el alma puede convertir en activas por medio del conocimiento y de las afecciones vinculadas a su propia potencia. Del mismo

modo que el conocimiento verdadero no elimina la reflexión del sol en el agua, así también:

"Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos" (37).

Con todo, y a pesar de las diferencias, como dice Rousset, quizá, aunque lo ignore, lo que Spinoza ha heredado de esta concepción de la libertad es que el conocimiento de la necesidad nos libera de las pasiones y determina una conformidad con el orden de la Naturaleza que nos hace libres(38). Esta concepción la despoja Spinoza del carácter esencialmente finalista que le daban los estoicos(39), de tal manera que la necesidad conocida es distinta en ambos: los estoicos trataban de comprender una Naturaleza regida por una Razón universal y un destino; Spinoza trata de conocer los principios de inteligibilidad encerrados en la naturaleza del alma concebida como activa. Por ello, "el spinozismo no es un estoicismo" (40).

La libertad deriva en Spinoza del conocimiento que tienen las esencias particulares de la esencia infinita de Dios; es decir, el alma es más libre y activa cuanto más se une con la actividad infinita de Dios.

Los filósofos naturalistas y panteístas, recogiendo la tradición de los teólogos -los cuales afirmaban que el conocimiento de la ley divina liberaba al hombre de él mismo y del mundo a través de la reflexión y de la unión con Dios-, situaron la libertad en la fusión del hombre con los principios que rigen la Naturaleza y consideraron que la verdadera libertad consiste en la armonía entre la libertad racional del hombre y la voluntad divina, de tal modo que la obediencia y aceptación de sus decretos libera

al hombre de sus pasiones. Esta tradición creemos que inspira la teoría de Spinoza acerca de la libertad humana y su aceptación la expresa explícitamente en algunos pasajes (41).

Siguiendo a Rousset, resumimos con él que "la economía general del sistema y las indicaciones precisas que contiene muestran que Spinoza sólo trata la libertad desde la perspectiva moral de la salvación, después de haber negado absolutamente la existencia de una voluntad independiente; también deberíamos ver en esta libertad la libertad interior del sabio, liberado del mundo, del tiempo y de las pasiones gracias a su unión con el absoluto, a su fusión con el principio universal, a su conversión con Dios" (42).

Spinoza habla de la libertad en la *Ética*: en la parte cuarta describe cómo debe ser la conducta del hombre libre y, en la parte quinta, desarrolla el concepto de libertad en cuanto que ésta implica la salvación. Sin embargo, no se ocupa de dar una definición de la misma tal y como acostumbra hacer con los demás términos que emplea. No será, pues, en la *Ética*, donde encontremos la definición de libertad humana sino en el *Tratado breve* y en el *Tratado político*.

En el *Tratado breve* afirma:

"Es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados" (43).

Define la libertad como la independencia del hombre respecto de las causas exteriores; la libertad consiste no en someterse sino en liberarse de ellas; la sustracción de las causas exteriores sólo es posible por medio de la unión con Dios.

En el *Tratado político* dice:

"Llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que puedan ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad no suprime sino que presupone la libertad de actuar"(44).

De estas dos definiciones de libertad se desprende que Spinoza no utiliza el término con su significado habitual. Tradicionalmente "libertad" significaba libre albedrío. Spinoza niega la posibilidad del libre albedrío para denunciar que no es más que una ficción producto de la imaginación. Los que defienden el libre albedrío confieren a la voluntad el carácter de indeterminación e ignoran que la voluntad no es más que una noción abstracta y universal. Spinoza niega el libre albedrío para afirmar la necesidad universal que determina la producción de efectos de una manera necesaria, tal y como Dios los determina necesariamente.

En la Naturaleza no hay contingencia, todo está sometido al determinismo:

"Todo lo que es, es en Dios: pero Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues existe necesariamente, y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella también de un modo necesario, no contingente, y ello, ya sea en cuanto la naturaleza divina es considerada en

términos absolutos, ya sea en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera"(45).

Nada es libre -ni la voluntad infinita ni la finita- si se entiende por libertad el poder elegir voluntariamente al margen de las leyes de la Naturaleza. Dios existe y actúa necesariamente, sus modos son producidos necesariamente y las acciones de estos modos también son necesarias. Dios no podría producir otras cosas que las que produce ni en otro orden que en el que han sido producidas(46). La estructura de la Naturaleza es siempre la misma porque tiene por ley la Necesidad.

La voluntad humana no difiere de la voluntad divina porque la actividad del hombre no es más que parte de la actividad de Dios. Esto no implica la exclusión de la libertad individual. Propiamente, sólo Dios es causa libre (47) y su libertad consiste en actuar de acuerdo con las leyes necesarias de su naturaleza; así, todo es en Dios y se concibe por Dios; no puede existir nada fuera de él; por tanto, nada puede forzarlo a actuar. La libertad de Dios radica en su propia necesidad. La libertad es para Spinoza autodeterminación:

"No cabe duda que Dios obra con la misma libertad con que existe; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma necesidad, es decir, que obra con absoluta libertad" (48).

En el marco de la doctrina de la necesidad, la libertad humana debe entenderse, justamente, como lo opuesto al libre albedrío; la libertad se caracteriza por la afirmación de que las acciones humanas son el resultado de la necesidad de su naturaleza. Hay que negar la contingencia y la indeterminación para establecer la verdadera

libertad del hombre. El hombre es libre no porque sus acciones no tengan causa, como creen los ignorantes, sino porque comprende cuáles son todas las causas de su acción.

La libertad de obrar se confunde con la necesidad; la libertad no suprime sino que supone la necesidad de actuar. El hombre -modo finito- está determinado a actuar; paradójicamente, es esta determinación la que le hace libre. Todo ser finito está determinado necesariamente a actuar de una doble manera: en primer lugar, está determinado a actuar por las causas exteriores; en segundo lugar, por la necesidad de la naturaleza divina. En el primer caso, se trata de una determinación externa; en el segundo caso, de una determinación o fuerza interna llamada "conatus", en virtud de la cual, el hombre persevera en la existencia siguiendo los dictámenes eternos de Dios. La libertad surge de este segundo tipo de determinación; por ello, el hombre, aunque determinado a obrar, posee una fuerza natural (*vis nativa*) en virtud de la cual es necesariamente libre.

El hombre no es libre por naturaleza; llega a ser libre si su conocimiento es adecuado. La libertad es la consecuencia de la realización ética del hombre.

"Si los hombres nacieran libres, no formarían en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal.

Demostración: He dicho que es libre quien se guía sólo por la razón; así pues, quien nace libre y permanece libre no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal; por consiguiente (ya que bien y mal son correlativos) tampoco del bien.....

Escolio: Es evidente..... que la hipótesis de esta proposición es falsa, y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura natu-

raleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre" (49).

La libertad no es una propiedad que le haya sido dada al hombre con su nacimiento; llega a ser libre si su vida es activa y su conocimiento adecuado. El grado de libertad varía en cada hombre; Spinoza habla del hombre "más libre" (50) en el sentido de que su acción es más grande que la de aquellos que viven alejados de la razón. En consecuencia, la libertad es una perfección que el hombre va conquistando gradualmente:

"La libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad" (51).

El mayor grado de libertad supone detrimento de la vida pasiva. La vida de la razón hace al hombre libre y le es útil para comprender; por ello, lo positivo es la comprensión y lo nocivo aquello que la impide. Cuanto más comprende y entiende el hombre a Dios más se libera de la esclavitud de las pasiones. La libertad es perfección y el más alto grado de la misma se da en la vida del sabio.

Spinoza aborda el tema de la libertad desde dos puntos de vista.

Primero, libertad de la acción externa, que desarrolla en la parte cuarta de la *Ética* al estudiar la conducta humana. El hombre determinado a actuar libremente por el conocimiento adecuado y la razón, se relaciona con cuerpos exteriores frente a los cuales opondrá resistencia para mantenerse independiente y lo menos afectado posible por sus continuas variaciones.

Segundo, libertad del alma, que Spinoza trata en la parte quinta de la *Ética*. El alma es libre cuando, por medio del conocimiento adecuado, llega al conocimiento del tercer género y al amor intelectual de Dios. Con el conocimiento adecuado el hombre tomará gradualmente conciencia "de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna" (52). Por el contrario, antes de tener este conocimiento vivía "inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas" (53). La libertad del alma que conoce adecuadamente es consciente de sí y verdaderamente activa. Como dice Lacroix "el spinozismo no es una filosofía de la conciencia sino de la toma de conciencia -de una toma de conciencia a la vez progresiva y única de sí mismo, de las cosas singulares y de Dios" (54). El conocimiento adecuado es, pues, el instrumento para lograr la libertad.

La libertad interior consiste, por una parte, en la liberación del alma del dominio de las pasiones, sustruyendo lo que es parte por la totalidad y convirtiendo un afecto pasivo en otro activo. El hombre se libera interiormente cuando opone a una pasión otra pasión más fuerte que la domine (55), es decir, cuando a la idea de una afección del cuerpo que padece le opone otra idea de una afección contraria y más fuerte que aquella primera que experimentó. Una pasión no es vencida por la razón sino por otra pasión más fuerte (56). Por otra parte, la libertad consiste en conocer por medio de la intuición; con el tercer género de conocimiento el hombre concibe todas las cosas contenidas en Dios y como consecuencia de la necesidad de la naturaleza divina; es decir, concibe las cosas en su relación con el conjunto de causas infinitas de la naturaleza, las conoce "bajo especie de eternidad". En cuanto conoce el hombre a Dios de esa manera también se concibe a sí mismo y a las demás cosas desde esa perspectiva. El resultado de ese conocimiento es una satisfacción para la idea-mente; satisfacción que, acompañada por la idea de Dios, produce "el amor intelectual de Dios".



Como dice Lacroix, "el spinozismo no es ni una filosofía del determinismo ni una filosofía de la libertad en su acepción habitual, sino de la liberación. Se trata solamente de descubrir cómo elevarse desde la esclavitud de las pasiones a la libertad del sabio" (57).

