

El cuerpo, el artificio, los sonámbulos. Sobre el uso spinoziano de la experiencia como crítica de la concepción cartesiana de la libertad

The body, the device, the sleepwalkers. On the spinozian uses of experience as a critics of the cartesian concept of freedom

Pedro LOMBA FALCÓN
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 18/10/2015
Aceptado: 05/04/2016

Para Sarah,
*...donde al fin quede libre sin saberlo yo mismo,
disuelto en niebla, ausencia...*

Resumen

En el presente artículo se estudia una de las estrategias teóricas empleadas por Spinoza para consolidar sus posiciones frente a aquellas que más eficazmente impiden su comprensión. Así, recurre también él a la experiencia inmediata o irreflexiva –utilizada por Descartes para fundamentar su defensa del libre albedrío, o la distinción de alma y cuerpo– pero para demostrar que con ella se prueban algunas tesis estrictamente anticartesianas. Aquellas que expresan el núcleo del spinozismo.

Palabras clave: Spinoza, Descartes, libertad, experiencia, potencia, voluntad.

Abstract

In this paper I discuss one of the most significant strategies in Spinoza's theoretical approach against those that entrave its understanding in a very powerful way. As well as Descartes, Spinoza uses the immediate or unreflexive experience for developing his conception of free will or the distinction between body and soul, but

he does so in order to prove that the experience is useful to demonstrate some purely anti-Cartesian thesis that express the core principles of Spinozism.

Keywords: Spinoza, Descartes, freedom, experience, power, will.

Mi intención, en las páginas que siguen, es analizar las maneras como Spinoza critica la concepción cartesiana de la libertad del albedrío situándose en el terreno que el francés ha considerado como el lugar único desde el que fundamentar de manera incontestable la verdad de sus posiciones al respecto: la experiencia de que todos los hombres disponen inmediatamente.

Descartes la asigna esta función fundamental convencido de que la libertad del albedrío debe ser afirmada como una verdad primera a pesar de que el entendimiento sea naturalmente incapaz, por su propia esencia de facultad finita, de comprenderla. En efecto, la indubitabilidad de que experimentamos en nosotros mismos la presencia de una voluntad libre —«la libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba, por la sola experiencia que tenemos de ella»¹, escribe en el párrafo 39 de la primera parte de los *Los principios de la filosofía*— hace irrelevante la búsqueda de una demostración racional de cualquier modo imposible. Por ello, tal remisión a la experiencia, esta suerte de constatación inmediata y prerreflexiva, se ofrece como solución definitiva a muchos de los problemas con que se topa la metafísica cartesiana; por ejemplo, al problema de la compatibilidad de libertad humana y omnipotencia divina². Pero también —y en la crítica de este punto se va a mostrar Spinoza especialmente despiadado con Descartes— cuando aborda los problemas que plantea su concepción de la unión sustancial de cuerpo y alma en el hombre. La experiencia inmediata de esta unión, afirma incansable el francés, relanza de un modo especialmente potente, profundizando y consolidándola, su concepción de la libertad del albedrío.

Descartes, en efecto, también ha pensado la unión de alma y cuerpo como corroboración de una experiencia inmediata al alcance de cualquiera. Dada la imposibilidad de una demostración racional, la experiencia viene a desempeñar la función demostrativa que toda teoría exige. En la carta que escribe a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643 leemos una afirmación fundamental:

[...] las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el solo entendimiento, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por los sentidos. De donde procede el hecho de que aquellos que nunca filosofan, y que tan sólo se sirven de sus sentidos, no dudan

¹ AT, IX-2, 41. Todas las traducciones, de Descartes como de Spinoza, son mías.

² Cfr. AT, IX-2, 42.

de que el alma mueve al cuerpo, ni de que el cuerpo actúa sobre el alma, sino que consideran al uno y a la otra como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que se da entre dos cosas es concebirlas como una sola [...] y, en fin, es solamente haciendo uso de la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, como aprendemos a concebir la unión del alma y el cuerpo.³

Cartesianamente, concebir la unidad de alma y cuerpo parece limitarse a la constatación de que la unión resulta esencialmente impenetrable para la filosofía y la meditación, aunque deba ser afirmada como verdad primera o como «noción primitiva». Extraña concepción la de una unión cuya inteligencia –y la de lo que depende de ella– remite a los sentidos o a la experiencia –al «uso de la vida y de las conversaciones ordinarias»– como si ésta fuera completamente opaca al entendimiento... Extraña concepción que conduce a Descartes a responder elusivamente a las preguntas planteadas por su corresponsal:

En fin, de la misma manera que creo que es muy necesario haber comprendido, una vez en la vida, los principios de la metafísica, pues son ellos lo que nos proporciona el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy perjudicial ocupar a menudo el propio entendimiento en meditarlos, pues éste no podría vacar tan bien a las funciones de la imaginación y de los sentidos. Lo mejor es contentarse con retener en la memoria y en la propia creencia las conclusiones que se han extraído una vez de ellos, luego emplear el resto del tiempo de que se dispone en el estudio, en los pensamientos en los que el entendimiento actúa junto con la imaginación y los sentidos.⁴

³ «[...] enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule [...]; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps», cito siguiendo la edición de Jean-Marie Beyssade: Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, París, Flammarion, 1989, pp. 73-74

⁴ «Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens» (*ibid.*, ed. cit., p. 76). Isabel, de todas formas, insistirá en la ininteligibilidad de la reciprocidad causal entre alma cuerpo, entre extensión e inextensión. Descartes no avanzará en su respuesta inicial.

La unión del alma y el cuerpo, ha explicado Descartes en la carta anterior a la que acabo de citar, se presenta como una «noción primitiva» que explica las pasiones⁵, las cuales, junto con la consideración de la voluntad y su actividad –su potestad sobre el cuerpo–, son presentadas como nociones derivadas a cuyo través pensar la unidad sustancial del hombre. Así, la oscuridad de la noción de dicha unión pretende ser aclarada mediante la consideración de algo, las pasiones del alma, que se supone depende esencialmente de ella. Parece que Descartes ha condenado a su reflexión a vagar en una suerte de razonamiento circular...

El juicio de Spinoza acerca de la explicación cartesiana de la unión de cuerpo y alma, someramente reexpuesta en el prefacio de la quinta parte de la *Ethica*, es ciertamente radical, pues no puede dejar de serlo la acusación, lanzada a quien ha pretendido haber revolucionado la filosofía, de no haber hecho otra cosa que ahondar en la retirada escolástica hacia las cualidades ocultas⁶. De hecho, Spinoza considera que lo único que puede dar cuenta de una unión considerada a la manera cartesiana en una tercera sustancia de dos sustancias esencialmente distintas, esto es, inconmensurables, no puede ser sino Dios. Lo cual significa que la explicación es filosóficamente estéril: la consideración del hombre como unión providencial de

⁵ Cfr. *ibid.*, ed. cit., p. 68: «En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como los originales sobre cuyo patrón formamos todos nuestros demás conocimientos. Y no hay sino muy pocas nociones de estas, pues, tras las más generales, como ser, número, duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir, sólo disponemos, para el cuerpo en particular, de la noción de extensión, de la cual se siguen las de figura y movimiento, y para el alma sola, no disponemos sino de la del pensamiento, en la que están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Finalmente, para el cuerpo y el alma juntos, no disponemos sino de la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo, y el cuerpo de actuar sobre el alma causando sus sentimientos y sus pasiones» («Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'étendue, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions»).

