

El fantasma de la libertad. Voluntad y *ego* a la luz de la *Ética* de Spinoza*

Pedro Lomba**

Recibido: 13 de octubre de 2016 / Aceptado: 10 de mayo de 2017

Resumen. En el presente artículo se analiza una de las raíces de la filosofía de Spinoza: su reflexión crítica sobre la manera como Descartes define y entreteje los conceptos de voluntad, libertad y sujeto. La radicalidad de tal crítica, dado el largo porvenir de la metafísica cartesiana, tal vez sea la razón del oscuro papel que el spinozismo ha desempeñado en la Modernidad.

Palabras clave: Voluntad; *ego*; libertad; Descartes; Spinoza.

[en] The ghost of freedom. Will and ego at Spinoza's *Ethics* light

Abstract. In this paper, I analyse one of the roots of Spinoza's Philosophy: his critical reflection on the means that Descartes uses to define and interweave the concepts of will, freedom and ego. The radicality of such a critique, considering the historical success of Cartesian Metaphysics, may be the reason that explains the shadowed position Spinozism has occupied in Modernity.

Keywords: Will; Ego; Freedom; Descartes; Spinoza.

Para Elías
...in the pipeline...

Sumario: 1. O esto... o aquello. 2. Afirmar o negar, apetecer o aborrecer. 3. En el fondo del ojo. Demoliciones del *ego*. 4. Ignorancia, egolatría, libertad.

Cómo citar: Lomba, P. (2017). El fantasma de la libertad. Voluntad y *ego* a la luz de la *Ética* de Spinoza, en *Res publica* 20.2, 243-258.

Que la gran filosofía sistemática del siglo XVII debe mucho a la metafísica de Descartes, es uno de los escasos puntos de encuentro de la mayor parte de quienes estudiamos la historia de la filosofía moderna. El francés, sin duda, forja la gramática —los tópicos, los conceptos, las categorías— que dota de una forma específica al espacio intelectual europeo posterior al Renacimiento. Mi propósito aquí es el de analizar cómo se entretejen en su reflexión, con fuerza duradera, dos nociones que

* El presente trabajo ha sido escrito como parte del Proyecto de Investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico: Ideas que cruzan el Atlántico. La creación del espacio intelectual hispanoamericano* (FFI2012 – 32611) del Ministerio de Economía y Competitividad.

** Universidad Complutense de Madrid
pedro.lomba@filos.ucm.es

van a recorrer —de una forma u otra, aunque siempre desempeñando una función principal— la práctica totalidad de la filosofía moderna... y también contemporánea. Me refiero a los conceptos de voluntad o libre albedrío y *ego* o sujeto. Haciéndolo, se revela a las claras una de las razones, quizás la principal, por las que la obra de Spinoza —de cuya *Ethica* ha solido afirmarse, en el mejor de los casos, que es una suerte de prolongación extraviada de las vías cartesianas— ha padecido un sistemático desprecio a todo lo largo de aquella primera modernidad. Uno de los frentes teóricos más encarnizados de la *Ethica* es la denuncia de la inconsistencia teórica de esos conceptos que con tanta espontaneidad se conjugan en la metafísica cartesiana. Spinoza, precisamente por ello, se muestra entonces como un anticartesiano. Y como un anticartesiano radical; como un pensador que destruye las raíces mismas de la reflexión de Descartes. Pecado imperdonable al menos hasta bien entrado el siglo XX, el judío ha cumplido hasta entonces la poco filosófica penitencia de la persecución, o del olvido...¹.

1. O esto... o aquello

Descartes ha pensado voluntad y entendimiento como dos facultades distintas que “constituyen en nosotros la máxima perfección”, escribe en las *Meditaciones metafísicas*. La primera sería tan formalmente infinita y libre en el hombre como en Dios, erigiéndose por ello en «marca» de semejanza con nuestro “creador”. El pasado de esta idea, como también el porvenir de sus presupuestos, es largo. Spinoza, sin embargo, la combate como se combate por desalojar a un enemigo teórico de una posición estratégica. La denuncia spinoziana es clara y, dado el protagonismo de la metafísica de Descartes durante los años en que escribe, violenta: aquella concepción de la voluntad —así como las teorías que implica: libertad del albedrío, naturaleza del juicio, error como desequilibrio entre ella y el entendimiento, etc.—, no es más que un “ente metafísico”, mera ficción, fantasma que impide la comprensión de la naturaleza y del hombre.