La liberación interior del hombre le empuja a pensar en la vida y a rechazar todas las ideas que se refieran a la muerte; el hombre libre quiere conservar su vida, actuar, y, por ello, no puede pensar en la muerte ni sentir miedo por ella; "como él se persevera de todo contacto con los objetos exteriores que reducirían su poder de acción, excluye, sin concebirlas, las ideas que llegasen a atacar su esfuerzo natural por conservarse, y entre estas ideas, ante todo, la idea de la muerte" (58). Siguiendo los dictámenes de la razón, la única reflexión posible es acerca de la vida:

"Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (59).

Asimismo, la vida del hombre libre consiste en la búsqueda de la alegría y en el rechazo de los afectos que conllevan tristeza:

"Se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo, que hemos comentado con anterioridad; y de esta suerte, se esfuerza cuanto le es posible, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre" (60).

La vida del hombre libre es alegre y su conducta efectiva "se sitúa en el lado opuesto de la vida cotidiana

y pasional y constituye una forma de existencia que, de hecho, es digna de ser propuesta como modelo e, *ipso facto*, constituye para nosotros un "valor" (e1).

La vida del hombre libre tiene también una proyección social. Lo que hace al hombre libre es lo que le dicta su razón; estos dictámenes le son útiles para conservar su vida y vivirla con alegría. Por ello, la *Ética* debe completarse con la *Política*. Como dice Spinoza en el *Tratado teológico-político*, la libertad de pensar constituye el fin último de la política (e2). La razón enseña al hombre a unirse con sus semejantes y a desarrollar una existencia social en la sociedad civil. En el Estado, el hombre libre exigirá que la "fuerza natural" de cada uno y su derecho natural estén regidos por las leyes de la razón.

"El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo" (e3).

Partiendo de la concepción del hombre como ser modal, nada puede ser más útil al hombre que otro hombre guiado por la razón. Sin embargo, cuando no domina la razón sino los sentimientos y los deseos ciegos de codicia, el mundo se convierte en hostil, predominando la envidia y la venganza. En este estado natural en el que dominan las pasiones y el odio, el hombre no puede desarrollar su propio *conatus* o deseo de perseverar en el ser, de tal modo que el *conatus* de cada hombre se enfrenta al de los demás, creando un estado de guerra de todos contra todos en el que el hombre se convierte en el peor enemigo para el hombre.

"En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más

poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general, están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más" (64).

Los hombres se guían tanto por la razón como por la pasión. El hombre que vive sometido a sus pasiones vive en un "estado natural" en el que el derecho se fundamenta en la fuerza y poder individual, por lo que los hombres están sometidos unos a otros por miedo o por la fuerza de la violencia y, en consecuencia, son esclavos. Por ello:

"En la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene que temer" (65).

Si los hombres quieren ser libres y dejar de estar sometidos unos a otros, es necesario que unan sus fuerzas estableciendo leyes que acepten todos. El derecho natural no es algo real, es una pura opinión. El derecho humano de cada individuo será real si el hombre puede ser autónomo y vivir según su propio criterio y esto sólo es posible si, guiado por la razón, une su fuerza a la de los demás para constituir el poder de la multitud o Estado:

"Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado" (66).

La razón enseña al hombre que debe buscar un sistema social que garantice su libertad y el respeto de sus derechos, es decir, debe constituir una sociedad política en la que se establezcan derechos aceptados por todos como si fueran un solo cuerpo y una sola mente:

"Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás son más poderosos que él" (17).

La libertad humana implica la libertad política y exige la existencia de una "ley común" para todos los hombres que se respete, para garantizar así, la paz social y el bienestar particular.

Si bien en el "estado natural" el hombre era el peor enemigo para el hombre, en el "estado de sociedad" nada es más útil al hombre que otro hombre guiado por la razón. Es decir, Spinoza señala que es la guía de la razón la condición indispensable para que el hombre sea útil a los demás.

"Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto, nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón"(18).

En el estado de enemistad el hombre era arrastrado por sus deseos ciegos y pasionales derivados del conocimiento imaginativo, mientras que en el estado de amistad y convivencia guía su conducta por el deseo que brota de su razón (segundo y tercer género de conocimiento). Se deriva de lo dicho, que el tránsito del "estado natural" al "estado de sociedad" está vinculado a la transformación de las

ideas inadecuadas en adecuadas; es decir, el conocimiento tendrá consecuencias de tipo práctico. El ignorante, guiado por las ideas inadecuadas, actúa según los dictámenes de los deseos pasionales. El sabio obedecerá a la razón y el conocimiento de las ideas adecuadas le llevará a actuar por sus deseos y afectos activos.

La conducta del hombre guiado por la razón conlleva la existencia de afectos activos y la distinción entre "lo que es" y "lo que debe ser", sin que, como dice Rodríguez Camarero, exista una separación radical entre ambos: "El <<deber ser>> nace de la comprensión intelectual del <<es>>. La comprensión intelectual del hombre como ser modal regido por el deseo de lo útil para conservar su ser, la comprensión intelectual de lo verdaderamente útil, conduce a la comprensión del <<es>> en fusión con el <<deber ser>>" (69).

Establecida la necesidad del derecho político como garante de la libertad de acción del hombre, Spinoza señala las bases de este sistema:

"La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*res publica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad" (70).

En el Estado la razón se impondrá sobre los deseos pasionales y la voluntad colectiva prevalecerá sobre la voluntad individual aislada. El Estado coaccionará los deseos codiciosos de los hombres impidiendo sus conductas

destructoras al mismo tiempo que posibilitará la existencia del individuo libre, la moralidad y la salvación del alma.

#### 4.3. LA SALVACION

El problema central de la filosofía de Spinoza es el de la salvación del alma. Nuevamente, se separa de Descartes. Como dice Delbos, el problema que ante todo se le presentó a Descartes era el de la certeza de la ciencia, mientras que el de Spinoza es la salvación del alma, de la verdadera libertad y de la beatitud. Los términos de este problema y la solución que propone dominan el orden especulativo, en apariencia, de la demostración objetiva(71).

La teoría de la salvación está íntimamente relacionada con la concepción del hombre como parte de la Naturaleza y de la mente como idea del cuerpo. El concepto de idea-mente anula el concepto tradicional de un alma sustancial y revaloriza lo corporal. La salvación es una salvación del hombre con su cuerpo y, por ello, implica una "salud". En esta línea encontramos algunos pasajes significativos en la obra de Spinoza.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* afirma que la ética debe ir acompañada de una medicina, de un cuidado del cuerpo, alejándose así de otras concepciones tradicionales de la salvación que defendían teorías dualistas:

"Hay que consagrarse además a la filosofía moral..... Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar este fin, habrá que elaborar una medicina completa"(72).

En la *Ética* también señala la necesidad de cuidar el cuerpo con la finalidad de que pueda realizar perfectamente su cometido:

"Mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones..... concierne a la Medicina" (73).

Para Spinoza el hombre es inseparable de su cuerpo, por lo que la salud o salvación se logrará a través de una vida activa y de la sabiduría.

La nueva valoración de lo corporal va unida a la teoría de que el entendimiento es útil para alcanzar el perfeccionamiento. "Conocer" es "comprender" adecuadamente la Naturaleza y Dios, por ello, el entendimiento se erige como un instrumento para lograr la salvación del alma:

"Así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, fabricaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, con su fuerza natural (*nativa*), se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría" (74).

La salvación se logra gracias al instrumento del entendimiento por medio de la sabiduría y la libertad.

La salvación consiste siempre en la libertad; el fin de la *Ética* es describir al hombre libre y esta descripción la lleva a cabo Spinoza al final del libro cuarto y en el libro quinto.

Atendiendo a las obras de Spinoza, encontramos dos vías de salvación: una, expuesta en la *Ética*, es el camino de la filosofía; otra, desarrollada en el *Tratado teológico-político*, es el camino de la religión.

Spinoza afirma que la salvación se consigue por medio del conocimiento adecuado y del amor de Dios, pero también por medio de la fe. La salvación reside, en el primer caso, en la libertad perfecta lograda por el conocimiento del tercer género y se manifiesta en el amor intelectual de Dios; se trata de una salvación por la filosofía y la adecuación del conocimiento claro y distinto, capaces de dar al hombre alegría y conciencia de sí, de las cosas y de Dios. Esta salvación está reservada a unos pocos hombres: los sabios. En el segundo caso, se trata de una segunda salvación exterior a la filosofía, propia de los ignorantes para quienes el acceso al conocimiento adecuado es imposible. Sólo por medio de la fe y la obediencia lograrán la salvación.

Estos dos tipos de salvación constituyen dos puntos de vista diferentes que no son susceptibles de ser reducidos o sustituidos el uno por el otro.

#### 4.3.1. Salvación por la Filosofía

La salvación por la filosofía se fundamenta en la concepción del hombre como ser modal en el que el alma es la idea de un cuerpo existente en acto y, a la vez, es idea de Dios. Por tanto, la salvación se dará a un doble nivel, según se considere al alma en la duración como la idea-



mente de un cuerpo, o en la eternidad como idea-mente de Dios, siendo la primera preparación de la segunda.

1. La salvación en cuanto que el alma es idea del cuerpo:

El alma singular que existe en la duración como idea de un cuerpo desarrolla su actividad dependiendo de la serie infinita de causas finitas que le afectan por medio de las afecciones de su cuerpo.

Las afecciones que sufre el cuerpo en su relación con otros cuerpos aumenta o disminuye su potencia de actuar. Si el alma es la idea-mente del cuerpo, el alma aumentará o disminuirá su perfección por la influencia de las causas exteriores que afectan a su cuerpo; es decir, las afecciones que son pasiones para el cuerpo lo serán también para el alma. En este estado el hombre sufre la presión del mundo sobre él y el alma como idea del cuerpo, se encuentra esclavizada. Por otro lado, el conocimiento imaginativo, propio de esta situación, contribuye a que el cuerpo sea afectado por causas exteriores y lo conduce a una vida pasiva y triste.

Es necesario que el hombre se libere de esta esclavitud y ello no es posible más que por medio del conocimiento racional que tornará en activa la conducta humana. Cuerpo y alma se liberarán de la acción del mundo exterior desarrollando al máximo la fuerza esencial del ser: el *conatus*. En virtud del *conatus* el hombre desarrollará su esencia en la duración y alcanzará la salvación. Afirma Lacroix que "la salvación en la duración es el progreso común del alma en el atributo pensamiento y del cuerpo en el atributo extensión"(75).