⁶ Cf. *Eth.*, V, *Praef.*: «No puedo, en efecto, admirar bastante que un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí mismos, y no afirmar nada a no ser que lo percibiera clara y distintamente, y que en tantas ocasiones había reprochado a los escolásticos haber pretendido explicar las cosas oscuras mediante cualidades ocultas, haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta.» «Profectò mirari satis non possunt, quòd vir Philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, & nihil affirmare, nisi quòd clarè, & distinctè perciperet, & qui toties Scholasticos reprehenderat, quòd per occultas qualitates res obscuras vulerint explicare, Hypothesin sumat omni occultâ qualitate occultiore» (siempre cito la *Ethica* de Spinoza siguiendo la edición de Carl Gebhart: *Spinoza opera* (vol. II), Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925).

dos sustancias realmente distintas le convierte en una suerte de milagro, en un ser, como afirma Pierre Macherey, «fundamentalmente inexplicable». ⁷ En la metafísica cartesiana, la relación entre el cuerpo y el alma no puede ser comprendida en función de las leyes de la naturaleza, sino que se presenta como algo ajeno al orden causal necesario en el que, según Spinoza, se inscribe la totalidad de las cosas. Y, a partir de aquí, cobra nueva coherencia el hecho de que dicha metafísica gire en torno a la idea según la cual el hombre es, en virtud de su voluntad y de su supuesta libertad, una suerte de imperio dentro de otro imperio. Esto es, un ser de excepción que se define por la especial calidad ontológica de su alma –de su voluntad– y que, por ello mismo, implica la subordinación y consiguiente desprestigio ontológico del cuerpo y de todo lo que de él depende. La cartesiana se muestra como una solución cuya arracionalidad exige plantear la cuestión de la unión de cuerpo y alma en otros términos. O sea, pensar de otro modo la naturaleza de ambas instancias, pues una teoría propuesta desde la asunción de semejantes principios es extraña a toda explicación causal, es decir, racional:

¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de cantidad? Querría realmente que explicase esta unión por su causa próxima. Pero había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no podría asignar causa alguna singular ni a esta unión ni al alma misma, sino que le fue necesario acudir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios.⁸

El recurso a Dios se ofrece como la única solución al problema de la unión de dos sustancias realmente distintas y, por tanto –continúa Spinoza–, como única solución capaz de avalar, si se aceptan los principios cartesianos, una explicación fisiológica de la percepción –sea de la percepción del cuerpo al que el alma está unida, sea de la percepción, por el alma, de los cuerpos exteriores⁹–; de la memo-

⁷ Cf. P. Macherey : *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, V, París, P.U.F., 1994, p. 38.

⁸ *Ibid.*: «Quid quaeso, per Mentis, & Corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum, & distinctum conceptum habet cogitationis arctissimè unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sanè, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille Mentem à Corpore adeò distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit ; sed necesse ipse fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere».

⁹ Cf. *Eth.*, V, *Praef.*: «A esta opinión [a la doctrina estoica según la cual «los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad» y el hombre puede «dominarlos absolutamente] se inclina no poco Descartes, pues afirma que el alma o ánima está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, por cuyo medio el alma siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que el alma, sólo con quererlo, puede moverla de diversas maneras. Afirma que esta glándula está suspendida en medio del cerebro, de tal suerte que puede ser movida por el mínimo movimiento de los espíritus animales» («Huic opinioni non parùm favet Cartesius. Nam statuit Animam, seu Mentem unitam praecipuè esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae, cujus ope Mens motûs omnes, qui in corpore excitantur, & objecta externa sen-

ria¹⁰; de la potestad del alma sobre las acciones o los movimientos del cuerpo;¹¹ de la potestad del alma sobre sus propias pasiones¹². Pues todas estas concepciones se

tit, quamque Mens eo solo, quòd vult, variè movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ità suspendam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri»). Compárese con *Las Pasiones del Alma*, I, arts. 8-25, 30-33, etc., y con *Principes*, IV, arts. 196 («*Comment on prouue que l'ame ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerueau*»), y 197 («*Comment on prouue qu'elle est de telle nature que le seul mouuement de quelque corps suffit pour luy donner tout sorte de sentimens*»).

¹⁰ *Ibidem*: «Afirmar, además, que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tantas y tan variadas maneras como variados son los modos en que los espíritus animales inciden sobre ella, y que en ella se imprimen, además, tantos y tan variados vestigios como varios son los objetos externos que empujan hacia ella a los mismos espíritus animales. De donde se sigue que si más tarde la voluntad del ánima llega a suspender la glándula, que es movida por ella [por la voluntad] de diversas maneras, de alguna manera idéntica a como ya había sido suspendida alguna vez por los espíritus al ser agitados de aquella misma manera, entonces dicha glándula empujará y determinará esos mismos espíritus animales del mismo modo en que antes habían sido repelidos por una suspensión similar de la glándula» («*Deinde statuit, quòd haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, & quòd praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versùs eandem propellant, unde fit, ut si glans postea ab Animae voluntate, illam diversimodè movente, hoc, aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa à spiritibus, hoc, aut illo modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet, & determinabit, ac antea à simili glandulae suspensione repulsi fuerant*») Compárese con *Las Pasiones del Alma*, I, arts. 42-44.

¹¹ *Ibidem*: «Afirmar, por otra parte, que cada voluntad del alma está por naturaleza unida a un movimiento preciso de la glándula. Por ejemplo, si alguien tiene la voluntad de contemplar un objeto remoto, esta voluntad hará que la pupila se dilate; pero si sólo piensa en dilatar la pupila, de nada le servirá tener la voluntad de ello, pues la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula, que sirve para empujar los espíritus hacia el nervio óptico del modo apropiado para dilatar o contraer la pupila, con la voluntad misma de dilatarla o contraerla, sino tan sólo con la voluntad de contemplar objetos próximos o remotos» («*Praeterea statuit, unamquamque Mentis voluntatem naturà esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr. si quis voluntatem habet objectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de solà dilatandà pupillà cogitet, nihil proderit ejus rei habere voluntatem, quia natura non junxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versùs nervum Opticum modo conveniente dilatandae, vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi, vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi objecta remota, vel proxima*»). Compárese con *Las Pasiones del Alma*, I, art. 44.

¹² *Ibidem*: «Por último, afirma que, aunque parece que cada movimiento de esta glándula está por naturaleza, desde el comienzo de nuestra vida, unido a cada uno de nuestros pensamientos, se puede unir, no obstante, a otros mediante el hábito, y se esfuerza por probarlo en *Las Pasiones del Alma*, I, art. 50. De donde concluye que no hay ánima tan débil que no pueda, si se la dirige bien, adquirir una potestad absoluta sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como él las define, son *percepciones, o sentimientos, o conmociones del ánima que se refieren especialmente a ella y que, adviértase bien, son producidas, conservadas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus* (véase *Las Pasiones del Alma*, I, art. 27). Y como a cualquier voluntad podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula, y, en consecuencia, de los espíritus, y como la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad, si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes según los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y si a estos juicios unimos los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones» («*Denique statuit, quòd, etsi unusquisque motus hujus glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogi-*

hacen depender en la metafísica del francés de la unión y la recíproca interacción causal entre alma y cuerpo. Dicho abiertamente, el recurso a un Dios trascendente que actúa como actuaría un relojero ajustando dos máquinas esencialmente distintas, se revela como un artificio teórico que invisibiliza la insolubilidad de la cuestión tal y como ha sido planteada. Como un artificio teórico incapaz de mostrar las causas singulares, concretas, de la unión de cuerpo y alma, del alma misma –de sus voliciones, de sus deseos–, de la determinación de los cuerpos al movimiento o al reposo. Una vez en la senda de la ininteligibilidad, el delirio parece acelerarse definitivamente.