La ruptura es firme, y extraordinariamente significativa por hacer pie en el suelo firme de la ontología de Spinoza; se deduce de su teoría sobre la esencia actual de las «cosas singulares». Con ella redefine la relación entre lo finito y lo infinito pensando novedosamente el “mantenimiento y sostén” —como escribía Descartes en la primera parte de los *Principios de la Filosofía*— de las cosas singulares en la existencia. O, lo que es lo mismo, pensando la inmanencia, o la presencia de Dios, en las cosas; éstas no son sino modificaciones o afecciones de una esencia, la de Dios o la Naturaleza, que es potencia infinita. Sólo considerando las cosas singulares como modificacio-

¹ La bibliografía en torno a esta especie de condena es abundante. Sobre ella deben consultarse los trabajos ya clásicos de K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 1983 [1896 para la primera edición neerlandesa]; P. Vermière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 1954; G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2013 [1987, primera edición en Hiperión], esp. pp. 205-309; y, más recientemente, los estudios de S. Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2001, y *A Book forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2011. Por lo demás, y para comprender tanto el pensamiento de Spinoza como el de Descartes, considero inútil la remisión a los trabajos, tan sorprendentemente célebres, de Antonio Negri, *Descartes político*, Madrid, Akal, 2008, y *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

nes finitas de esa potencia divina o natural, es posible comprender uno de los envites mayores de la obra de Spinoza: la universalización, la extensión a todo el ámbito de lo real, de la noción de potencia, o de causa. Ni “creación”, pues, ni “semejanza”.

Es cierto que Descartes había convertido esta universalización en el programa de su propia obra... aunque no dejase de incumplirlo desde el principio y sistemáticamente. Lo rompía en su tentativa de pensar a Dios como *causa sui* y como principio de todas las cosas —de las esencias, de las cosas que existen, de las verdades eternas, de los valores; en una palabra, de todo lo que es—. El giro spinoziano se puede sustanciar en la corrección de esta fallida tentativa, lo cual hace de la relación de la obra del holandés con la cartesiana una relación de explícito, y salvaje, antagonismo teórico. Una de las claves últimas de este enfrentamiento está en las dos proposiciones finales de la segunda parte de la *Ethica*, el *De Naturâ & Origine Mentis*.

El análisis que se lleva a cabo en ellas parte de la asunción de la estructura necesariamente causal —el orden de la naturaleza— en que se originan y despliegan la existencia y las operaciones de toda cosa singular existente en acto. Es decir, parte de una idea ya establecida en un momento previo de la larga cadena deductiva que es la *Ethica*. Aunque sólo un entendimiento infinito podría abarcar la infinita red de causas y efectos que determina la existencia y las operaciones de las cosas, lo ya imposible, a estas alturas de la deducción, es ignorar que ninguna cosa singular actualmente existente puede sustraerse a la necesidad de la infinita red de determinaciones en que se inscribe. Nada puede existir ni operar al margen del sistema causal necesario en que consiste el orden de la naturaleza —es algo establecido al menos desde la proposición 28 del *De Deo*—; tampoco el alma humana, modo cierto y determinado del pensamiento cuyo ser actual es constituido “primeramente”² por una “idea”³. Si el alma fuese, cartesianamente, capaz de determinarse a “querer esto o aquello”, no lo sería porque dispusiese de una capacidad de decisión más o menos indiferente, en mayor o menor grado independiente de los modos del pensamiento que mantienen alguna relación con ella. Lo sería en virtud de una causa, la cual remitirá a una infinidad de otras causas anteriores y exteriores o distintas de ella misma. Por tanto, lejos de poder afirmarse que el alma —como sostiene repetidamente Descartes para cifrar la forma de la libertad— “se determina” a sí misma a querer esto o aquello, lo que debe afirmarse es que el alma siempre *es determinada*. Y que lo es según una necesidad estrictamente causal, en virtud de su propia potencia o en virtud de la potencia de las cosas exteriores a ella. Tal es el enunciado de la proposición 48 de *Eth. II*:

En la mente no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito⁴.

Solamente una serie infinita de determinaciones causales hace posible, y explica, una determinación concreta a la acción. Es decir, una volición. El hecho de que el

² Cf. B. Spinoza, *Ethica*, II, Ax 3. Cito la Ética siguiendo la edición canónica de Carl Gebhardt: *Spinoza opera* (vol. II), Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925. Todas las traducciones son mías.

³ *Ibidem*, II, 11: “Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es otra cosa que la idea de una cosa singular que existe en acto” (“Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quàm idea rei alicujus singularis actu existentes”).

⁴ *Ibidem*, II, 48: “In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, & haec iterùm ab aliâ, & sic in infinitum”.

alma —la mente— sea determinada a “querer esto o aquello” se inscribe así en el orden de causas y efectos que define al “orden común de la naturaleza” expresado según el registro propio del pensamiento; toda volición particular es parte integrante de ese orden, y, como tal, es parte o nudo de la infinita red de determinaciones en que consiste dicho *ordo*. La estructura de la necesidad natural descrita en la proposición 28 del *De Deo* no admite excepciones. Debe ser aplicada a todo aquello de lo que sabemos que existe actualmente sin ser sustancia ni atributo de la sustancia: a los cuerpos —tanto a su determinación al movimiento y al reposo⁵, cuanto a su existencia y operaciones⁶—, pero también a las ideas —a todas las ideas— de las cosas singulares existentes en acto⁷. También al alma humana, modificación finita del pensamiento, de cuyo estatuto ontológico no hay razón que permita afirmar que es distinto que el de cualesquiera otras modificaciones finitas. La proposición 28 del *De Deo*, en efecto, actúa como eje de la demostración de esta proposición 48 de la segunda parte de la *Ethica*:

La mente es un cierto y determinado modo del pensar (*por la prop. 11 de esta p.*), y, por tanto (*por el cor. 2 de la prop. 17 de la p. I*), no puede ser causa libre de sus acciones, es decir, no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello (*por la prop. 28 de la p. I*) por una causa, la cual es también determinada por otra, y ésta nuevamente por otra, etc⁸.