El alma tiende a perseverar en su ser pero sólo logra la libertad cuando transforma las ideas inadecuadas

en adecuadas; es decir, la potencia que conduce al hombre a la libertad se manifiesta esencialmente en el conocimiento.

## 2. La salvación en cuanto que el alma es idea de Dios:

El alma que existe en la duración, aunque se esfuerce por conocer y liberarse, verá limitada su potencia porque las causas exteriores que operan sobre ella le son desconocidas así como su propio interior. Por ello, el alma en este nivel de existencia, lo único que puede alcanzar es el desarrollo de su *comatus* en cuanto sometido a la duración. Será a través del conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva, nivel superior de conocimiento, como el alma se sabrá idea de Dios y eterna. No obstante, el esfuerzo del alma como idea del cuerpo no es vano sino que la adiestra para ascender a esta otra perspectiva.

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. Tiene ideas por las cuales percibe las cosas particulares en cuanto existente en acto; pero cada cosa particular la percibe en Dios y por Dios en cuanto lo considera bajo un atributo determinado, y así, la idea de la cosa particular encierra necesariamente el concepto de este atributo.

A través del tercer género de conocimiento el alma comprende las condiciones por las cuales piensa lo real. Nada puede concebirse sin Dios, luego el hecho de que el alma tenga ideas implica que en cada una de esas ideas está contenida la idea de Dios. En este tipo de conocimiento consiste el conocimiento verdadero pero también la libertad del alma. En efecto, el alma puede liberarse de la esclavitud de las pasiones -modificaciones del cuerpo de las que el alma no puede formarse un concepto claro y distinto- cuando concibe adecuadamente lo que es realmente común a todas las modificaciones del cuerpo: la extensión; es

entonces, cuando el alma puede conocer que la idea de una afección de su cuerpo está contenida en Dios y depende de él. La consecuencia de esta idea adecuada es que el alma tiene conciencia de que su esencia consiste sólo en el conocimiento del que Dios es principio y se percata claramente de que depende continuamente de Dios. El alma, entonces, contempla su potencia de obrar y se alegra.

El alma se desliga de su cuerpo actual para considerarse idea de Dios y derivar todo su ser y conocimiento de Dios.

"Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en y se concibe por Dios"(76).

Este saber se convierte verdaderamente en efectivo para la salvación y liberación del alma cuando por la reflexión comprende directamente que toda cosa particular depende de Dios y es en Dios. En este conocimiento intuitivo de las cosas particulares en cuanto contenidas en Dios consiste la verdadera superioridad del tercer género de conocimiento, y, por ello, es superior al segundo género de conocimiento o razón.

Como ya vimos en el punto dedicado a la liberación del alma, la razón no destruye la pasión que nace de la imaginación porque la pasión, como todo lo que existe, tiene una realidad propia. Lo que sucede es que, al comprenderla como una realidad que depende de la necesidad divina, el alma puede transformarla en un afecto activo eliminando su pasividad. Por otra parte, es consustancial al alma vivir sometida a las modificaciones de su cuerpo, por ello, en tanto exista, vivirá en un cierto grado de pasividad en el que no podrá escapar de los afectos pasi-

vos. Sin embargo, conociendo que la pasión es un afecto que depende necesariamente de Dios, podrá transformarla en acción; se trata, en resumidas cuentas, de pasar de un género de conocimiento -imaginativo- a otro -racional e intuitivo- para, sin suprimir la afección, convertirla en un concepto claro y distinto. La ignorancia va ligada a la esclavitud y la sabiduría a la libertad. La verdadera libertad consiste en la determinación del alma a actuar sin la presión de las causas externas, sabiendo que Dios es la causa de su acción. Conociéndose como idea de Dios, el alma encuentra la salvación porque se sabe eterna y parte de la esencia infinita y eterna de Dios.

El alma se conoce como esencia singular que procede de la necesidad divina. Y aquí es donde se fundamenta ontológicamente la individualidad en el apinozismo. Es decir, el conocimiento adecuado e intuitivo del alma que la conduce a saberse idea de Dios no elimina en ningún momento su individualidad como esencia existente en acto sino que, al contrario, la afianza porque se afirma a sí misma como una esencia singular con potencia de actuar, que persevera indefinidamente en su ser y que está unida inmediata y necesariamente con la esencia divina.

El conocimiento del tercer género consiste en la fusión del alma con Dios. Este deseo de unión con Dios Spinoza lo llama "amor". En el *Tratado breve* dice respecto al amor en general:

"El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor.

.....  
El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) librarnos de él"(77) .

El amor significa unión del alma con el objeto amado, con Dios; es decir, se trata de una participación del alma con la naturaleza divina.

En la *Ética* afirma respecto al "amor de Dios":

"Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual a Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo <<amor intelectual de Dios>>"(78).

El amor intelectual nace de la parte del alma que es eterna, esto es, del entendimiento(79), por ello, este amor no puede ser sino "amor intelectual". El amor intelectual, como indica Roussel, excluye "un amor a Dios ligado a la experiencia sensible de su presencia material, un amor a Dios que se basara en la imaginación, sus asociaciones y ficciones, y un amor por Dios que resultara de la fe o de la revelación: en una palabra, todas las formas habituales de amor religioso"(80).

Conocer intuitivamente significa que el alma, en tanto que idea, se afirma; su actividad es libre y el amor que siente por Dios la salva, ya que este amor no es más que la alegría consciente que nace de la actividad del alma que concibe clara y distintamente sus sentimientos al relacionarlos con Dios. El amor a Dios produce una constante alegría en el alma, de tal manera que Spinoza, utilizando términos de la tradición religiosa, lo llama "Gloria":

"En virtud de esto comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y

eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado <<gloria>> en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente <<contento del ánimo>>, que no se distingue en realidad de la gloria"(81).

En el "amor intelectual de Dios" que consiste en la fusión intelectual del alma con Dios no debemos ver una mística religiosa propia de los hombres de fe. Aparte de esta mística hay otra mística secularizada, al estilo de los naturalistas renacentistas, para quienes la Naturaleza se diviniza y ocupa el lugar de Dios en la experiencia interior. En esta mística es en la que habría situar a Spinoza. El "amor intelectual de Dios", a pesar de su parentesco con el misticismo, tiene una significación más precisa en Spinoza: entender a Dios significa comprender la Naturaleza por el conocimiento intuitivo y saber que todos los seres individuales están en relación con la estructura de la Naturaleza. Spinoza no deja de ser un místico en cuanto que para él conocer es "descubrir dentro de sí" y participar de la idea de Dios. Y es que, nuevamente, hemos de recordar que en Spinoza hay que entender los términos en el sentido de sus propias definiciones y no en el sentido que tienen en el lenguaje corriente. En esta línea, Spinoza considerará, como los renacentistas, que la razón es el instrumento de acceso a Dios; pero a diferencia de ellos acentúa el carácter racional del conocimiento: Dios o la Naturaleza están regidos por leyes eternas y necesarias y la razón puede *more geometrico* impulsar al entendimiento para que conozca a Dios por medio de la intuición mística. En esta fusión con Dios el alma encuentra su salvación eterna.

La *Ética* en su parte final termina señalando que la salvación por la filosofía sólo es posible para el sabio mientras que el ignorante permanecerá "zarandeado de muchos

modos por las causas exteriores" (e2) y no poseerá jamás "el verdadero contento del ánimo" (e3). El sabio está salvado porque es consciente de que su alma es idea de Dios. El ignorante "si se quiere está salvado también en el sentido de que la idea de él mismo permanece en Dios, pero él no lo sabe, lo ignora, se ignora: por no haber progresado su conocimiento no conoce la eternidad, le falta tomar conciencia de él mismo y de Dios, su salvación le es ajena" (e4).

#### 4.3.2. Salvación por la fe

Es una salvación exterior a la filosofía y ajena al conocimiento del tercer género. Como dice Lacroix, para Spinoza la salvación se concibe por dos medios: "la salvación por la filosofía es la salvación en régimen de interioridad; la salvación por la fe, salvación en régimen de exterioridad" (e5).

Ante este doble tipo de salvación, nos preguntamos con Atilano Domínguez: "¿cómo conciliar la afirmación de la salvación por la fe con la doctrina de la salvación por el conocimiento y amor de Dios?" (e6). Es decir, ¿cómo conciliar la Filosofía con la Teología?

Atendiendo a algunos pasajes de Spinoza, tal conciliación no es posible ya que entre ellos hay contradicción. En efecto, en la proposición que cierra la quinta parte de la *Ética* Spinoza decía que sólo el sabio gozará del amor divino y de la felicidad (e7) mientras que el ignorante no poseerá "jamás el verdadero contento del ánimo" (e8).

En el *Tratado teológico-político* este antagonismo está claramente contenido, pues en el capítulo IV se afirma que la beatitud del alma y el saberano bien consisten en el conocimiento de Dios, mientras que en el capítulo XV se

establece que para lograr la beatitud basta la obediencia y la fe. Veámos los textos:

#### Capítulo IV del *Tratado teológico-político*:

"Nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios..... Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto o al contrario, según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es pues el más perfecto y participa de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él" (se).....

"Por tanto, según la opinión de Salomón, únicamente los sabios viven con ánimo tranquilo y firme, y no los impíos, ya que su alma es agitada por afectos contrarios y no tienen ni paz ni descanso"(so) .

#### En el capítulo XV del *Tratado teológico-político*:

"Quiero advertir aquí expresamente, aunque ya queda dicho, que yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudáramos de la salvación de casi todos"(s1) .



Estos dos textos en apariencia contradictorios no lo son en realidad, pues se justifican desde el momento en que Spinoza separa la razón de la fe y defiende la libertad religiosa y espiritual. Defiende que ni "la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura" (82). Ahora bien, la religión que acepta Spinoza no es la religión que defienden las Iglesias basada en supersticiones, historias y milagros, sino la religión basada en el amor de Dios y en las leyes fijadas por él que proclaman la justicia, la caridad y la obediencia, ya que "la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo" (83). Spinoza acepta las Escrituras y trata de explicarlas interpretando "las Escrituras por las Escrituras" (84). Sabiendo que la Escritura está sometida a los acontecimientos históricos, los decretos divinos no residen en la letra o signos de la Escritura sino en la mente humana, en la que Dios, a través de la enseñanza de la religión y de la fe ha grabado el amor a Dios y al prójimo. Por ello:

"Tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero original de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber con su idea, que es como la imagen de su divinidad" (85).