El planteamiento y la solución spinozianas son totalmente otros. Al margen de la imposibilidad de una interacción causal entre cuerpo y alma –sobre la cual se construye la segunda parte de la *Ethica*, y sobre la cual se insiste nuevamente en el prefacio de la parte quinta¹³–, el imperio del alma sobre sus pasiones no puede consistir en ninguna suerte de poder sobre su cuerpo a través de la voluntad. Si el alma dispone de algún poder sobre sus pasiones, lo tendrá en la medida en que éstas sean comprendidas como modificaciones del pensamiento: las pasiones son ideas confusas¹⁴; el alma sólo padece en la medida en que posee tal tipo de ideas¹⁵. Por

tationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt jungi, quod probare conatur art. 50 p. I de Pass. Animae. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem Animam, quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas Passiones. Nam haec, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque NB. producuntur, conserantur, & corroborantur, per aliquem motum spirituum (vide art. 27 p. I Pass. Anim.). At quandoquidem cuilibet voluntati possumus jungere motum quemcunque glandis, & consequenter spirituum; & determinatio voluntatis à solâ nostrâ potestate pendet; si igitur nostram voluntatem certis, & firmis judiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, & motus passionum, quas habere volumus, hisce judiciis jungamus, imperium acquiramus absolutum in nostras Passiones»).

¹³ Por lo que se refiere a la imposibilidad de la interacción causal entre cuerpo y alma –a la imposibilidad de que el alma disponga en virtud de su voluntad un imperio absoluto sobre sus pasiones–, la solución del prefacio de la quinta parte de la *Ethica* subraya la inconmensurabilidad, la distinción real, de pensamiento y extensión, es decir, la absoluta independencia causal de cuerpo y alma: «[...] a decir verdad, como no se da ninguna proporción [*ratio*] entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden de ninguna manera ser determinadas por las de aquélla» («[...] sanè, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter Mentis, & Corporis potentiam, seu vires; & consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt»).

¹⁴ Cf. *Eth.*, III, Definición general de los afectos: «Un afecto, que se llama pasión del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna de sus partes, mayor o menor que antes, y dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello» («Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, quâ Mens majorem, vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, & quâ datâ ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur»).

¹⁵ Cf. *Eth.*, III, 1: «Nuestra alma obra algunas cosas, y, en verdad, padece otras, a saber, en cuanto que tiene ideas adecuadas, necesariamente obra ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece ciertas otras» («Mens nostra quaedam agit, quaedam verò patitur, nempe qua-

consiguiente, explicar una pasión de ninguna manera puede consistir, como ha pretendido Descartes, en explicar o en comprender fisiológicamente una acción del cuerpo, sino en comprender cómo se forman las ideas inadecuadas¹⁶. Puesto que las pasiones, o, más precisamente, los afectos, son modificaciones del pensamiento que acompañan a las ideas –sin ideas no hay afectos, aquéllas son lógicamente anteriores a éstos¹⁷–, el poder del alma sobre ellos sólo podrá ser pensado en relación a las leyes de funcionamiento del pensamiento. El *imperio* del alma sobre sus pasiones sólo puede ser un imperio del alma sobre sí misma; la fuerza de las pasiones sólo puede ser desactivada comprendiendo su formación, es decir, transformando una idea inadecuada y confusa en una idea clara y distinta¹⁸. Una pasión deja de afirmarse en nosotros, o bien porque su fuerza es neutralizada por otra pasión más fuerte y contraria, o bien porque la fuerza afirmativa de la idea clara y distinta se impone a la de la idea confusa. Pero lo que de ninguna manera puede explicar el dominio o la moderación de las pasiones es una difusa voluntad considerada como un poder del alma diferente de su potencia natural –diferente del entendimiento o de la razón–, el cual debe ser ejercido en oposición a los poderes eventualmente perturbadores del cuerpo. Lo que intentaré a continuación será un recorrido por los modos de argumentación que despliega Spinoza para llegar a estas conclusiones.

Al hilo de esta confrontación teórica quisiera analizar la estructura de la crítica spinoziana a las posiciones de Descartes tal como la desarrolla al comienzo de *Ethica*, III. El movimiento argumentativo, que es complejo, muestra la fuerza y la irreductibilidad del enfrentamiento. Spinoza, de hecho, utiliza el arma principal de que se ha servido el francés y recurre explícitamente a la experiencia para, en primer lugar, extraer de ella unas conclusiones opuestas a las que elabora Descartes, confirmando así sus propias tesis, y para, en segundo lugar, relanzar y profundizar en los principios más generales demostrados en momentos anteriores de la *Ethica*. En este respecto, el escolio de la proposición 2 de *Ethica* III es decisivo. Me centraré en él tratando de seguir un orden explicativo.

tenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessariò agit, & quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessariò quaedam patitur»), y III, 3 : «Las acciones del alma nacen sólo de ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, dependen sólo de ideas inadecuadas» («Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passionibus autem à solis inadaequatis pendent»).

¹⁶ Cf. Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, París, P.U.F., 2004, p. 36.

¹⁷ Cf. *Eth.*, II, ax. 3: «Los modos del pensamiento, como el amor, el deseo, o cualesquiera de los designados con el nombre de los afectos del ánimo, no se dan a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensamiento» («Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, & c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus»).

¹⁸ Cf. *Eth.*, V, 3: «Un afecto que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» («Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, & distinctam formamus ideam»).

Primero, Spinoza afirma verse obligado a confirmar sus demostraciones recurriendo a la experiencia debido a la fuerza persuasiva de las posiciones contrarias a la suya. El arraigo de las concepciones que sistematiza Descartes –una voluntad libre, un imperio del alma sobre el cuerpo– es tal, que su crítica exige una confirmación suplementaria, experiencial. El prestigio que concede una supuesta confirmación experiencial inmediata, exige una reflexión detenida sobre la misma experiencia:

Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda ningún motivo de duda, apenas puedo creer que si no las confirmo por la experiencia puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con un ánimo ecuánime. Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo se mueve o reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de pensar.¹⁹

La crítica spinoziana consistirá en un juego dialéctico en el que los ejemplos que podría aportar la generalidad de los hombres –y también Descartes– para reforzar su posición son contrarrestados mediante otros ejemplos cuya función, además de servir de prueba a las posiciones propias, consiste en una invitación a la cautela.

En efecto, en este mismo escolio se dibujan dos movimientos claramente diferenciados. El primero consiste en una llamada de atención sobre el hecho de que también es posible recurrir a la experiencia para confirmar ciertas tesis opuestas al sentido común; esto es, sobre el hecho de que la experiencia, tomada fragmentariamente, no puede ser utilizada como principio a partir del cual construir una teoría con la que son rápidamente despachadas las dificultades que tal vez deberían obligarnos a abandonarla. En segundo lugar, y más profundamente, en este escolio es expresada con toda su fuerza la dignificación que la filosofía de Spinoza concede al cuerpo. Más adelante me ocuparé de esto último.

Lo que ahora me interesa es subrayar que una de las funciones básicas de la experiencia que invoca aquí Spinoza, es la de mostrar que el principio de la posición común del hombre, y también de la cartesiana, es la ignorancia de las causas que determinan la acción, los movimientos, de los cuerpos. La ignorancia, en definitiva, de las infinitas leyes de la extensión, la cual se redobla en ignorancia de la propia ignorancia, despachada –y reforzada– mediante una apresurada y confusa remisión a la experiencia. Tal recurso irreflexivo a la experiencia, lejos de adquirir en este caso, y empleando la terminología acuñada por Pierre-François Moreau, una función confirmativa²⁰ de determinadas teorías, desempeñaría la afilosófica función

¹⁹ *Eth.*, III, 2, Sch: «At, quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experiētiā comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum, adeò firmiter persuasi sunt, Corpus ex solo Mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quae à solâ Mentis voluntate, & excogitandi arte pendent».