En primer lugar, pues, una crítica que apunta al corazón de las concepciones de la voluntad que la definen como cierta capacidad de ruptura respecto de la necesidad del orden natural, como capacidad de determinarse independientemente, por ejemplo, de las representaciones que, cartesianamente, se le ofrecerían dotándola así de un contenido. La crítica de Spinoza se dirige, pues, contra toda suerte de voluntarismo, y, frontalmente, contra el voluntarismo dentro del cual se forma y desarrolla la metafísica de Descartes.

Spinoza ha demostrado ya que el alma humana es una idea, o, más precisamente, un conjunto de ideas⁹. Lo cual significa que la consideración de una facultad absoluta y distinta de las ideas, pero constitutiva del núcleo esencial del alma, es fruto de nuestra imaginación. Ninguna facultad puede darse en el alma que se halle como situada más allá de las representaciones que le dan un contenido y en virtud de las cuales podría determinarse, por sí misma, en un sentido u otro. Sencillamente, porque lo que constituye al alma son sólo modificaciones finitas del pensamiento, de las cuales la primera es por naturaleza la idea¹⁰.

⁵ *Ibidem*, II, 13, Sch, Lema 4.

⁶ *Ibidem*, II, 30, Dem, y II, 31, Dem.

⁷ *Ibidem*, II, 9.

⁸ *Ibidem*, II, 48, Dem: “Mens certus, & determinatus modus cogitandi est (*per Prop. 11 hujus*), adeoque (*per Coroll. 2 Prop. 17 p. I*) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi, & nolendi habere non potest; sed ad hoc, vel illud volendum (*per Prop. 28 p. I*) determinari debet à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, & haec iterum ab aliâ, & c.”

⁹ *Ibidem*, II, 15.

¹⁰ *Ibidem*, II, 11, Dem: “La esencia del hombre (*por el cor de la prop. anterior*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (*por el ax. 2 de esta p.*), por modos del pensar, de todos los cuales (*por el ax.*

Lo decisivo, así, es que la noción tradicional de voluntad es criticada negando una libertad pensada como ausencia de necesidad¹¹. Noción de voluntad que Descartes ha sistematizado a lo largo de prácticamente la totalidad de su vida intelectual, y que ha expresado con meridiana claridad, por ejemplo, en las *Respuestas a las terceras objeciones*, identificando voluntad y libertad, o, más precisamente, anulando toda diferencia entre lo libre y lo voluntario:

[...] no obstante, no hay nadie que, al contemplarse solamente a sí mismo, no sienta ni experimente que la voluntad y la libertad no son sino una misma cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo que es voluntario y lo que es libre¹².

El lazo que ata libertad y voluntad, por tanto, debe ser deshecho. La indeterminación causal —cartesiana raíz de la libertad—, no es sino un espectro ajeno, como todo espectro, a la potencia del entendimiento; un espectro forjado en exclusiva por la imaginación. Esto es, una idea de parte a parte inadecuada. Encadenar libertad y voluntad es signo de nuestra ignorancia del orden común de la naturaleza. El movimiento discursivo parece sencillo: la asunción de una necesidad que se revela absoluta llevará a la identificación de voluntad y entendimiento, esto es, a definir la voluntad como afirmación o negación intrínseca a las ideas. O, lo que acaba por ser lo mismo, a dejar de definirla, a ella y al entendimiento, como facultades del alma...

2. Afirmar o negar, apetecer o aborrecer

Lo que se está afirmando en este tramo final de *Ethica* II es que la consideración de una división y diferenciación de dos instancias explicativas del conocimiento, las facultades del alma, por un lado, y, por otro, los objetos que se ofrecen y sobre los que opera únicamente la voluntad, es falsa. Spinoza explicita y desarrolla en este punto su concepción de la naturaleza de las ideas, y las consecuencias —tanto epistemológicas como ontológicas, éticas y políticas— que se siguen necesariamente de ella.

El alma nada es si no es, primeramente, idea de una cosa existente en acto. Lo cual significa que no es otra cosa que un conjunto determinado de modificaciones del pensamiento. O, por decirlo con mayor precisión, la relación constitutiva que entre sí mantienen dichas modificaciones, la trama causal —necesaria, por tanto— que entre ellas mismas urden por el hecho de ser cosas o causas. Tampoco podrá darse en ella facultad alguna distinta de la voluntad y que, por ejemplo, dote a ésta de los contenidos sobre los cuales ejercer su actividad propia, o que establezca una suerte de juego de oposiciones a partir del cual determinar su naturaleza. El alma no podrá

3 de esta p.) el primero es por naturaleza la idea. Y dada ésta, deben darse en el mismo individuo (*por el ax. 3 de esta p.*) los demás modos (a saber, aquellos a los cuales la idea es anterior por naturaleza). Por consiguiente, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana” (“*Essentia hominis (per Coroll. praeced. Prop.) à certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (per Axioma 2 hujus) à modis cogitandi, quorum omnium (per Axiom. 3 hujus) idea naturâ prior est, & eâ datâ, reliqui modi (quibus scilicet idea naturâ prior est) in eodem debet esse individuo (per Axiom. 3 hujus). Atque adeò idea primum est, quod humanae esse constituit*”).