Este texto demuestra cómo es posible conciliar una filosofía de corte naturalista que defiende la participación del entendimiento humano con el entendimiento divino y la salvación por los grados de conocimiento o Filosofía, como es la de Spinoza, con la religión que defiende la salvación por la fe. La religión de la que habla Spinoza no es la religión cristiana sino una religión acorde con la concepción de "*Deus sive Natura*". Y es que, como apunta Rousset, cuando Spinoza habla de la religión, de la verda-

dera religión no está hablando de otra cosa que de moralidad<sup>(86)</sup>; es decir, Spinoza entiende la religión como una enseñanza moral que muestra al hombre la ley divina y la sumisión a ella.

Puesto que la libertad y la felicidad están negadas al hombre de conducta inmoral, "Dios en su amor hacia los hombres"<sup>(87)</sup> ha establecido necesariamente la salvación para todos ellos. Pero dado que sólo los sabios pueden lograrla por medio de la sabiduría racional, los demás, ignorantes, pueden igualmente alcanzarla por medio de la fe y la obediencia. Dicho de otro modo, el alma humana, idea de Dios; su mayor felicidad consiste en el amor a Dios; este amor se puede lograr a través del conocimiento intuitivo desarrollando la potencia de la razón, es el caso del sabio, o bien a través de la fe que brinda una enseñanza moral basada en la práctica de la obediencia y la caridad, es el caso del ignorante.

Esta segunda salvación por la fe no es superior a la salvación por la razón y la filosofía. La fe no es necesaria para la salvación de todos los hombres, pues existe otro acceso a la salvación, superior a ésta, reservada a unos pocos, que es el conocimiento intelectual de Dios.

Trátase de un tipo de salvación o de otro, lo cierto es que el alma (idea-mente) humana logrará la salvación, puesto que es modo de Dios y posee la idea de Dios. Conociéndose el alma como idea de Dios, realizará su eternidad y pasará del plano de la duración al plano de la eternidad.

#### 4.4. COMO IDEA DE DIOS EL ALMA ES ETERNA

Por el conocimiento del tercer género el alma alcanza la salvación, sabe que es en Dios y que es eterna. El conocimiento de Dios y el amor de Dios no están ligados a la existencia del cuerpo. El alma humana es la idea de un cuerpo que existe en la duración; cuando el cuerpo muere, el alma deja de existir en la duración, pero, puesto que hay en Dios una idea que expresa la eternidad de su esencia, el alma encierra en sí misma la eternidad.

El amor de Dios que resulta del tercer género de conocimiento es eterno, pues en él el alma concibe su unión con Dios y la verdadera naturaleza de su ser, esto es, la identidad de su naturaleza con la naturaleza absoluta del pensamiento, con Dios.

Cuanto más conoce el alma las cosas como eternas más grande es la parte de su ser que se libera de las pasiones y se salva de la muerte. El alma no puede eliminar por completo las pasiones pero sí puede, por el conocimiento racional o el intuitivo, incrementar la parte de su ser que no esté sujeto a ellas. En cuanto que el alma existe como idea del cuerpo, expresa por medio de ideas las afecciones de su cuerpo; esta parte del alma que padece e imagina está sometida a las causas exteriores que afectan a su cuerpo y perece con él. Pero la esencia del alma como toda esencia es eterna; a la esencia de un cuerpo humano en particular corresponde en el Pensamiento divino una idea que constituye la esencia de un alma humana singular.

La eternidad del alma se plantea en Spinoza de una manera problemática. Por un lado, afirma que sólo las almas que disfrutan del tercer género de conocimiento son eternas, y lo son, porque conocen todas las cosas intuitivamente "*sub specie aeternitatis*":

"El alma es eterna en cuanto que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad" (99).

Por otro lado también afirma que a la esencia de la mente pertenece en cierto sentido la eternidad:

"El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno" (100).

Atendiendo a estos dos textos podemos considerar que toda alma humana es eterna en cuanto está contenida en la idea de Dios y se sigue necesariamente de su naturaleza. Y en cuanto que una mente singular alcanza el tercer género de conocimiento y conoce las cosas bajo la perspectiva de la eternidad, es consciente de su eternidad; es decir, la eternidad del alma como esencia es una eternidad consciente.

Los dos pasajes que se referían a la eternidad del alma y que hacían difícil la elucidación de la misma, parecen que son complementarios y se dan a la vez. Así, como afirma Delbos, "la eternidad de las almas está constituida a la vez por la eternidad de sus esencias individuales y por la intuición intelectual que va ligada a ellas" (101).

Spinoza define lo que es la "eternidad":

"Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

*Explicación:* En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se

piense la duración como careciendo de principio y fin" (102).

Lo que plantea esta definición es que la eternidad no significa que algo no tiene principio ni fin, sino que no pueden aplicársele determinaciones temporales.

La definición de eternidad es aplicable a Dios y al alma humana. Spinoza afirma la eternidad de la sustancia en cuanto que existe necesariamente por sí. El alma humana es eterna si se la desvincula de todo lo que constituye su esencia actual y se la considera como idea de Dios y verdad eterna.

La parte del alma que no se destruye enteramente con el cuerpo es eterna. Spinoza se opone a la tradición platónica y cristiana que concibe la inmortalidad del alma después de la muerte.

Sin embargo, en el *Tratado breve* Spinoza utiliza la expresión "inmortalidad del alma" para referirse a aquella parte que está unida a Dios:

"Si observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal.  
.....

1. Que, en cuanto el alma sólo está unida al cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él.

2. Que, en cambio, en cuanto ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable" (103).

Como ya hemos dicho en otras ocasiones, el *Tratado Breve* corresponde a la época en que Spinoza está elaborando su sistema y, por ello, su pensamiento, aún influido por la tradición judeo-cristiana no es definitivo. Será en la *Ética* donde la doctrina esté totalmente elaborada y donde escapando "a la doctrina vulgar de la inmortalidad profesada la eternidad panteística" (104).

Desarrollando el problema no en términos de mortalidad e inmortalidad del alma sino en términos de duración y eternidad, negará la inmortalidad del alma porque esta doctrina implica la inmortalidad del individuo tal y como defendía el cristianismo:

"Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte" (106).

La teoría de la inmortalidad del alma defiende la conservación del individuo después de la muerte con sus particularidades, memoria e imaginación. Spinoza no puede aceptar una teoría tal porque se fundamenta en la inmortalidad de la sustancialidad individual y, como sabemos, para Spinoza el alma no es sustancia sino idea. Spinoza no emplea el concepto de inmortalidad en la *Ética* porque en este término se concentran una serie de tesis que Spinoza refuta. Como dice Deleuze, "los argumentos a favor de la inmortalidad del alma se remontan a una tradición que va desde Platón a Descartes: 1. La teoría de la inmortalidad descansa sobre un cierto postulado de la simplicidad del alma; el alma es inmortal porque es indivisible. 2. La inmortalidad de este alma absolutamente simple es concebida en la duración; el alma existía ya cuando el cuerpo no había comenzado a existir, dura cuando el cuerpo ha dejado

de durar. 3. La hipótesis de una memoria puramente intelectual, por lo que el alma separada del cuerpo puede estar consciente de su propia duración..... ¿Bajo qué forma sobrevive al cuerpo, cuáles son las modalidades de la supervivencia, cuáles son las facultades del alma una vez desencarnada? Sólo una revelación podría decirnoslo" (108).

Spinoza es rotundamente contrario a estas tesis. A la base de esta contrariedad se encuentra la diferente concepción que tiene respecto a la tradición del concepto de "individuo". La tradición filosófica consideraba el alma como una sustancia creada, simple y espiritual dotada de facultades que, cuando perecía el cuerpo al que estaba unida, permanecía intacta en la inmortalidad sin que sus características propias que la diferenciaban de las demás almas individuales desaparecieran. Para Spinoza, lo que caracteriza a un individuo es aquello que lo distingue de los demás individuos con los que se relaciona y a los que se opone; pero el término "relación" implica que los términos que forman parte de la relación, aunque de alguna manera diferentes, estén unidos por un nexo inteligible y tienen, por tanto, una cierta identidad de naturaleza. Así, para Spinoza, no hay sustancialidad ni separación absoluta en la naturaleza. Cada uno de los seres posee una esencia o *conatus* propio que constituye una unidad frente a los otros modos del mismo atributo. Esta unidad referida al cuerpo viene dada por la unidad de movimiento y de reposo que, aunque sufra variaciones, conservará siempre la naturaleza del cuerpo tal y como era antes. Respecto al alma, idea del cuerpo, la unidad vendrá referida a las ideas que forman esta primera idea-mente, unidad que será distinta a las otras almas que siendo ideas-mentes de otros cuerpos estarán formadas por ideas diferentes. "La individualización en Spinoza es, pues, la separación relativa que es la diferenciación suficiente de un sistema más o menos ligado de

movimientos o ideas en la extensión o en el pensamiento infinitos" (107).

El alma (idea-mente) individual del cuerpo humano es una relación de ideas que reflejan más o menos adecuadamente un conjunto particular de modificaciones de su cuerpo concebido como modo de la extensión. Por tanto, el alma no es nada distinto de las ideas de las modificaciones del cuerpo sino sólo la idea de otra cosa: el cuerpo. En consecuencia, cuando Spinoza dice que el alma es eterna no está diciendo que el alma es algo que persiste después de la muerte del cuerpo con todas las características individuales que poseía antes. Hablar de eternidad no significa para Spinoza, como dice Gianpotti Boscherini, "hablar de la inmortalidad del alma si por tal se entiende algún tipo de supervivencia personal, como <<duración>> del alma (mente) después de la muerte del cuerpo" (108).