²⁰ Sobre esta noción, cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 296-297.

de ocultar la estructura profunda de la realidad, pues no consiste sino en una selección de aquello que refuerza una concepción que es falsa. La experiencia así invocada se revela insuficiente para mostrar la estructura necesariamente causal y potente de la naturaleza corpórea:

En efecto, nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo, esto es, a nadie le ha enseñado la experiencia hasta ahora qué puede obrar el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza considerada como puramente corpórea, y qué no puede a no ser que sea determinado por el alma.²¹

En lugar de invitar a una alegre producción de teorías, el filósofo consciente de la complejidad de la experiencia debería hacer de ella un freno a la tendencia espontánea de los hombres a interpretar la naturaleza del cuerpo en términos de una dependencia causal respecto de una siempre supuesta fuerza de la voluntad del alma. Lo que la experiencia muestra en primer lugar, por tanto, es que el conocimiento de las leyes de la naturaleza extensa y de la estructura o disposición de la *fabrica* del cuerpo humano no es inmediato²². Una mirada verdaderamente reflexiva sobre ella debería reducir la consideración de la libertad de la voluntad y del imperio o soberanía del alma sobre el cuerpo a lo que verdaderamente es: una confesión velada de la propia ignorancia,

Pues nadie ha conocido hasta ahora la estructura [*fabrica*] del cuerpo humano con la suficiente precisión como para haber podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan ampliamente la sagacidad humana, y que los sonámbulos hacen en sueños muchas cosas a las que no se atreverían estando despiertos. Lo cual muestra suficientemente que el cuerpo mismo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué manera o por qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle ni con qué rapidez puede moverlo. De lo cual se sigue que cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma, que posee un imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen

²¹ *Eth.*, III, 2, Sch: «Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, & quid non possit, nisi à Mente determinetur».

²² En el prefacio de la quinta parte de la *Ethica* Spinoza se servirá de un argumento muy similar a éste para dinamitar uno de los pilares de la doctrina cartesiana de la unión de alma y cuerpo: la asignación de un espacio físico –la glándula pineal– como receptáculo o asiento del alma. En contra de las pretensiones de Descartes, «[...] ni esta glándula está situada en el centro del cerebro de tal manera que se la pueda hacer girar con tanta facilidad y de tantos modos, ni todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro.» Así es, en efecto, como continua la cita del prefacio de *Eth.*, V que hemos dado un poco más arriba («His adde, quòd nec haec glans ità in medio cerebro sita reperiat, ut tam facile, totque modis circumagi possit, & quòd non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur»).

sino confesar con especiosas palabras que ignoran, sin admirarse por ello, la verdadera causa de aquella acción.²³

Ni el hablar o el callar, por ejemplo, están bajo la potestad del alma, experiencias inmediatas con las que parece confirmarse la existencia de esa *potestas* del alma sobre el cuerpo. El escolio continúa ahondando esta reflexión sobre la experiencia a la vez que despliega dialécticamente las posibles objeciones:

Pero dirán que sepan o ignoren con qué medios el alma mueve al cuerpo, ellos experimentan, en cualquier caso, que si el alma no fuera apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Y que, además, saben por experiencia que tanto el hablar como el callar está en la sola potestad del alma, y otras muchas cosas que precisamente por eso creen dependen de un decreto del alma.²⁴

Luego será explicado cómo las leyes de la naturaleza corpórea son suficientes por sí solas para dar cuenta racional incluso de las causas de las cosas que se hacen depender del «arte humano»²⁵. Sobre ello volveré más adelante.

Sea como fuere, Spinoza insiste en que una mirada atenta sobre la experiencia desempeña también una función *confirmativa* de las anticartesianas tesis que él propone. Siempre es posible convocar otra experiencia y pensar que debe ser interpretada en sentido contrario al de las tesis que pretenden reforzarse mediante tal recurso constante a la experiencia:

Sin embargo, en cuanto a lo primero, les pregunto ¿no enseña también la experiencia que, por el contrario, mientras el cuerpo está inerte, el alma es simultáneamente incapaz de pensar? Pues cuando el cuerpo reposa en el sueño, el alma permanece adormilada simultáneamente que él, y no tiene, como en la vigilia, la potestad de pensar.²⁶

²³ *Eth.*, III, 2, Sch: «Nam nemo hucusque Corporis fabricam tam accuratè novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam, quòd in Brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longè superant, & quòd somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non audent; quod satis ostendit, ipsum Corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius Mens admiratur. Deinde nemo scit, quâ ratione, quibusve mediis Mens moveat corpus, neque quot motû gradûs possit corpori tribuere, quantâque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cùm homines dicunt, hanc, vel illam actionem Corporis oriri à Mente, quae imperium in Corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere quàm speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare».

²⁴ *Eth.*, III, 2, Sch: «At dicent, sive sciant, sive nesciant, quibus mediis Mens moveat Corpus, se tamen experiri, quòd, nisi Mens humana apta esset ad excogitandum, Corpus iners esset. Deinde se experiri, in solâ Mentis potestate esse, tam loqui, quàm tacere, & alia multa, quae proinde à Mentis decreto pendere credunt».

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*: «Sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quòd si contrà Corpus iners sit, Mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam cùm Corpus somno quiescit, Mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cùm vigilat, excogitandi».

Nada de esto quiere decir que la doctrina del spinozismo se funde en la experiencia; lo que significa es que su doctrina («de la naturaleza considerada bajo cualquier atributo se siguen infinitas cosas», se lee a continuación del texto que acabo de citar) explica racionalmente, asignando causas singulares, la experiencia, toda experiencia, corrigiendo así las interpretaciones que de ella se hacen los hombres espontáneamente y que sólo revelan su ignorancia de la estructura exhaustivamente causal de la realidad. El spinozismo, como ha demostrado Pierre-François Moreau, es también un racionalismo de la experiencia²⁷.

Me preguntaré ahora por los envites de la subversión de los principios cartesianos operada en estos textos de la *Ethica*. Me preguntaré cómo con ella se articula y expresa el corazón mismo de la filosofía de Spinoza y cómo, una vez más, una reflexión sobre la experiencia desempeña una función argumentativa esencial.

Con la crítica de la presunta *potestas* del alma sobre el cuerpo y sobre sus pasiones son desarrollados algunos de los principios ya establecidos en el *De Naturâ & Origine Mentis* (esto es, en la segunda parte de la *Ethica*) acerca del funcionamiento de la mente. Si Descartes ofrecía una explicación fisiológica de la percepción, de la memoria, de las acciones voluntarias, de la represión o moderación de las pasiones, la crítica radical de esas concepciones pasa, en este mismo escolio, por una profundización de las tesis propias acerca del funcionamiento de la mente. La correlatividad entre la necesidad causal en el pensamiento y en la extensión —demostrada en las dos primeras partes de la *Ethica*, especialmente en la segunda— refuerza de manera definitiva el trabajo de destrucción de la creencia en la determinación libre, voluntaria, de nuestras operaciones. La hipótesis de una determinación fisiológica de la percepción, o de la memoria, por ejemplo, debe ser sustituida por la demostración de la simultaneidad de determinados procesos fisiológicos y determinados procesos psíquicos o anímicos. La percepción, o la imaginación²⁸, al igual que la

²⁷ Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., passim. y p. 261.