¹¹ Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, II, París, Aubier Montaigne, 1974, p. 492.

¹² R. Descartes, AT, IX, p. 148: “[...] il n’y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne sente et n’expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu’une même chose, ou plutôt qu’il n’y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre”. Todas las traducciones de Descartes son mías.

poseer una naturaleza por comparación con la cual definir —como no se ha cansado de hacer Descartes— la de la voluntad:

De este mismo modo se demuestra que en la mente no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares, o son completamente ficticias, o nada son si no son entes metafísicos, es decir, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea, o a esta o aquella volición, lo que la petreidad a esta y aquella piedra, o lo que *hombre* a Pedro y a Pablo¹³.

Entendimiento e imaginación no serían sino las ideas mismas, las mismas ideas, a las cuales llamamos “entendimiento” en cuanto que pueden ser adecuadas, e «imaginación» en cuanto que pueden ser inadecuadas y confusas. Las supuestas facultades del alma no serían sino “funciones del alma”¹⁴, o, más precisamente, funciones de las ideas cuya relación constituye al alma. La voluntad no será nada distinto, por tanto, de las voliciones singulares, las cuales han de ser consideradas como las ideas mismas, de la misma manera que el entendimiento no será más que un conjunto de ideas adecuadas cuando éstas son concebidas. Si es que lo son en algún momento...

En primer lugar, entonces, una crítica de carácter nominalista —no específicamente spinoziana¹⁵— de la noción de voluntad. El alma, parafraseando esta proposición 48, será determinada a entender, a desear, a amar, etc. “por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito”. Tal es el único tipo de explicación racional que cabe dar de los particulares actos de intelección, de volición, de deseo, de amor, etc. en que consiste la vida anímica. Sólo cabe pensar sus supuestas facultades, por tanto, como “nociones universales que no se distinguen de los singulares a partir de los cuales los formamos”¹⁶. Es decir, sólo cabe pensar que no son nada, y que, como tal nada, son incapaces de causar nada¹⁷. No hay sino actos

¹³ B. Spinoza, *op. cit.*, II, 48, Sch: “Eodem hoc modo demonstratur in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, & c. Unde sequitur, has, & similes facultates, vel prorsus ficticias, vel nihil esse, praeter entia Metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus, & voluntas ad hanc, & illam ideam, vel ad hanc, & illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc, & illum lapidem, vel ut homo ad Petrum, & Paulum”.

¹⁴ Cf. P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, París, Vrin, 2006, p. 37.

¹⁵ Que no sea una crítica específicamente spinoziana lo indica el hecho de que puede ser aceptada y comprendida por prácticamente cualquier defensor de la llamada *nueva filosofía*, por ejemplo, Henry Oldenburg, a quien Spinoza se la propone en la primera carta que le escribe.

¹⁶ B Spinoza, *op. cit.*, II, 48, Sch.

¹⁷ Cf. M. Gueroult, *Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 495. Y sobre todo, Ep. 2: “[...] la voluntad difiere de esta y aquella volición del mismo modo que la blancura de esta o aquella cosa blanca, o que la humanidad de este y de aquel hombre; por lo cual tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o de aquella volición, como que la humanidad es causa de Pedro y de Pablo. Así pues, como la voluntad no es sino un ente de razón, de ninguna manera puede ser dicha causa de esta o de aquella volición; además, puesto que las voliciones precisan de una causa para existir, no pueden decirse libres, sino que necesariamente son tales como son determinadas por sus causas; y por último, puesto que según Descartes los mismos errores son voliciones particulares, se sigue necesariamente de ello que los errores, esto es, las voliciones particulares, no son libres, sino determinados por causas externas, pero de ningún modo por la voluntad, como había prometido demostrar, etc.” (“[...] voluntas differt ab hâc, & illâ volitione, eodem modo ac albedo ab hoc, & illo albo, sive humanitas ab hoc, illo homine; adeo ut aequè impossibile sit concipere, voluntatem causam esse hujus, ac illius volitione, atque humanitatem esse causam Petri, & Pauli. Cùm igitur voluntas non sit, nisi ens rationis, & nequaquam dicenda causa hujus, &