Sin embargo, aunque para Spinoza el alma no es sustancia, nunca pierde su individualidad. El alma siempre es un sistema de ideas; mientras que es idea del cuerpo es modo individual por referencia al cuerpo; cuando el cuerpo muere, sigue siendo un sistema de ideas, pero, esta vez, por relación a Dios, es decir, es "un sistema abierto a la totalidad de la Naturaleza" (109). Esta apertura garantiza la individualidad de la eternidad del alma y está anunciada ya en la concepción del alma como idea del cuerpo. La eternidad no contiene ninguna referencia a la existencia del alma como idea del cuerpo, pues, como tal, es un conjunto de ideas que refleja las modificaciones del cuerpo humano. Pero la eternidad es del alma individual en la medida en que llega a ser consciente de sí. "La eternidad es la de un espíritu (*mens*) en tanto que es concebido, es decir, pensado como derivando, a título de propiedad, de la esencia eterna e infinita de la sustancia. Sin memoria, sin duración, la eternidad del alma en Spinoza no es otra cosa que la relación lógica que existe entre la definición del



todo de la Naturaleza y la definición de una de las propiedades consecuentes y parciales..... "La eternidad de un hombre, después de su muerte, no es otra cosa que la integración lógica y existencial de todo lo que fue en la totalidad del contexto que lo explicaba"(110).

El alma (idea-mente) del cuerpo es pasiva en la medida en que tiene ideas inadecuadas y es activa cuando tiene ideas adecuadas. La parte del alma formada por ideas inadecuadas perece con la muerte del cuerpo y queda para la eternidad aquella otra parte del alma constituida por ideas adecuadas, junto con la esencia del cuerpo. Si el alma ha logrado durante su existencia como idea del cuerpo colmarse de afecciones activas (por el tercer género de conocimiento), al morir el cuerpo pierde poca cosa, pierde solamente las pasiones y las afecciones que no provenían del tercer género de conocimiento. Las afecciones activas conducen al alma a conocer su esencia tal y como es en Dios y la idea de su esencia tal y como Dios la concibe.

La eternidad de la idea-mente excluye cualquier concepción de una "duración" o persistencia en la vida eterna de las condiciones inherentes a la existencia en el tiempo. Esta concepción de la eternidad refuta cualquier concepción del premio o castigo después de la muerte: la beatitud no es ningún premio a la virtud sino la virtud misma(111).

Spinoza se contrapone así a la tradición judeo-cristiana:

"La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella" (112).

Entendemos por "beatitud" la "felicidad suprema" o la "verdadera felicidad" que poco tiene que ver con la felicidad terrenal. "Beatitudo" se traduce al castellano por "felicidad", no sin disgusto, como señala Vidal Peña en su traducción a la *Ética*(113); y ello, "por el temor a las resonancias actuales de la voz <<felicidad>> en castellano"(114); así pues, traducimos "beatitudo" por "felicidad", "en la esperanza de que esta palabra aún posea un eco de significación estoica"(115) y no se asimile a los placeres "a los que nuestra <<felicidad>> se encuentra quizá asociada"(116).

La virtud es salud y alegría. El hombre sabio y libre evitará la tristeza porque ésta siempre es síntoma de falta de libertad. La felicidad del hombre libre consiste en el ejercicio de su entendimiento; todo lo que contribuye a desarrollar el conocimiento es bueno para el hombre; lo que entorpece el conocimiento es negativo.

En la filosofía de Spinoza que reposa constantemente sobre la idea de participación, la eternidad de la idea es una eternidad del entendimiento exclusivamente, que participa, por medio del conocimiento y del amor, de la naturaleza divina. Dios y la Naturaleza se identifican; por tanto, la salvación y la eternidad residen únicamente en la actividad de lo finito por comprenderse como una parte de lo infinito. En la participación del alma -modo finito- con su principio infinito inmanente -Dios- consistirá su verdadera autonomía y felicidad. La Naturaleza, como apunta Hampshire, "no debe entenderse como una secuencia temporal de acontecimientos, sino como una secuencia lógica de modificaciones, concertada necesariamente entre sí"(117). En la medida en que el alma humana es una de esas secuencias lógicas de ideas, se convierte en parte de la infinita idea de Dios y es eterna.

La eternidad del alma sólo puede entenderse como "la permanencia lógica de una verdad" (118). La doctrina de la eternidad en Spinoza confiere al concepto de eternidad un significado exclusivamente lógico, alejado de la temporalidad:

"Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad" (118).

En la eternidad, el alma no puede considerarse en relación a la duración aunque se trate de una duración indefinida. Sólo en cuanto el alma se relaciona con un cuerpo existente en acto puede considerarse su duración en la existencia.

Sin embargo, al final de la proposición 20 de la quinta parte de la *Ética*, Spinoza se refiere a la "duración del alma", entendiéndolo por tal, la existencia en el tiempo. Pero, no nos equivoquemos. Esta expresión hay que situarla en su contexto, y éste es aquél, en el que Spinoza afirma la necesidad de abordar el estudio de la eternidad del alma o la "duración del alma sin relación al cuerpo":

"Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo" (120).

Spinoza aborda el tema de la eternidad del alma utilizando el mismo lenguaje que utilizan los que defienden la inmortalidad sustancial y personal del alma para, inmediatamente, proceder al demolimiento de tal teoría y defender la eternidad del alma humana -modo de pensar- sin relación alguna a la duración; es decir, el alma humana,

entendida como una estructura racional y lógica, sin relación al cuerpo del que es la idea-mente, es la que, necesariamente, es eterna.

## NOTAS

- (1) Carta 32 a Oldenburg, A. Domínguez, pág. 238;  
Gebhardt, IV, pp. 173-174.
- (2) CM. II. cap. X, A. Domínguez, pág. 272; Gebhardt, I, pág. 270.
- (3) ET. I. prop. 17. schol. V. Peña, pp. 66-67;  
Gebhardt, II, pp. 62-63.
- (4) ET. I. prop. 17. corol I y II, V. Peña, pág. 64;  
Gebhardt, II, pág. 61.
- (5) CM. II. cap. VIII, A. Domínguez, pp. 265-266;  
Gebhardt, I, pág. 264.
- (6) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 278.
- (7) ET. I. prop. 17. schol. V. Peña, pág. 65; Gebhardt, II, pág. 62.
- (8) ET. I. prop. 31, V. Peña, pág. 78-79; Gebhardt, II, pág. 71.
- (9) BROCHARD, V.: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* pág. 349.
- (10) BRUNSCHVICG, L.: *Spinoza et ses contemporains.*  
pp. 40-41.
- (11) DELBOS, V.: *Le spinozisme.* pp. 69-70.
- (12) KOYRE, A.: *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant.* pág. 52.
- (13) L. c., pp. 52-53.
- (14) L. c., pág. 53.
- (15) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pp. 278-280.
- (16) O. c., pp. 281-282.
- (17) O. c., pág. 562.
- (18) O. c., pág. 562.
- (19) O. c., pág. 563
- (20) Carta 64 a Schuller, A. Domínguez, pág. 351;  
Gebhardt, IV, pág. 278.
- (21) ET. IV. prop. 26. Dem, V. Peña, pág. 278; Gebhardt, II, pág. 227.
- (22) TB. II. cap. 22, A. Domínguez, pág. 154.
- (23) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 450.
- (24) ET. II. prop. 34, V. Peña, pág. 141; Gebhardt, II, pág. 110.
- (25) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 453.
- (26) Ibidem.
- (27) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.
- (28) ET. V. prop. 4. schol. V. Peña, pág. 346; Gebhardt, II, pág. 283.
- (29) ET. IV. prop. 2, V. Peña, pág. 259; Gebhardt, II, pág. 212.
- (30) MISRAHI, R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza.* pág. 283.
- (31) ET. V. prop. 3, V. Peña, pág. 344; Gebhardt, II, pág. 282.
- (32) ALLENDESALAZAR, M.: *Spinoza: filosofía y política.*  
pág. 30.
- (33) ET. III. prop. 1, V. Peña, pág. 173; Gebhardt, II, pág. 140.
- (34) PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza.* pág. 68.
- (35) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 340; Gebhardt, II, pág. 277.
- (36) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.
- (37) ET. IV. prop. 1, V. Peña, pp. 258-259; Gebhardt, II, pág. 211.
- (38) ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme.* pág. 167.
- (39) DELBOS, V.: o. c., pág. 155.
- (40) MISRAHI, R.: *Spinoza.* pág. 146.
- (41) ET. IV. prop. 68. schol. V. Peña, pp. 320-321;  
Gebhardt, II, pp. 261-262.

- (42) ROUSSET, B.: o.c., pág. 167.
- (43) TB. II. cap. 26(9), A. Domínguez, pág. 167.
- (44) TP. cap. II(11), A. Domínguez, pág. 91; Gebhardt, III, pág. 280.
- (45) ET. I. prop. 29. Dem, V. Peña, pág. 77; Gebhardt, II, pág. 70.
- (46) ET. I. prop. 23, V. Peña, pp. 82-86; Gebhardt, II, pág. 66.
- (47) ET. I. prop. 17. corol II, V. Peña, pág. 64;  
Gebhardt, II, pág. 61.
- (48) TP. cap. II(7), A. Domínguez, pág. 89; Gebhardt, III, pág. 279.
- (49) ET. IV. prop. 68. Dem. y schol, V. Peña, pág. 320;  
Gebhardt, II, pp. 261-262.
- (50) ET. IV. prop. 73, V. Peña, pág. 325; Gebhardt, II, pág. 264.
- (51) TP. cap. II(7), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, III, pág. 279.
- (52) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.
- (53) Ibidem.
- (54) LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. pág. 125.
- (55) ET. IV. prop. 7, V. Peña, pág. 262; Gebhardt, II, pág. 214.
- (56) Ibidem.
- (57) LACROIX, J.: o.c., pág. 10.
- (58) DELBOS, V.: o.c., pág. 148.
- (59) ET. IV. prop. 67, V. Peña, pág. 320; Gebhardt, II, pág. 261.
- (60) ET. IV. prop. 73. schol, V. Peña, pág. 326;  
Gebhardt, II, pág. 265.
- (61) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 156.
- (62) TTP. Prefacio, A. Domínguez, pág. 71; Gebhardt, III, pág. 11.
- (63) ET. IV. prop. 73, V. Peña, pág. 325; Gebhardt, II, pág. 264.
- (64) TP. cap. II(14), A. Domínguez, pág. 92; Gebhardt, III, pág. 281.
- (65) Ibidem.
- (66) TP. cap. II(17), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, III, pág. 282.
- (67) TP. cap. II(18), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, III, pág. 281.
- (68) ET. IV. Apéndice, cap. IX, V. Peña, pág. 329;  
Gebhardt, II, pág. 268.
- (69) RODRIGUEZ, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. pág. 99.
- (70) TP. cap. III(1), A. Domínguez, pág. 99; Gebhardt, III, pág. 284.
- (71) DELBOS, V.: o.c., pág. 8.
- (72) DIE(15), A. Domínguez, pág. 80; Gebhardt, II, pág. 9.
- (73) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.
- (74) DIE(31), A. Domínguez, pp. 86-87; Gebhardt, II, pp. 13-14.
- (75) LACROIX, J.: o.c., pág. 86.
- (76) ET. V. prop. 30, V. Peña, pág. 366; Gebhardt, II, pág. 299.
- (77) TB. cap. II(3 y 5), A. Domínguez, pág. 110.
- (78) ET. V. prop. 32. corol, V. Peña, pp. 368-369;  
Gebhardt, II, pág. 300.
- (79) ET. V. prop. 40. corol, V. Peña, pág. 376; Gebhardt, II, pág. 306.
- (80) ROUSSET, B.: o.c., pág. 137.
- (81) ET. V. prop. 36. schol, V. Peña, pág. 372; Gebhardt, II, pág. 303.
- (82) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.
- (83) Ibidem.
- (84) LACROIX, J.: o.c. pág. 95.
- (85) LACROIX, J.: o.c., pág. 100.
- (86) DOMINGUEZ, A.: *La morale de Spinoza et le salut par la foi*. pág. 346.
- (87) ET. V. prop. 42. Dem, V. Peña, pág. 379;  
Gebhardt, II, pp. 307-308.
- (88) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.
- (89) TTP. cap. IV, A. Domínguez, pp. 138-139; Gebhardt, III, pág. 60.