²⁸ Cf. *Eth.*, II, 17, Cor, Dem: «Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano, de tal modo que choquen con frecuencia con las más blandas, cambian sus planos (*por el postulado 5*); de donde resulta (*véase el ax. 2 tras el cor. del lema 3*) que las primeras se reflejan contra las segundas de distinta manera a como antes solían, y que después, al proseguir su movimiento espontáneo y chocar con esos nuevos planos, se reflejan de la misma manera que cuando fueron lanzadas por los cuerpos exteriores contra los primeros planos, y que, por consiguiente, mientras siguen ese movimiento de reflexión, afectan de la misma manera al cuerpo humano; afeción de la cual el alma (*por la Prop. 12 de esta p.*) formará otra vez una idea, esto es, (*por la Prop. 17 de esta p.*), el alma contemplará otra vez el cuerpo externo como presente» («*Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (per Post. 5) mutant, unde fit (vide Axiom. 2 post Coroll. Lem. 3), ut inde alio modo reflectantur, quàm antea solebant, & ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur, ac cùm à corporibus externis versùs illa plana impulsae sunt, & consequenter, ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens (per Prop. 12 hujus) iterùm cogitabit, hoc est (per Prop. 17 hujus), Mens iterùm corpus externum, ut praesens, contemplabitur*»).

asociación de ideas, o la memoria²⁹, obedece a una causalidad correlativa a la causalidad física pero que de ningún modo depende de ella. En el caso que nos ocupa, Spinoza se centra en la percepción y en la atención³⁰, y también en la memoria y el lenguaje (pues un «decreto del alma» parece tener como condición misma de posibilidad la memoria³¹). Es decir, se centra en situaciones cuya explicación parece exigir espontánea e inmediatamente una cierta soberanía del alma sobre las operaciones del cuerpo, y, por consiguiente, una cierta libertad de la voluntad que supuestamente explicaría el funcionamiento del alma. Sin embargo, la posición spinoziana es firme: la explicación causal de las operaciones de los cuerpos es suficiente para dar cuenta de las acciones comúnmente consideradas como efecto de los voluntarios decretos del alma. Para ello, nada mejor que recurrir a la experiencia de los sueños, lugar en el que, como también ha observado Pierre-François Moreau, parecen confirmarse las teorías en el siglo XVII:

En realidad, cuando soñamos que estamos hablando, creemos que hablamos por un libre decreto del alma, siendo así que no hablamos o que, si hablamos, lo hacemos en virtud

²⁹ Cf. *Eth.*, II, 18, Dem: «El alma (*por el cor. precedente*) imagina un cuerpo por esta causa, a saber, porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por ese mismo cuerpo externo. Pero (*por hipótesis*) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginase dos cuerpos simultáneamente. Luego también imaginará después dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro» («Mens (*per Coroll. praeced.*) corpus aliquod eâ de causâ imaginatur, quia scilicet humanum Corpus à corporis externi vestigiis eodem modo afficitur, disponiturque, ac affectum est, cùm quaedam ejus partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae : sed (*per hypothesisin*) Corpus tum itâ fuit dispositum, ut Mens duo simul corpora imaginaretur; ergo jam etiam duo simul imaginabitur, atque Mens ubi alterutrum imaginabitur, statim & alterius recordabitur»). Sobre estas proposiciones, cf. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, París Vrin, 2006, pp. 185-212.

³⁰ Es lo que afirma Spinoza tras haber respondido al caso de experiencia según el cual la actividad del cuerpo depende de la aptitud del alma para pensar. Cf. *Eth.*, III, 2, Sch: «Además, creo que todos habrán experimentado que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, cuanto más apto es el cuerpo para que en él se excite la imagen de este o de aquel objeto, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto» («Deinde omnes expertos esse credo, Mentem non semper aequè aptam esse ad cogitandum de eodem objecto ; sed, prout Corpus aptus est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita Mentem aptiorem esse ad hoc, vel illud objectum contemplandum»).

³¹ *Ibidem*: «Pues hay otro dato que quisiera señalar aquí en primer término, a saber, que no podemos hacer ninguna cosa por decreto del alma a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra a menos que la recordemos. Por otra parte, no está en la libre potestad del alma el recordar una cosa u olvidarla. De ahí que se crea que sólo está en la potestad del alma el que podamos, por su sola decisión callar o decir la cosa que recordamos» («Nam aliud est, quod hic apprimè notari vellem, nempe, quòd nos nihil ex Mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi ejusdem recordemur. Deinde in liberâ Mentis potestate non est rei alicujus recordari, vel ejusdem oblivisci. Quare hoc tantùm in Mentis potestate esse creditur, quòd rem, cujus recordamur, vel tacere, vel loqui ex solo Mentis decreto possumus»).

de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos además que ocultamos algunas cosas a los hombres, y ello por el mismo decreto del alma en virtud del cual, cuando estamos despiertos, llamamos lo que sabemos. Soñamos, finalmente, que hacemos en virtud de un libre decreto del alma algunas cosas que, cuando estamos despiertos, no osamos hacer. Por eso, yo quisiera saber si en el alma se dan dos géneros de decretos: el de los fantásticos y el de los libres.³²

El sueño, pues, se presenta igualmente como una experiencia que confirma las tesis spinozianas acerca de la independencia causal de alma y cuerpo, y del determinismo a que alma y cuerpo se hallan sometidos, cada uno en su propio registro, según su gramática propia, sin interacción alguna. Acerca, pues ello es lo mismo, de la identidad en la Sustancia única de todos sus atributos y, por consiguiente, de la de todas sus modificaciones; acerca, por tanto, de la naturaleza de las *cosas* o *causas*. La profundización y desarrollo de los principios fundamentales de la filosofía de Spinoza se cumple dinamitando los fundamentos de la teoría cartesiana sobre el hombre y su presunta libertad.

La explicación de Descartes ha fallado en tanto que ha partido de unos principios falsos por arracionales. Ni sustancialidad, pues, ni distinción real de alma y cuerpo. Tampoco, consiguientemente, sumisión de uno de los términos al otro. Es decir, y siguiendo la sistematización de Chantal Jaquet, la crítica se ordena, por lo que se refiere a los *topoi* que ha recorrido el francés en su reflexión sobre las pasiones, denunciando como meras ficciones carentes de todo valor teórico su concepción de la unión del alma y el cuerpo (junto con la localización en la glándula pineal del asiento del alma), su postulado de una interacción y una reciprocidad causal entre cuerpo y alma, y, finalmente, su consideración de la voluntad como facultad absoluta y libre que detenta un poder absoluto sobre el cuerpo y, derivadamente, sobre sus propias pasiones³³. Frente a todo ello, Spinoza parte de su concepción de cuerpo y alma como una sola y misma cosa que puede ser concebida bajo el atributo del pensamiento, o concebida bajo el atributo de la extensión. Y la desarrolla al hilo de su examen crítico de la metafísica y la antropología de Descartes. Si cuerpo y alma son una sola y misma cosa, una sola y la misma será su potencia, su dignidad ontológica, su naturaleza real.

La confrontación crítica que Spinoza lleva a cabo respecto de las posiciones propias de la experiencia irreflexiva de los hombres que Descartes parece haber tra-

³² *Ibidem*: «Verùm cùm nos loqui somniamus, credimus nos ex libero Mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur,, id ex Corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quaedam homines celare, idque eodem Mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quae, scimus, tacemus. Somniamus denique, nos ex Mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus, atque adeò pervelim scire, an in Mente duo decretorum genera dentur, Phantasticorum unum, & Liberorum alterum?».