particulares de afirmación o de negación, de la misma manera que únicamente hay actos particulares de intelección. Spinoza reescribirá esta proposición 48 y su escolio afirmando que “La voluntad y el entendimiento no son nada más que las mismas voliciones e ideas singulare”¹⁸. De esta manera es denunciada la noción que ha gobernado la teoría cartesiana del juicio, o sea, de la verdad y de la falsedad, y también su metafísica de las sustancias. Pensar en qué consista un juicio –pero también en qué consista una idea, el alma del hombre, cualquier *cosa*– exige abandonar en un primer momento el terreno que Descartes ha soñado con su reflexión acerca de las ideas, y, luego, extraer todas las consecuencias. En primer lugar, que todo aquello que el francés ha construido partiendo una cierta consideración de las facultades del alma y de una presunta diferencia de naturaleza entre ellas –una cierta teoría del juicio, pero también una teoría de la libertad, una reflexión ética e incluso política– debe ser desechado como mera quincalla filosófica. Para terminar de una vez por todas con la noción de facultad del alma, Spinoza desarrolla su propia concepción de la naturaleza de las ideas. La noción de “facultad del alma” no puede revelarse, como se había revelado la de “voluntad de Dios”, más que como un “asilo de la ignorancia”¹⁹.

Un lector de Spinoza podría esperar en este momento una refutación más o menos prolija de la noción de voluntad en relación con la determinación a la acción. Es decir, una reflexión acerca de la praxis, del despliegue de la conducta del hombre, del deseo o de la voluntad de obrar en tal o cual sentido. Sin embargo, tal desarrollo queda en suspenso, efectuándose a partir de la tercera parte de la *Ethica* y a propósito de un tipo diferente ideas, o, mejor, de un aspecto diferente de las ideas: los afectos. Lo que está en juego en este final de su segunda parte es una concepción restringida de la voluntad. Spinoza comienza tratando de una cierta “facultad absoluta de querer y no querer”, para enseñar a hacer una advertencia, para limitar o contener de alguna manera el análisis²⁰. De lo que en realidad se está tratando aquí es de aquello en lo

illius volitionis; & particulares volitiones, quia, ut existant, egent causâ, non possint dici liberae; sed necessariò sint tales, quales à suis causis determinantur; & denique secundum Cartesium, ipsissimi errores sint particulares volitiones, inde necessariò sequitur, errores, id est, particulares volitiones, non esse liberae, sed determinari à causis externis, & nullo modo à voluntate, quod demonstrare promisi, & c.”; G. IV, p. 9).

¹⁸ B. Spinoza, *op. cit.*, II, 49, Cor, Dem: “Voluntas, & intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones, & ideas sunt (*per Prop. 48 hujus, & ejusdem Schol.*)”.

¹⁹ *Ibidem*, I, Ap.

²⁰ Ello indica que estas dos últimas proposiciones de la segunda parte de la *Ethica* suponen un punto de inflexión en su desarrollo; es partiendo de ellas como el análisis spinoziano va a ser refractado hacia un terreno propiamente ético en el que será integrado todo lo deducido en los desarrollos anteriores de la *Ethica*. Por lo demás, la misma precisión, o distinción, entre al menos dos tipos de *voluntades* también la hace Descartes en el artículo 18 de la primera parte de *Las Pasiones del Alma*: “[...] nuestras voluntades son de dos tipos, pues unas son acciones del alma, que se realizan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios, o, en general, aplicar nuestro pensamiento a algún objeto que no es material. Otras son acciones que se realizan en nuestro cuerpo, como cuando del hecho de que tenemos la voluntad de pasear se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos” (“[...] nos volonteé sont de deux sortes, car les unes sont des actions de l’ame, qui se terminent en l’ame mesme, comme lors que nous voulons aymer Dieu, ou generalement appliquer nostre pensèe à quelque objet qui n’est point materiel. Les autres sont des actions qui se terminent en nostre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonteé de nous promener, il suit que nos jambes se remuent & que nous marchons”; AT, XI, pp. 342-343). Con estas dos últimas proposiciones del *De naturâ & origine Mentis* Spinoza parece comenzar una suerte de comentario y refutación, casi artículo por artículo, de las *Pasiones del Alma*, comentario y refutación que se prolongará ya hasta el final de la *Ethica*, haciéndose explícitamente visible en muchos momentos cruciales. Por ejemplo, en el prefacio de *Eth.*, V, o en el largo y fundamental escolio de la proposición 2 de la tercera parte. Descartes no sólo es el único autor citado expresamente por Spinoza en la *Ethica*, sino que la única de sus obras que cita es, precisamente, *Las Pasiones del Alma*. Cf. J.-M. Beyssade, “De l’émotion intérieure chez

cual Descartes había creído reconocer, partiendo del análisis del error, la condición necesaria de la verdad y de la falsedad, esto es, de los juicios. Aunque no haya reconocido en ello la condición de las ideas:

Pero antes de seguir adelante, debo advertir que aquí yo entiendo por voluntad la facultad de afirmar y de negar, y no el deseo; digo que entiendo la facultad con que el alma afirma o niega qué sea lo verdadero y qué lo falso, y no el deseo con que el alma apetece o aborrece las cosas²¹.