- (90)TTP.cap.IV, A.Domínguez,pág.148;Gebhardt,III,pág.67.  
 (91)TTP.cap.XV, A.Domínguez,pág.330;Gebhardt,III,pág.188.  
 (92)TTP.cap.XV, A.Domínguez,pág.325;Gebhardt,III,pág.185.  
 (93)TTP.cap.XIII, A.Domínguez,pág.301;Gebhardt,III,pág.168.  
 (94)TTP.cap.XV, A.Domínguez,pág.321;Gebhardt,III,pág.181.  
 (95)TTP.cap.XII, A.Domínguez,pág.286;Gebhardt,III,pág.158.  
 (96)ROUSSET,B.: o.c., pág. 211.  
 (97)ET.V.prop.36.schol, V.Peña,pág.372;Gebhardt,II,pág.303.  
 (98)ALAIN: *Spinoza*. pág. 164.  
 (99)ET.V.prop.31.schol, V.Peña,pág.368;Gebhardt,II,pág.300.  
 (100)ET.V.prop.23, V.Peña,pág.361;Gebhardt,II,pág.295.  
 (101)DELBOS,V.: o.c., pág. 161.  
 (102)ET.I.Def.VIII, V.Peña,pág.45;Gebhardt,II,pág.46.  
 (103)TB.II.cap.23(2), A.Domínguez,pp.156-157.  
 (104)BRUNSVICIG,L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 121.  
 (105)ET.V.prop.34.schol, V.Peña,pág.370;  
 Gebhardt,II,pp.301-302.  
 (106)DELEUZE,G.: *Spinoza y el problema de la expresión*.  
 pp. 308-309.  
 (107)ROUSSET,B.: o.c., pág. 92.  
 (108)CRAPULLI,G. y GIANCOTTI BOSCHERINI,E.: *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. pág. 160.  
 (109)TEJEDOR,C.: *Una antropología del conocimiento*.  
 pág. 217.  
 (110)MISRAHI,R.: *Spinoza*. pp. 64-65.  
 (111)CRAPULLI,G. y GIANCOTTI BOSCHERINI,E.: o.c., pág. 161.  
 (112)ET.V.prop.42, V.Peña,pág.378;Gebhardt,II,pág.307.  
 (113)PENA,V.: Traducción de la *Ética II*, nota 1, pág. 99.  
 (114)Ibidem.  
 (115)L.c., pág. 100.  
 (116)L.c., pág. 99.  
 (117)HAMPSHIRE,S.: *Spinoza*. pág. 125.  
 (118)MISRAHI,R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. pág. 32.  
 (119)ET.V.prop.29, V.Peña,pág.365;Gebhardt,II,pág.298.  
 (120)ET.V.prop.20, V.Peña,pág.360;Gebhardt,II,pág.292.

## CAPITULO QUINTO

### AUSENCIA DE TERMINOLOGIA SUJETUAL

La consideración que venimos haciendo a lo largo de este trabajo acerca de la concepción del hombre en Spinoza como parte de la Naturaleza y, por tanto, como ser modal frente a la teoría cartesiana de un yo sustancial, nos lleva a plantearnos si la terminología que utiliza Spinoza en sus obras es acorde con su doctrina.

La única expresión válida respecto al pensamiento de la idea-mente que constituye el alma humana es "hay pensamiento", sin que, en ningún momento, se pueda verificar que "el hombre piensa".

El problema se centra en lo siguiente: ¿La filosofía de Spinoza es una filosofía de la conciencia? ¿La conciencia se centra en el "yo"?

Spinoza se separa de Descartes. Esta postura es defendida, entre otros, por Zac y Alquié.

Zac se pregunta si Spinoza es o no cartesiano, para responder que "el *cogito* no es, según Spinoza, el <<hecho primitivo>>"<sup>(1)</sup>; el alma no es una sustancia absolutamente pensante.

Alquié afirma que Spinoza no reflexiona sobre la conciencia como tal y en ella no ve más que "la idea de la idea". Descartes estableció el "yo pienso" como una cosa que no se puede reducir a las otras ideas del mundo y reflexionó sobre el sujeto. Spinoza no reflexiona sobre el "yo"; en consecuencia, el pensamiento no será conciencia; la conciencia no será atributo del "yo"<sup>(2)</sup>



Spinoza afirma "el hombre piensa" a modo de axioma, pero nunca parte del "yo pienso" como hiciera Descartes. Se aleja de Descartes al no decir "*cogito ergo sum*"; sin embargo, en cuanto afirma "*homo cogitat*" tiene en mente el "*cogito*" cartesiano.

Spinoza no parte del "yo" sustancial del que las ideas serían modificaciones, sino que parte de la idea-mente entendida como un sistema de ideas, modos del atributo Pensamiento, determinada necesariamente por las leyes del atributo -Pensamiento- de Dios. Por esto, frente a Alquié que consideró la conciencia como algo que no pertenece al pensamiento de la idea-mente sino que es atributo de Dios(3), nosotros creemos con Falgueras que la filosofía de Spinoza debe considerarse una filosofía del *cogito* o de la conciencia, si bien esta conciencia no sea como la cartesiana una conciencia subjetiva sino una conciencia objetiva(4).

Es un hecho incontestable que, para Spinoza, la conciencia pertenece a la idea-mente. La conciencia es reflexiva sin que esto implique la distinción entre el sujeto que tiene conciencia -la idea-mente- y el objeto sobre el que recae la conciencia -la misma idea-mente-. Por esto mismo, es factible hablar de una cierta identidad de la idea-mente que haría las veces de "yo", si bien este "yo" no sería sustancial; sería la idea-mente de un cuerpo existente en acto que guarda cierta identidad a pesar de las modificaciones que sufre en el transcurso de su existencia temporal; esta identidad vendría dada: 1. en la idea mente, en cuanto que es un sistema dinámico de ideas de las modificaciones del cuerpo; 2. en el cuerpo, en cuanto que se define por una determinada relación de movimiento y de reposo.

No tiene sentido hablar del "yo" en Spinoza para referirse con él al sustrato que sustenta las ideas y que

permanece inalterable, se den ideas o no. Esta concepción es propia de los ignorantes que se imaginan su "yo" como la fuente de sus pensamientos y de sus actos.

El alma es idea o "sistema de ideas", modo o "sistema de modos" que pertenece al orden del pensamiento; lo que constituye la "*Mens humana*" es la idea de una cosa singular existente en acto; por tanto, el sistema de ideas que constituye la idea-mente se da en el mismo orden y conexión que el de las cosas.

Nosotros defendemos la tesis de que en Spinoza existe la ausencia de conciencia subjetiva y esto se evidencia en la ausencia de terminología subjetiva. En ninguna de sus obras aparecen expresiones que puedan conducirnos a pensar en una posible concepción del alma humana como "yo". Expresiones como las de Descartes: "Es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo"(s), o como las de Kant: "El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones"(s), están ausentes en Spinoza. No hemos encontrado en nuestra lectura de las obras de Spinoza ningún pasaje que contuviera tal tipo de fórmulas. Por el contrario, las expresiones que utiliza denotan, todas ellas, la consideración del pensamiento como "idea-mente" y, en absoluto, como "yo".

Atendiendo a algunas obras de Spinoza, encontramos:

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"El entendimiento, con su fuerza natural (*nativa*) se forja instrumentos intelectuales..... con los que adquiere..... para realizar..... hasta conseguir".... (7).

"A medida que la mente entiende más cosas adquiere con ello otros instrumentos...." (8).

"La mente se entiende tanto mejor, cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza...." (9).

"Cuál es el primer camino que debe seguir la mente para comenzar correctamente...." (10).

"La mente sólo conoce parcialmente..... y atiende simultáneamente...." (11).

"La mente sólo tenderá a afirmar" ..... (12).

"Y si..... pertenece a la esencia del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados...." (13).

"Cuando la mente atiende a un pensamiento....., a fin de examinarlo y deducir correctamente..... descubrirá.....proseguirá...." (14)

En el Tratado breve:

"Primero nos son conocidos, a saber, algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros" (15).

"Llamamos, en cambio, conocimiento claro a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás" (16). Etc.....

En la *Ética*:

"Cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios tiene esta o aquella idea..." (17).

"Debe ser percibido por el alma humana...." (18).

"El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas...." (19).

"El alma humana considerará esa afección del cuerpo..... tendrá la idea de un modo existente en acto....." (20).

"El alma no yerra por el hecho de imaginar..... Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen....."(21) . Etc.....

El estilo de las expresiones que, a modo de ejemplo, hemos entresacado de la *Reforma del entendimiento*, del *Tratado breve* y de la *Ética*, se repite en las demás obras y demuestra claramente que la terminología de Spinoza es objetual en consonancia con su doctrina de la conciencia objetiva en la que el "yo" o el "sujeto" sustanciales están ausentes y son sustituidos por la "idea-mente" que hace las funciones cognoscitivas, sin ser ella misma un "sujeto".