³³ Cf. Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 40.

tado de sistematizar, revela con toda claridad uno de los envites mayores de su filosofía: su ontologización de la potencia finita, sea ésta, por supuesto, la potencia de la modificación finita en que consiste el alma, o sea, novedosamente, la potencia de la modificación finita en que consiste el cuerpo. La potencia del cuerpo no puede poseer una dignidad ontológica menor que la del alma³⁴. Cuerpo y alma no poseen ni naturalezas, ni potencias, ni destinos opuestos; ni siquiera diferentes. También en este respecto hará Spinoza un uso totalmente inaudito de la experiencia.

Efectivamente, «nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo»; a nadie ha enseñado la experiencia «qué puede obrar el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza considerada como puramente corpórea». Y es esta ignorancia de la potencia propia de los cuerpos lo que ha conducido a Descartes, como quizá a la generalidad de los hombres, a pensar las acciones y, sobre todo, las pasiones del cuerpo, como algo causalmente dependiente de la potencia de pensar, o de la voluntad del alma; lo que ha conducido a Descartes, como quizá a la generalidad de los hombres, a atribuir al alma una *potestas* sobre el cuerpo y sobre lo que de él depende; y, consiguientemente, ha sido esta ignorancia lo que ha reforzado enormemente la atribución al alma, al pensamiento, de una dignidad ontológica y filosófica superior. Dicho brevemente: es esta ignorancia lo que lleva a la generalidad de los hombres, como quizá ha llevado también a Descartes, a interpretar la experiencia propia en un sentido que no puede sino reforzar la ignorancia que impide la comprensión del verdadero alcance de la experiencia.

Se puede decir lo mismo en términos estrictamente spinozistas: la ignorancia de lo que puede el cuerpo expresa la ignorancia de que la naturaleza es una y de que, por tanto, una es la legalidad natural, ya sea considerada bajo el registro de la extensión, ya bajo el registro del pensamiento. Ignorancia, pues, que conduce a los hombres a pensar los cuerpos como algo desprovisto de potencia propia. O, en todo caso, como algo que aun no careciendo de potencia propia, posee una potencia imperfecta, ontológicamente inferior a la del alma³⁵. En el mejor de los casos, su actividad se desplegaría amenazando desvirtuar la potencia propia del alma³⁶.

³⁴ Tal es uno de los puntos sobre los que más ha insistido Deleuze en sus trabajos sobre Spinoza. Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit, 1968, cap. XIV, pp. 197-213, y *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1981, pp. 28-33.

³⁵ Cf. las fórmulas con que Deleuze condensa el estatuto que adquieren alma y cuerpo en todo sistema que otorga a la primera un poder sobre el segundo: «[...] l'âme, en fonction de sa nature éminente et de sa finalité particulière, a des "devoirs" supérieures: elle doit faire obéir le corps, conformément à des lois auxquelles elle est elle-même soumise. Quant au pouvoir du corps, ou bien c'est un pouvoir d'exécution, ou bien c'est un pouvoir de distraire l'âme et de la détourner de ses devoirs» (*op. cit.*, p. 234).

³⁶ Cf. la carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 4 de agosto de 1645 en la que trata de la beatitud natural (esto es, de la beatitud tal como debería ser tratada por un filósofo pagano o no iluminado por la fe) comentando o, mejor, corrigiendo las posiciones de Séneca en su *De vita beata*: «[...] il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi et sans rien attendre d'ailleurs [es decir, plenamente

Concluiré ocupándome de la reconsideración spinoziana del cuerpo. Lo cual no será sino tratar de las modificaciones finitas sin más de la Sustancia única, independientemente de su calificación como extensas o como dependientes del pensamiento. Tampoco ahora será preciso abandonar el escolio de la proposición 2 de *Ethica* III.

Una de las objeciones con que Spinoza pone a prueba su doctrina parece condensar el máximo de fuerza persuasiva de que es capaz la posición según la cual la actividad de los cuerpos debe hallarse necesariamente sometida a una cierta *mentis potestas*. Efectivamente, las leyes de la naturaleza corpórea parecen insuficientes para explicar el origen de las cosas producidas por un «arte humano», pues se diría que es imposible deducir de ellas «las causas de los edificios, de las pinturas»; se diría imposible que, sin una cierta *mentis directio*, un cuerpo pueda ser, por ejemplo, «capaz de edificar un templo». Spinoza responde a la objeción traduciendo a un lenguaje experiencial uno de los principios básicos de su filosofía:

Mas ya he mostrado que ellos mismos no saben lo que puede el cuerpo ni qué se puede deducir de la sola consideración de su naturaleza, y que ellos mismos saben por experiencia que por las solas leyes de la naturaleza se hacen muchas cosas que nunca hubiesen creído que pueden hacerse sino bajo la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos en sueños y que ellos mismos, cuando están despiertos, admiran. Añado aquí la misma estructura del cuerpo humano, que supera larguísimo en artificio a todas las fabricadas por un arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas.³⁷

feliz o «beato»], pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *Discours de la Méthode*. La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée [...] et pour ce qu'on oppose ordinairement cette vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions, elle est très difficile à mettre en pratique, au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, comme elle est aussi la plus agréable et la plus douce», en *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, op. cit., ed. cit., pp. 111-113. Y cfr. igualmente las cartas en las que las pasiones son presentadas como fuente de error, de engaño, por lo que se refiere a la apreciación del verdadero bien.

³⁷ *Eth.*, III, 2, Sch: «Verùm ego jam ostendi, ipsos nescire, quid Corpus possit, quidve ex solâ ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex Mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Adde hîc ipsam Corporis humani fabricam, quae artificio longissimè superat omnes, quae humanâ arte fabricatae sunt, ut jam taceant, quòd suprâ ostendim, ex naturâ, sub quovis attributo consideratâ, infinita sequi».

El recorrido del escolio es claro: de la consideración de la independencia causal de cuerpo y alma, a la afirmación según la cual «de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas». Es decir, de la conclusión que constituye el enunciado de la prop. 2 de *Eth.*, III respecto del desarrollo demostrativo anterior de la *Ethica*, a los principios de los que ha sido deducida dicha proposición: la infinitud en su género de los atributos que expresan la esencia de la Sustancia única –infinitud que significa infinita productividad sometida a leyes–.

Para captar el alcance real de la spinoziana dignificación de la extensión y sus modificaciones, debemos volver a ese centro de gravedad teórico que es la proposición 7 del *De Naturâ & Origine Mentis*, pues es la doctrina del llamado «paralelismo»³⁸ lo que fundamenta la crítica de la consideración del hombre como naturaleza bipolar y sustancial, como *imperium in imperio*. En virtud de tal «paralelismo» va a ser demostrado que tanto el alma como el cuerpo, al igual que su relación o composición, pertenecen al orden necesario y común, *natural*, en el que se inscribe y despliega el ser de todas las cosas por el simple hecho de ser modificaciones finitas de los atributos de Dios. El funcionamiento del alma y del cuerpo, a idéntico título que el funcionamiento de todas las cosas, depende por completo de las leyes universales de la Naturaleza, de las leyes en que consiste la naturaleza de Dios. Cuerpo y alma son dos modificaciones de una realidad única: la esencia, o sea, la potencia divina.