La precisión es fundamental porque en otros pasajes de la *Ethica* el campo semántico del término “voluntad” no será tomado ya en este solo sentido²². Y porque, además y, sobre todo, nos ancla en el terreno de la afirmación de las cosas singulares. Todo indica que la restricción del análisis no es sino una manera de comenzar a tratar por orden la cuestión de la determinación a la acción²³. Pensar el alma exige un análisis de la esencia de las ideas, y un análisis de la relación que las ideas mantienen con su propia afirmación o negación. Sólo así se podrá pensar adecuadamente qué sea un sujeto. Facultad del alma, volición, sujeto, *ego*, son términos que se conjugan con total espontaneidad en la metafísica cartesiana. Ahora bien, lejos de ser verdaderos conceptos, tales términos, con todo su deslumbrante prestigio, no son, en la escritura spinoziana, sino los nombres con que nuestra imaginación desatada —nuestra ignorancia— invoca a un solo fantasma. El fantasma de una voluntad libre se manifiesta encadenado a otro espectro no menos perseverante: el del *ego* que, inevitablemente, subyace a las supuestas facultades del alma...

3. En el fondo del ojo. Demoliciones del *ego*

El presupuesto de la concepción de Descartes debe ser examinado. El francés ha pensado las ideas, todo tipo de ideas, como esencialmente pasivas. Spinoza da una vuelta de tuerca más a su crítica comenzando por mostrar la endeblez de tal axioma. Lo hace pasando de la consideración de la voluntad como facultad absoluta de “querer esto o aquello” –voluntad que un lector de la *Ethica* podría tal vez hacer equivalente al deseo–, a la de la voluntad como facultad de afirmar o de negar lo verdadero o lo falso –voluntad en la que un lector de la *Ethica* reconoce de manera inmediata la capacidad de juzgar tematizada por Descartes.

Una vez establecido que la consideración de voluntad y entendimiento como facultades no obedece sino a una universalización imaginativa, debe investigarse si la afirmación o negación –las voliciones singulares– son algo distinto de las ideas afirmadas o negadas. Así es como comienza a desplegarse una concepción novedosa con la que va a dinamitarse un tópico que, desde la metafísica cartesiana, es estelar

Descartes à l'affect actif spinoziste”, en *Études sur Descartes*, París, Seuil, 2001, pp. 337-362 (la observación aparece en la página 338).

²¹ B. Spinoza, *op. cit.*, II, 48, Sch: “Verùm, antequam ulteriùs pergam, venit hìc notandum, me per voluntatem affirmandi, & negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, quã Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, & non cupiditatem, quã Mens res appetiti, vel aversatur”.

²² Cf., por ejemplo, *ibidem.*, III, 9, Sch; III, Def. 1 de los afectos; V, *Praef.*, etc.

²³ Tal es el núcleo del análisis de Pierre Macherey de estas proposiciones. Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, París, P.U.F., 1997, pp. 367-407.

en la reflexión filosófica europea: el de la centralidad del *ego*. Spinoza marca con claridad los tiempos de la deducción:

Una vez que hemos demostrado que estas facultades son nociones universales que no se distinguen de los singulares a partir de los cuales las formamos, se debe indagar ahora si las voliciones mismas son algo aparte de las ideas mismas de las cosas. Hay que indagar, digo, si en la mente se da alguna afirmación y negación aparte de aquella que implica la idea en cuanto que es idea, acerca de lo cual véase la proposición siguiente, así como la definición 3 de esta parte, para que el pensamiento no se reduzca a pinturas. Pues por ideas no entiendo las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se prefiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento²⁴.

La indagación acerca de la supuesta afirmación y negación ejercida sobre las ideas exige la comprensión de la naturaleza de éstas. Tomarlas por «pinturas mudas», por meras imágenes –lo cual no significa considerarlas tanto como algo sólo material o extenso, cuanto tomarlas por algo esencialmente pasivo–, exige el automático postulado de un principio exterior a ellas en virtud del cual puedan ser afirmadas o negadas, la asunción de un sustrato esencialmente activo que con ellas opere, la presuposición de un *ego*.

Spinoza, sin embargo, advierte constantemente de que con el término “idea” no debe nunca entenderse algo inerte. Y lo hace desde el momento en que la redacción de la segunda parte de la *Ethica* adopta un vocabulario de corte cartesiano para definirlo:

Por idea entiendo un concepto del alma que el alma forma porque es una cosa pensante.

EXPLICACIÓN: Digo *concepto*, más bien que *percepción*, porque el nombre *percepción* parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, *concepto* parece expresar una acción del alma²⁵.

El registro de la definición porta en su interior el elemento clave para subvertir el tópico: el alma es una “cosa pensante”, el alma actúa formando conceptos, sí. Descartes se mostraría de acuerdo, aunque sólo si bajo el término “conceptos” quedasen englobados los juicios. Pero ya sabemos que, spinozianamente, el alma es una determinada idea, o una determinada composición de ideas, nada más. Y, sobre todo, se debe tener un especial cuidado terminológico para no confundir los términos “percepción” e “idea”: con los términos “idea” o “concepto” se quiere señalar un principio de actividad al que no se alude con el término “percepción”.