La idea-mente asume la tarea de conocer en el sentido de "percibir" y "pensar".

La "percepción" (*perceptio*) de la idea-mente comprende todos los modos de conocimiento que, según el *Tratado de la reforma del entendimiento*(22), son "modos de percibir"; también comprende el conocimiento que, según la *Ética* puede ser de tres géneros(23).

El "pensamiento" (*cognitio*) de la idea-mente está constituido por la razón y la intuición.

La percepción se refiere al conocimiento imaginativo; el pensamiento queda reservado para los niveles superiores de conocimiento. Aunque Spinoza no distingue claramente entre conocer o percibir y pensar, sí se deduce de

sus afirmaciones que hay un dualismo. Así, pues, la idealmente "percibe" o "conoce" si se trata del conocimiento imaginativo; "piensa" en cuanto que, al ser modo del atributo Pensamiento, se eleva sobre el conocimiento imaginativo para realizar la actividad cognoscitiva más alta: "pensar" utilizando conceptos, para llegar a conocer a Dios o la Naturaleza.

## NOTAS

- (1) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 122.
- (2) ALQUIE, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 43.
- (3) *Ibidem*.
- (4) FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Spinoza*. pág. 270.
- (5) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 28.
- (6) KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Ed.  
Alfaguara. Madrid, 1988. pág. 153.
- (7) DIE(31), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 14.
- (8) DIE(39), A. Domínguez, pág. 90; Gebhardt, II, pág. 18.
- (9) *Ibidem*.
- (10) DIE(49), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, II, pág. 18.
- (11) DIE(63), A. Domínguez, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 24.
- (12) DIE(72), A. Domínguez, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 27.
- (13) DIE(72), A. Domínguez, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 28.
- (14) DIE(104), A. Domínguez, pág. 119; Gebhardt, II, pág. 37.
- (15) TB. II. cap. I(1), A. Domínguez, pág. 100.
- (16) TB. II. cap. II(2), A. Domínguez, pág. 102.
- (17) ET. II. prop. 11. corol., V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 94.
- (18) ET. II. prop. 12, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 95.
- (19) ET. II. prop. 14, V. Peña, pág. 125; Gebhardt, II, pág. 103.
- (20) ET. II. prop. 17, V. Peña, pp. 126-127; Gebhardt, II, pág. 106.
- (21) ET. II. prop. 17, V. Peña, pág. 128; Gebhardt, II, pág. 106.
- (22) DIE(18), A. Domínguez, pág. 81; Gebhardt, II, pág. 10.
- (23) ET. II. prop. 40. schol II, V. Peña, pp. 148-150;  
Gebhardt, II, pág. 122.

## CONCLUSIONES

Las conclusiones que se derivan de nuestra investigación son las siguientes:

El hombre spinoziano no es sustancia, sino modo. Está constituido por ciertos modos del atributo Pensamiento -el alma- y por ciertos modos del atributo Extensión -el cuerpo-. Alma y cuerpo, no siendo en sí mismos sustancias, tampoco se relacionan como sustancias, sino como una idea y su objeto: el alma es idea del cuerpo y el cuerpo es el objeto primero del alma.

El hombre no se puede comprender como un individuo aislado sino como parte de la Naturaleza. El ser humano es una expresión modal (parcial) que necesariamente implica una relación con la sustancia (todo). El hombre sigue las leyes de la Naturaleza que afectan a todas las partes que la constituyen. Spinoza considera que el hombre no puede situarse por encima del orden y leyes de la Naturaleza; por ello se opone a la doctrina cartesiana que defiende la existencia de un alma separada del cuerpo y con potencia absoluta sobre él.

En la filosofía de Spinoza no existe sujeto de conocimiento. Alma y cuerpo forman el hombre pero ni alma ni cuerpo asumen las funciones cognoscitivas; el alma es modo del atributo Pensamiento y el cuerpo modo del atributo Extensión.

Para Descartes el alma era sustancia. Para Spinoza, el alma no es sustancia sino idea-mente de un cuerpo existente en acto e idea de Dios. Como idea del cuerpo el alma es un sistema de ideas adecuadas e inadecuadas que reflejan las modificaciones que sufre el cuerpo. En cuanto tal, la

idea-mente que constituye el alma humana es finita, dura mientras dura el cuerpo y muere con él. Como idea de Dios el alma es parte de la esencia divina; su esencia es eterna y dura indefinidamente.

El término *anima* sufre una desustancialización, deja de significar alma sustancial para referirse a la idea o sistema de ideas que componen la idea-mente. Por ello, cuando Spinoza utiliza el término *anima* lo hace con el significado de *mens*: el alma es la idea que conoce.

El término "idea" tiene un doble sentido en Spinoza. Puede significar la idea, esencia del alma, o la idea que el alma tiene de otras cosas. En cuanto que la idea es esencia de la mente, la mente es una idea que expresa directamente la esencia de un cuerpo existente en acto. Pero también la idea-mente tiene ideas; Spinoza rechaza la idea-imagen para afirmar que la idea es un concepto del entendimiento que constituye la propia actividad del entendimiento, de tal manera que la idea es afirmación o negación de una cosa.

El alma es una modificación particular de la infinita potencia del pensamiento de Dios y es idea de un cuerpo existente en acto. Por la teoría del paralelismo no sólo el cuerpo es un compuesto sino que también el alma está formada por un conjunto de ideas. El alma humana no es una idea simple sino un "sistema de ideas". Las ideas que componen el alma humana son los equivalentes formales de las modificaciones del cuerpo. Serán ideas adecuadas aquellas afecciones que no obedezcan a causas exteriores; si, por el contrario, la causa de la afección es exterior, se tratará de ideas inadecuadas.

El cuerpo es el objeto del alma, tampoco es sustancia; es un conjunto de relaciones de movimiento y de reposo, de lentitud y de velocidad entre partículas materiales.



El cuerpo es afectado por otros cuerpos y al sufrir estas afecciones se modifican las relaciones de movimiento y de reposo de dicho cuerpo; todos los cuerpos tienen la misma naturaleza, lo que varía es el grado de complejidad. El cuerpo humano es el más complejo y por ello es superior respecto a los demás cuerpos y tiene mucha más capacidad de ser afectado. Las afecciones del cuerpo sólo reflejan las modificaciones que sufre, por tanto, no puede ser sujeto de conocimiento.

El cuerpo en el spinozismo adquiere una gran superioridad con respecto a la valoración tradicional. El cuerpo tiene autonomía absoluta respecto al alma, tiene una esencia propia y actúa sin depender de ella. Nunca antes de Spinoza el cuerpo había sido considerado como algo puramente material, supeditado a sus propias leyes que no son otras que las leyes de la Naturaleza. La teoría del cuerpo es mecanicista ya que sólo atiende a las leyes internas de la materia, rechazando la forma y el fin; pero al mismo tiempo es dinamista porque concibe la materia dotada de movimiento propio y de acción.

No existen expresiones de tipo subjetual en el lenguaje que utiliza Spinoza; todas las expresiones que se refieren al conocimiento de la idea-mente denotan la ausencia de un sujeto de conocimiento y apuntan hacia un "yo" impersonal o "conciencia objetiva".

La filosofía de Spinoza es una filosofía panteísta en la que *Deus sive Natura* es la totalidad y todos los seres singulares son parte de Dios. Es la polaridad parte-todo la que constituye el núcleo sobre el que gira todo el sistema. La única realidad que es en sí y se concibe por sí es Dios, todo lo demás son partes que expresan la naturaleza divina de una determinada manera. Bajo este marco, el sujeto de conocimiento o "yo" sustancial no puede existir, todo lo más que puede darse es una realidad modal que

refleja parcial o totalmente la naturaleza divina. En una filosofía en la que Dios es la "totalidad" (sustancia que consta de infinitos atributos que, a su vez, se expresan en infinitos modos), Dios no es sujeto ni tampoco el alma humana es sujeto de conocimiento. La subjetividad queda anulada, no puede existir un "yo" que asuma las funciones del conocer o del pensar. La pregunta es, entonces, ineludible: ¿quién conoce realmente? Se produce conocimiento pero no se atribuye a un sujeto concreto; simplemente hay ideas que se dan de una manera impersonal tanto en Dios como en el hombre. En Dios se dan las ideas que contienen las esencias de todas las cosas particulares; en el hombre como parte de la Naturaleza, las ideas de la idea-mente constituyen el conocimiento fragmentado y concretizado de las ideas que se dan en Dios.

Alma y cuerpo forman el hombre sin que entre ellos exista una unión real o relación intrínseca. Spinoza afirma que entre ellos hay una correspondencia de tal manera que lo que sucede en el alma corresponde a lo que sucede en el cuerpo y viceversa. El hombre como parte de la Naturaleza es unión de cuerpo y alma, pero en función de la independencia de los atributos de los que cuerpo y alma son modos, no existe ninguna interacción entre ellos. El alma es idea de un cuerpo que corresponde en el orden del Pensamiento a lo que es el cuerpo en el orden de la Extensión, de tal manera que las variaciones sufridas por el cuerpo son percibidas por el alma. Pero, ¿cómo es posible que las ideas que se forman en la idea-mente como resultado de las modificaciones del cuerpo no correspondan a una cierta acción causal y simplemente se expliquen por el paralelismo de las series?

Spinoza afirma que el conocimiento de la idea-mente que constituye el alma humana es un conocimiento reflexivo, y éste es "la idea de la idea". La conciencia es la <sup>propiedad</sup> propiedad de la idea-mente para desdoblarse. "La idea de

la idea" no añade nada nuevo a la idea y se comporta con la idea como la idea y su ideado. La idea y "la idea de la idea" coinciden exactamente; "la idea de la idea" es la potencia de pensar la idea, es la propia idea consciente de sí que reflexiona. A través de las ideas el alma tiene conciencia de sí; por tanto, conciencia, reflexión y pensamiento se identifican, sufriendo la conciencia en sentido tradicional una "desvalorización" en favor del pensamiento. Este punto nos parece de una gran oscuridad, pues si en la filosofía de Spinoza no hay sujeto de conocimiento, ¿cómo puede desarrollarse la "conciencia", aunque se trate de una "conciencia objetiva"?