La deducción es a primera vista sencilla: alma y cuerpo son una sola y misma cosa que se expresa bajo dos atributos diferentes. Una conclusión cae entonces por su propio peso: la potencia del alma y la potencia del cuerpo no pueden ser sino una sola y misma potencia que se expresa de dos maneras diferentes, según las leyes de dos atributos o «registros» que son distintos. Dicho de otra manera: al igual que la potencia de la Sustancia –esto es, su esencia– se expresa bajo una infinitud de registros diferentes –de los cuales sólo podemos conocer dos: potencia del pensamiento, potencia de la extensión– sin que pierda por ello su unidad, la potencia modal, puesto que no es sino la potencia en que consisten las modificaciones de aquello –los atributos– que constituye la esencia de la Sustancia única, debe ser también considerada bajo dos registros diferentes. Esto es, ha de ser pensada como una sola y misma potencia que se despliega siguiendo dos gramáticas distintas. Recordemos el corolario de la fundamental proposición 7 de *Ethica*, II:

[...] la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y la misma conexión.³⁹

³⁸ En este artículo me limito a convocar esta teoría del llamado paralelismo sin entrar en la consideración de los problemas, ciertamente profundos, que suscita. A ello dedicaré otro trabajo próximamente.

³⁹ *Eth.*, II, 7, Cor: «[...] Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est,

Potencia de pensar y potencia actual de obrar... A cada atributo divino le corresponde una potencia propia, intrínseca; cada atributo constituye una expresión de la potencia en que consiste esencialmente Dios. Al pensamiento, una potencia actual de obrar que se define como «potencia de pensar»; al resto de atributos, una potencia propia y específica a cada uno de ellos que por el momento permanece en un limbo de indistinción y que es comúnmente denominada «potencia actual de obrar».

Toda modificación del pensamiento, entonces, será una modificación de la potencia propia y específica de la potencia del pensamiento. Toda modificación de cualquier otro atributo, una modificación de aquella «potencia actual de obrar». Por consiguiente, de la misma manera que alma y cuerpo son una sola y misma cosa, la potencia en virtud de la cual el cuerpo «se mueve» o «reposa» y la potencia en virtud de la cual el alma «piensa» serán una sola y misma potencia que se expresa según dos registros diferentes. O, empleando los términos mediante los cuales Spinoza reinterpreta más adelante el texto que acabo de citar, dos potencias que son iguales y simultáneas por naturaleza:

[...] el esfuerzo o potencia de pensar del alma es igual y simultáneo por naturaleza al esfuerzo o potencia de obrar del cuerpo (*como claramente se sigue del cor. de la prop. 7 y del cor. de la prop. 11 de la p. 2*).⁴⁰

La potencia, como la realidad, es unívoca⁴¹. Potencia del alma y potencia del cuerpo son, pues, dos potencias modalmente –pero no realmente– distintas que se despliegan manteniendo una relación directamente proporcional y que, por eso, impiden pensar las actividades del hombre distributivamente. Potencia de pensar del alma y potencia de obrar del cuerpo se hallan igual y proporcionalmente implicadas en la percepción⁴², en la imaginación⁴³, en la afectividad⁴⁴, incluso en aquellas actividades que tradicionalmente han sido pensadas como exclusivas del alma, como esencialmente ajenas e incluso opuestas a la actividad propia de los cuerpos.

quicquid ex infinitâ Dei naturâ sequitur formaliter, id omne ex Dei ideâ eodem ordine, eâdemque connexionem sequitur in Deo objectivè».

⁴⁰ *Eth.*, III, 28, Dem: «[...] Mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, & simul naturâ est cum Corporis conatu, seu potentiâ in agendo (*ut clarè sequitur ex Coroll. Prop. 7 & Coroll. Prop. 11 p. 2*)».

⁴¹ Cf. S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque*, París, Kimé, 2001, p. 206, y sobre todo G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, caps. V y VII.

⁴² *Eth.*, II, 14: «El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo» («Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eò aptior, quò ejus Corpus pluribus modis dispositò potest»).

⁴³ Cf. *Eth.*, II, 35, Sch.

⁴⁴ Cf. *Eth.*, III, Def 3: «Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo con las que aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar del mismo cuerpo, y, al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» («Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas»).

Me refiero al conocimiento adecuado⁴⁵. Las variaciones de ambas potencias no son sino simultáneas y directamente proporcionales por naturaleza:

La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma.⁴⁶

Así pues, el orden o concatenación de las cosas es uno solo, pues una sola es la potencia común de la Naturaleza. De manera que el orden de las acciones y pasiones, simultáneo por naturaleza, se revela como el orden de la potencia modificada de la Sustancia. O lo que es lo mismo, como el orden de la esencia actual de las cosas singulares. Orden, esencia actual, que no significará sino la afirmatividad esencial de las cosas, y que se mostrará como la afirmatividad misma de una Sustancia cuya esencia, su cumplimiento, implica necesariamente su modalización en una infinidad de cosas de una infinidad de maneras o modos. Así, si la esencia de las cosas actualmente existentes se revelase como potencia, como fuerza –finita, determinada, pero ontológicamente consistente–, la consideración a la manera cartesiana de la naturaleza del hombre como bipolar y sustancial, como composición de dos sustancias que poseen dos tipos de potencia o de poder realmente distintos y contrapuestos, redoblaría su absurdo.

Ahora bien, dicha identidad no impide que entre ambas modificaciones de la potencia pueda mantenerse una distinción nominal⁴⁷ con la que de alguna manera quede consignada la diferencia de leyes, de registros, en que ambas se despliegan. Una sola potencia, sí, pero una sola potencia que, en el caso de los cuerpos y sus ideas, en el caso del hombre, se despliega según las leyes del pensamiento y según las leyes de la extensión. Lo que marca la vida de las ideas y de sus objetos, he

⁴⁵ Cf. *Eth.*, II, 13, Sch: «[...] cuanto más apto es un cuerpo que los demás para hacer o padecer más cosas simultáneamente, más apta que las demás es su alma para percibir simultáneamente más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma» («[...] Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eò ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; & quò unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quò minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eò ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum»). Cf. igualmente *Eth.*, II, 39, Cor: «[...] el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuantas más cosas tiene en común su cuerpo con otros cuerpos» («[...] Mens eò aptior est ad plura adequatè percipiendum, quò ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia»). Y además *Eth.*, V, 39: «Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna» («Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna»).

⁴⁶ Cf., *Eth.*, III, 11: «Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet».

⁴⁷ Distinción nominal en el sentido de que, como los atributos, son expresión de una sola cosa, la Sustancia. Ello no impide que se deba hablar, en otro sentido, de diferencias reales entre atributos. Cfr. *Eth.* I, 10, sch.

dicho más arriba adoptando una fórmula de Chantal Jaquet, es una relación simultáneamente de identidad y de diferencia. Por ello, los distintos términos mediante los cuales se alude a las actividades propias del alma y del cuerpo pueden ser mantenidos en su diferencia, pero a condición de no olvidar que designan algo en verdad idéntico.

Por ello, y si alma y cuerpo son una sola y misma cosa, los términos «decreto del alma», por un lado, y «apetito» o «determinación» del cuerpo, por otro, no pueden remitir, en realidad, a cosas distintas ni, menos aún, contrapuestas. Las experiencias convocadas por Spinoza reconducen hacia un nuevo territorio filosófico lo ya demostrado en el *De Naturâ & Origine Mentis*, especialmente en su séptima proposición. Volvamos al escolio de *Eth.*, III, 2:

Todas estas cosas muestran sin duda claramente que tanto el decreto del alma como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza, o, más bien, una sola y misma cosa a la que llamamos decreto cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y a la que llamamos determinación cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y del reposo.⁴⁸

Lo cual –se explica a continuación– quiere decir que los supuestos decretos o decisiones del alma a través de los cuales parece vehicularse, y en los cuales parecen reconocerse, los principios que llevan a la creencia en la libertad de la voluntad, no obedecen a una necesidad menos estricta que aquella a la que obedecen los cuerpos. Esto es, que las «decisiones» o «decretos del alma» no pueden ser sino las ideas mismas, o, más precisamente, la afirmación propia que éstas implican esencialmente y de la cual se ha ocupado Spinoza en las dos últimas proposiciones del *De Naturâ & Origine Mentis*.