²⁴ B. Spinoza, *op. cit.*, II, 48, Sch: “At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae à singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint, praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in Mente alia affirmatio, & negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, quâ de re vide sequentem Propositionem, ut & Definitionem 3 hujus, ne cogitatio in picturas incidat. Nom enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, & si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo”.

²⁵ *Ibidem*, II, Def. 3: “Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quòd res est cogitans. EXPLICATIO. Dico potiùs conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomem indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur”.

Ahora bien, tal principio activo no puede hallarse en una instancia exterior a las ideas; pertenece esencialmente a ellas, a todas, tanto a las adecuadas como a las inadecuadas o confusas. No se está estableciendo aquí, pues, una mera distinción nominal. Cuando Spinoza señale que ha llegado el momento de indagar si las voliciones son algo distinto de las ideas de las cosas, la solución no podrá ser otra que la ofrecida por la proposición 49:

En la mente no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto que es idea²⁶.

La idea, por tanto, “implica” su propia afirmación o negación. Toda idea posee, por el hecho de ser idea, el principio de su actividad propia, el principio en virtud del cual se afirma o se niega. ¿Por qué? Porque la afirmación pertenece a la esencia de la idea, porque la relación que entre sí mantienen una idea y su afirmación es idéntica a la que mantienen, según la definición 2 del *De Naturâ & Origine Mentis*, una cosa y aquello que “pertenece” a su esencia. Como todo lo que es singular y existente en acto, las ideas son cosas, y, en tanto que cosas, causas. Es decir, cosas que *se afirman*.

Así, en primer lugar, la afirmación de una idea no puede darse al margen de esa misma idea: es lógicamente anterior a la volición²⁷; o sea, la volición implica la idea que afirma, primero de los dos requisitos exigidos para poder decir de algo que pertenece a la esencia de una cosa. Spinoza lo demuestra eligiendo *ad libitum* una volición, una afirmación, cualquiera:

En la mente (*por la prop. precedente*) no se da ninguna voluntad absoluta de querer o no querer, sino sólo voliciones singulares, a saber, esta y aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, una volición singular, por ejemplo, un modo del pensar por el que la mente afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o idea del triángulo, esto es, no puede ser concebida sin la idea del triángulo. Pues es lo mismo si digo que A debe implicar el concepto de B que si digo que A no puede ser concebida sin B. Por lo cual, esta afirmación (*por el ax. 3 de esta p.*) tampoco puede darse sin la idea del triángulo. Luego esta afirmación no puede ser ni ser concebida sin la idea del triángulo²⁸.

No obstante, en segundo lugar –y he aquí la segunda de las condiciones requeridas para afirmar de algo que pertenece a la esencia de una cosa según la definición 2 de esta parte de la *Ethica*–, la idea tampoco puede ser ni ser concebida sin su afirma-

²⁶ *Ibidem*, II, 49: “In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, & negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit”.

²⁷ *Ibidem*, II, Ax 3.

²⁸ *Ibidem*, II, 49, Dem: “In Mente (*per Prop. praeced.*) nulla datur absoluta facultas volendi, & nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec, & illa affirmatio, & haec, & illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo Mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum, sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine ideâ trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quòd A conceptum B debeat involvere, ac quòd A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (*per Axiom. 3 hujus*) non potest etiam sine ideâ trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine ideâ trianguli nec esse, nec concipi potest”.

ción. Es decir, que la afirmación constituye “aquello sin lo cual la cosa, y viceversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser ni ser concebido”²⁹:

Además, esta idea del triángulo debe implicar la misma afirmación, a saber, que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Por lo cual, y viceversa, esta idea del triángulo tampoco puede ser ni ser concebida sin esta afirmación, y, por tanto (*por la def. 2 de esta p.*) esta afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es nada aparte de la misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (pues la hemos tomado a capricho), hay que decirlo también de una volición cualquiera, a saber, que no es nada distinto de la idea³⁰.

Volición –o afirmación– e idea son, pues, lo mismo. La afirmación pertenece a la esencia de la idea. Separar una idea de su afirmación, o suprimir la afirmación que «pone» la idea o cosa, consistiría inmediatamente en suprimir la idea, la cosa misma³¹. En la esencia de las ideas, como en la esencia de cualquier cosa actualmente existente, nada hay capaz de negarlas, nada hay en ellas que indique signo alguno de negatividad³², lo cual estalla en un conjunto de consecuencias de extrema importancia. Una de las primeras es que no hace ninguna falta postular nada extrínseco a las ideas –un *ego* sustancial, un sujeto, una voluntad– que las afirme³³: el alma humana, la mente, debe ser vaciada de toda interioridad subyacente a sus ideas y a la afirmación o negación que éstas implican. *Ego*, sujeto, sustrato sustancial de las ideas, son nociones tan fantasmagóricas como la de libertad de la voluntad.