Por último, otro punto que nos parece poco claro es el que se refiere a la eternidad del alma. El alma, dice Spinoza, es mortal en cuanto idea del cuerpo; las ideas inadecuadas terminan con la muerte del cuerpo. Sin embargo, el alma considerada como idea de Dios es una esencia eterna y está formada por ideas adecuadas. ¿Cómo puede morir una parte del alma con el cuerpo perdiendo su individualidad y al mismo tiempo permanecer su esencia individual inalterable para la eternidad?

## BIBLIOGRAFIA

### 1. OBRAS FUENTES:

#### A) DESCARTES:

ADAM, CH. Y TANNERY, P.: *Oeuvres de Descartes* J. Vrin, Paris, 1964-66.

*Discurso del método*. Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto de Francisco Larroyo. Ed. Porrúa. México, 1977.

*Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Traducción Vidal Peña. Ed. Alfaguara. Madrid, 1977.

*Principios de la filosofía*. Traducción, notas e indicaciones de Juliana Izquierdo. Ed. Reus. Madrid, 1925.

*Las pasiones del alma*. Traducción Francisco Fernández Buey. Ed. Península. Barcelona, 1972.

*Reglas para la dirección del espíritu*. Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto de Francisco Larrollo. Ed. Porrúa. México, 1977.

#### B) SPINOZA:

GEBHARDT, C.: *Spinoza Opera*. C. Winter. 4 vols. Heidelberg, 1972.

*Spinoza. Ética*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Alianza Editorial. Madrid, 1987.

*Spinoza. Correspondencia*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

*Spinoza. Tratado breve* (\*). Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1990.

*Spinoza. Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

*Spinoza. Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

*Spinoza. Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

---

(\*). Antes de aparecer la traducción española, utilizamos la traducción francesa de APPUHN, CH.: *Spinoza. Oeuvres*. Vol. I. Garnier. París, 1965.

## 2. DICCIONARIOS:

- CHANTRINE, R.: *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Ed. Klincksieck. Paris, 1968.
- LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P.U.F. Paris, 1960.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Lexicon Spinozanum*. 2 vols. Martinus Nijhoff. La Haya, 1970.

## 3. MONOGRAFÍAS:

### A) DESCARTES:

- ALLARD, J.L.: *Le mathématisme de Descartes*. Ed. de la Universidad de Ottawa. Ottawa, 1963.
- CRAPULLI, G.: *Mathesis universalis*. Edizione dell'Ateneo Roma. Roma, 1969.
- FREY, G.: *La matematización de nuestro universo*. Trad. José Barrio. Ed. G. del Toro. Madrid, 1972.
- GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Trad. C.A. Baliñas. Ed. Rialp. Madrid, 1966.
- *Discours de la méthode*. Texte et commentaire. J.Vrin. Paris, 1962.
- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin. Paris, 1975.
- GUEROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier. Paris, 1956.
- GOUIER, H.: *Essais sur Descartes*. J.Vrin. Paris, 1949.
- HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*. Trad. Amalia Haydée. Raggio. Ed. Losada. Buenos Aires, 1949.
- JASPERS, K.: *Descartes y la filosofía*. Trad. Oswald Bayer. Ed. Pléyade. Buenos Aires, 1973.
- LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*. P.U.F. Paris, 1950.
- LEFEVRE, R.: *La structure du cartesianisme*. P.U.F. Paris, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz*. 2 vols. Ed. - El arquero. Madrid, 1967.
- POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*. Ed. Rialp. Madrid, 1963.
- RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971.
- *Método y pensamiento en la modernidad*. Ed. Narcea. Madrid, 1981.
- SKRRUS, CH.: *La méthode de Descartes et son application a la Métaphysique*. Alcan. Paris, 1933.

## B) SPINOZA:

- ALAIN: *Spinoza*. Ed. Gallimard. París, 1945.
- ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía*. Ed. Hiperión. Madrid, 1987.
- ALLENDE SALAZAR, M.: *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- ALQUIE, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Centre de Documentación Universitaire. París, 1971.
- BALZ, A.: *Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Spinoza*. Ams Press. New York, 1967.
- BROCHARD, V.: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. J. Vrin. París, 1974.
- BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. P.U.F. París, 1951.
- *Scritis philosophiques*. Vol. I. P.U.F. París, 1951.
- CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*. Vol. II. Trad. Wenceslao Roces. F.C.E. México, 1979. pp. 9-63.
- CRAPULLI, G. Y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Ed. dell'Ateneo. Roma, 1969.
- DELBOS, V.: *Le spinozisme*. J. Vrin. París, 1964.
- DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Ed. Muchnik. Barcelona, 1975.
- *Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Ed. Tusquets. Barcelona, 1984.
- *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Trad. Francisco Monge. Ed. Labor. Barcelona, 1974.
- DE LORENZO, J.: *El racionalismo y los problemas del método*. Ed. Cincel. Madrid, 1985.
- ELORDUY, E.: *El estoicismo*. 2 vols. F.C.E. Madrid, 1972.
- FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Spinoza*. Ed. Universidad de Navarra. Pamplona, 1976.
- FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*. Ed. Gallimard. París, 1975.
- GEHARDT, C.: *Spinoza*. Trad. Oscar Cohan. Ed. Losada. Buenos Aires, 1977.
- GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu (Éthique I)*. Aubier Montaigne. París, 1968.
- *Spinoza. L'Âme (Éthique II)*. Aubier Montaigne. París, 1974.
- *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Georg Olms verlag hildesheim. New York, 1970.
- HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*. Trad. Vidal Peña. Alianza Universidad. Madrid, 1982.
- LACHIZÉ-REY, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. J. Vrin. París, 1950.
- LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. P.U.F. París, 1970.
- LUBY, B. J.: *Maimonides and Spinoza*. Ed. Anaya. Madrid, 1973.
- MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit. París, 1969.
- M'SRAHI, R.: *Spinoza*. Trad. Francisco López. Ed. EDAF. Madrid, 1975.
- *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Publications Gramma. París, 1972.

- MONDOLFO, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1968.
- *Tres filósofos del Renacimiento*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1954.
- NEGRI, A.: *L'anomalia selvaggia*. Ed. Feltrinelli. Milano, 1981.
- PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza*. Trad. C.Moya y J.L. Prades. I.C.E. Universidad de Valencia. Valencia, 1984.
- PENA GARCIA, V.: *El materialismo de Spinoza*. Rev. de Occidente. Madrid, 1974.
- PREPOSIKT, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*. Ed. Gallimard. Paris, 1967.
- RABADE ROMEO, S.: *Spinoza: razón y felicidad*. Ed. Cincel. Madrid, 1987.
- REVAH, I. S.: *Spinoza et Juan de Prado*. Mouton. Paris, 1959.
- RODRIGUEZ CAMARERO, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación*. Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. 1986.
- ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. J. Vrin. Paris, 1988.
- TEJEDOR CAMPOMANES, C.: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1981.
- TRESMONTANT, C.: *Les problèmes de l'athéisme*. Ed. du Seuil. Paris, 1972.
- VERNIERE, P.: *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. Cap. III, IV y V. P.U.F. Paris, 1954.
- ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. P.U.F. Paris, 1963.
- *Spinoza en Racionalismo, empirismo e ilustración*. Ed. S/XXI. Madrid, 1976. pp. 91-127.

#### 4. ARTICULOS:

- BALLIU, J.: *L'amour du monde dans la philosophie de Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 187-195.
- CAILLOIS, R.: *Spinoza et l'athéisme*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 3-33.
- CAMARERO, L.R.: *Aproximación a la idea de naturaleza en Spinoza*. Agora. 1(1981). Santiago de Compostela. pp. 113-120.
- DOMINGUEZ, A.: *Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo*. Anales del seminario de metafísica. Vol. X (1975). Madrid. pp. 83-89.
- *Lenguaje y hermenéutica en Spinoza*. Rev. Miscelanea Comillas. Vol. 69. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1976. pp.301-325.
- *La morale de Spinoza et la salut par la foi*. Rev. philosophique de Louvain. 39 (1980). pp.345-364.

- FERNANDEZ GARCIA, E.: *Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza*. Anales del seminario de Historia de la Filosofía V (1985). Ed. Universidad Complutense. Madrid. pp. 123-144.
- GALICHET, F.: *Le problème de l'illusion chez Spinoza*. Rev. de Métaphysique et de Morale. 77 (1972). pp. 1-19.
- GALLEGO, J. J.: *Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia*. Rev. de Estudios filosóficos. Vol. 25. Valladolid. 1976. pp. 303-332.
- KAPLAN, F.: *Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza*. Rev. de Métaphysique et de Morale, (1973). pp. 1-17.
- KOYRE, A.: *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*. Rev. de Métaphysique et de Morale. 55. (1950). pp. 50-59.
- MATHERON, A.: *Etat et moralité selon Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 343-354.
- PREPOSITI, J.: *Sagesse et combat idéologique chez Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 373-380.
- RAEADE, S.: *Las categorías básicas del pensar Espinosista*. Separata de la Rev. de la Universidad Complutense. Vol. XXIV, 98 (1975). Madrid, pp. 83-125.
- *Teoría de las ideas en Espinosa*. Homenaje a Elorduy (55), 1978. pp. 275-295.
  - *El geometrismo como método y como estilo de pensar en Espinosa*. Anales del seminario de Metafísica. XVII. (1982). pp. 9-41.
- RODRIGUEZ CAMARERO, I.: *Ética y naturaleza humana en Spinoza y Hume*. Rev. Agora. Papeles de Filosofía. 4 (1986). Santiago de Compostela. pp. 57-86.
- *Aproximación a la idea de naturaleza en Spinoza*. Rev. Agora. Papeles de Filosofía. 1 (1981). Santiago de Compostela. pp. 113-119.
- TOSEL, A.: *Quelques remarques pour une interpretation de l'Étique*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 143-171.
- ZAC, S.: *Jacobi critique de Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 173-183.
- ZUBIMENDI, J.: *La teoría de las distinciones en Spinoza*. Rev. Pensamiento. 41 (1985). pp. 258-279.
- ZURRO, R.: *Método y sistema en Spinoza*. Anales del seminario de metafísica. 7 (1972). Madrid. pp. 85-110.