De esta manera, efectivamente, se cierra el escolio: definiendo lo que se supone ser «decreto libre» del alma como la afirmación que implican las ideas por el hecho de ser ideas. Esto es, reduciendo el supuesto índice de la presunta libertad absoluta del alma a la necesidad causal que determina la existencia y la acción, las «operaciones», de toda modificación del pensamiento:

Y si no se quiere caer en tan gran locura, es necesario conceder que este decreto del alma, que se cree que es libre, no se distingue de la imaginación misma ni de la memoria, ni es otra cosa que aquella afirmación que implica necesariamente la idea en cuan-

⁴⁸ *Eth.*, III, 2, Sch: «Quae omnia profectò clarè ostendunt, Mentis tam decretum, quàm appetitum, & Corporis determinationem simul esse naturâ, vel potiùs unam, eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus, & quando sub Extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs, & quietis deducitur, determinationem vocamus».

to que es idea (véase la prop. 49 de la p. 2). Y, por consiguiente, esos decretos del alma surgen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas actualmente existentes. Por tanto, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa en virtud de un libre decreto del alma, sueñan con los ojos abiertos.⁴⁹

Los «decretos del alma», por tanto, son parte necesaria de la infinita red de determinaciones causales en que *son* las modificaciones, sean del pensamiento, sean de la extensión. Consiguientemente, ni son libres en el sentido de no sometidos, de hecho o de derecho, a la necesidad causal, ni tampoco «decretos» o «decisiones» en el sentido de que expresen una cierta *potestas* autónoma y desvinculada del alma sobre el cuerpo, o del alma sobre sí misma. «Quienes creen que hablan, callan o hacen cualquier otra cosa en virtud de un libre decreto del alma» no hacen, pues, sino confundir la determinación causal que produce ciertos efectos sobre su cuerpo –hablar, apetecer cierto alimento o bebida, querer desplazarse⁵⁰–, con una

⁴⁹ *Ibidem*: «Quòd si eò usque insanire non libet, necessariò concedendum est, hoc Mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsâ imaginatione, sive memoriâ non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessariò involvit (vide Prop. 49 p. 2). Atque adeò haec Mentis decreta eâdem necessitate in Mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero Mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant».

⁵⁰ Cf. *Ibidem*: «Pero la experiencia enseña más que sobradamente que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua, y que nada pueden menos que moderar sus apetitos; hecho del cual se sigue que muchos crean que sólo obramos libremente las cosas que apetecemos levemente, pues el apetito de esas cosas puede ser fácilmente contrarrestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia; de ningún modo [obraríamos libremente], por el contrario, aquellas cosas que apetecemos con un afecto intenso y que no puede ser mitigado por la memoria de otra cosa. La verdad es que si no supieran por experiencia que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando se da en nosotros conflicto entre afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apeetece libremente la leche, y el joven irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla en virtud de un libre decreto de su alma lo que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el que delira, la charlatana, el niño y muchísimos otros de esta harina creen hablar por un libre decreto del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que tienen de hablar; de manera que la misma experiencia enseña no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por la única razón de que son conscientes de sus acciones pero ignorantes de las causas que les determinan» («At experientia satis superque docet, homines nihil minùs in potestate habere, quàm linguam, nec minùs posse, quàm appetitùs moderari suos; unde factum, ut plerique credant, nos ea tantùm liberè agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facilè contrahi potest memoriâ alterius rei, cujus frequenter recordamur; sed illa minimè, quae magno cum affectu petimus, & qui alterius rei memoriâ sedari nequit. Verumenimverò nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea paenitet, nosque saepe, quando sc. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre, & deteriora sequi, nihil impediret, quominùs crederent, nos omnia liberè agere. Sic infans, se lac liberè appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero Mente decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer, & hujus farinae plurimi ex libero Mentis decreto credunt loqui; cùm tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ità ut ipsa experientia non minùs clarè, quam ratio doceat, quòd homines eâ solà de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, & causarum, à quibus determinan-

ilusoria determinación libre, absoluta, que pertenecería al ámbito del pensamiento. Confunden así el orden de lo corpóreo con el orden de las ideas; es decir, no comprenden que el sistema de la necesidad es universal.

En resumen, los hombres creen que son libres porque ignoran las causas que los determinan a existir y obrar u operar y son conscientes de sus apetitos. Ignorancia que posee una lógica propia y que puede adquirir una cierta consistencia discursiva capaz de conferirle una apariencia de sistema: dicha ignorancia puede expresarse como creencia en la interacción causal recíproca de cuerpo y alma, como creencia en la soberanía del alma sobre el cuerpo, como creencia en la disposición, por parte del alma, de un poder absoluto sobre sus propias pasiones, y, por tanto, en su supremacía sobre todo lo que es. Y, sobre todo, puede recurrir al prestigio de la experiencia para reforzarse, para blindarse a toda crítica. Pero sólo puede hacerlo al margen del entendimiento; es decir, a través de una experiencia no mediada por la reflexión. Pues no es sino un prejuicio extremadamente difícil de desenraizar lo que genera la representación de una cierta *mentis voluntas*, de un cierto *mentis decretum*, de una incomprensible *mentis directio*⁵¹. Prejuicio, pues, que se revela como el responsable de un delirio teórico sistemático, o al menos sistematizable, que determinados sistemas filosóficos –el de Descartes con especiales fuerza y brillantez– no han hecho sino consolidar: el prejuicio de una libertad cuya esencia dependería de una indeterminación de la voluntad.

La voluntad, término intercambiable por los de «apetito», «determinación», «deseo», implica y se halla necesariamente inscrita en el horizonte único que determinan las leyes de la naturaleza de Dios, reproduciendo su potencia. La «voluntad» es expresión, momento de la necesidad causal en que consiste el *ordo naturae*. Lejos de constituir cartesianamente una suerte de marca de la semejanza de hombre y Dios por ser una facultad en la que se exprese una cierta capacidad de ruptura respecto de las leyes necesarias de la naturaleza; lejos de constituir, inversamente, una posibilidad de ruptura respecto de un supuesto orden trascendente también instaurado por Dios como fin propio y exclusivo del hombre –pues en la voluntad estaría el origen y el fundamento del error y, por tanto, del pecado–, es expresión modal, esto es, finita, determinada, de la potencia o esencia de Dios en tanto que cosa pensante. Si es marca o signo de algo, lo es de la pertenencia de la potencia de las ideas, de la potencia, por tanto, del alma del hombre, a la potencia de Dios. Lo mismo sucede necesariamente, y a idéntico título, con el cuerpo y sus determinaciones y apetitos. «Voluntad», «apetito», «determinación» son marca o signo de que la

tur, ignari»). Sobre las figuras del niño, del adolescente, del borracho, de la charlatana, del loco, cf., además de los importantísimos trabajos de F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée* (París, P.U.F., 2001) y *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* (París, P.U.F., 2002), el estudio de M. Allendesalazar, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, pp. 61-71, y *passim*.

⁵¹ Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, III, París, P.U.F., 1995, p. 61.

potencia de las cosas naturales no es nada distinto, ni contrapuesto, a la potencia de Dios. Es decir, de que potencia divina y causalidad natural son una sola y misma cosa. Signo, pues, de que el concepto de libertad debe ser repensado reflexionando con todo detenimiento sobre una experiencia que es común y que, por tanto, en manos de los hombres, se presta automática, espontáneamente al equívoco, a la confusión, a un apuntalamiento definitivo de la ignorancia.

Pedro Lomba Falcón
Universidad Complutense de Madrid
pedro.lomba@filos.ucm.es