En efecto, si existe algo así como un sujeto, un yo, un *ego*, en él *se* afirmarán las ideas. Si algún sentido tiene hablar de un sujeto, éste consistirá exclusivamente en las ideas que en él *se* afirman –y la afirmación en que consisten las ideas puede significar muchas cosas según sean adecuadas o no: puede significar ficciones, puede significar la presencia de lo que está ausente³⁴, puede significar memoria y lenguaje³⁵, puede

²⁹ *Ibidem*, II, Def. 2.

³⁰ *Ibidem*, II, 49, Dem.: “Porro haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe, quòd tres ejus anguli aequentur duobus rectis. Quare & vice versâ haec trianguli idea, sine hâc affirmatione nec esse, nec concipi potest, adeoque (*per Defin. 2 hujus*) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hâc volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quâcunque volitione, nempe, quòd praeter ideam nihil sit. *Q.E.D.*”.

³¹ *Ibidem*, la primera parte de la def. 2, II: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa” (“Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessariò ponitur, & quo sublato res necessariò tollitur”).

³² *Ibidem*, III, 4, Dem.: “[...] la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone pero no suprime la esencia de la cosa” (“[...] definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat: sive rei essentiam ponit, sed non tollit”).

³³ Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, *op. cit.*, p. 383: “Dans la logique sous-jacente à toute la philosophie de Spinoza, les essences sont actives, et le fait de les connaître coïncide avec la reprise de cette activité qui leur est consubstantielle, et ceci à travers la production d'idées qui sont elles-mêmes actives en tant qu'elles sont aussi des affirmations, c'est-à-dire, au point de vue qui vient d'être défini, des volitions. Avoir l'idée du triangle, c'est être possédé par cette affirmativité interne à l'idée, qui est l'expression mentale de l'essence de la chose, pour autant que celle-ci est une essence active, et non une forme neutre et inerte, une représentation extraite de la chose et qui n'en serait qu'une copie dévitalisée ou une reproduction abstraite à propos de laquelle on pourrait penser indifféremment n'importe quoi et son contraire”.

³⁴ Cf. B. Spinoza, *op. cit.*, II, 16, 17, y Sch.

³⁵ *Ibidem*, II, 18, Sch.

significar afectos³⁶, puede significar verdad. Pero tal sujeto, tal yo, nunca podrá ser considerado, por emplear palabras de Sartre, como el “ser por el que la verdad aparece en el mundo”³⁷, como el ser en virtud de cuya voluntad se hacen posibles los juicios, las afirmaciones o negaciones de unas ideas que, en la concepción cartesiana, son pensadas como “neutras y flotantes [...] ni verdaderas ni falsas”³⁸. Puesto que el alma no es sino un conjunto de ideas, puesto que la idea y su afirmación o negación no son cosas distintas, ninguna necesidad hay de suponer instancia alguna para poder dar cuenta de su funcionamiento, de su actividad. Ningún sentido tiene postular un *ego* sustancial para el *cogito*. Hacerlo sería entregarse a una quimera, a una abstracción imaginativa debida a la ignorancia de la naturaleza propia de las ideas y a la ignorancia de la estructura causal en que existen y en la cual consisten. Ahora bien, puesto que “la volición singular y la idea son una sola y misma cosa”³⁹, otra consecuencia cae entonces por su propio peso: “la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa”⁴⁰. Ni dos facultades diferentes, pues, ni, obviamente, desproporción alguna entre el alcance y el estatuto de ambas. La causa que Descartes ha asignado al error —la causa que “comúnmente”, *communiter*, se le ha asignado, escribe Spinoza no sin cierta malicia— se desvanece inmediatamente⁴¹; el principio que empujaba a la escritura cartesiana hacia “semejanzas” y diferencias respecto de nuestro “creador” es un principio perfectamente —necesariamente— prescindible.

Spinoza señala en el escolio de esta proposición 49 que es necesario hacer algunas advertencias y responder a algunas objeciones que eventualmente podrían lanzarse contra “nuestra doctrina”, pues ésta sólo podrá ser comprendida del todo una vez confrontada con las tesis contrarias⁴². El holandés es muy consciente de la fuerza y el arraigo que las tesis que combate poseen en la cultura filosófica del público para el que está escrita la *Ethica*. Pues se trata de “advertencias” con las que es trazada rigurosamente una línea de demarcación muy clara respecto de la teoría cartesiana de las ideas. De “objeciones” que, en su mayor parte, recogen lo esencial de la doctrina de Descartes acerca de las facultades del alma y, consiguientemente, del juicio. Y, finalmente, de “ventajas” que, si bien, y debido a su carácter general —debido, más bien, a su aire de familia con el estoicismo o con el neoestoicismo—, podrían ser

³⁶ *Ibidem.*, III, 3, y *passim*.

³⁷ Cf. J.-P. Sartre, “La liberté cartésienne”, recogido ahora en *Situations philosophiques*, París, Gallimard, 1990, pp. 61-79, aquí p. 64.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Así, literalmente, es como el enunciado de la proposición 49 es reinterpretado en la demostración de su escolio: “La voluntad y el entendimiento no son otra cosa que las mismas voliciones e ideas singulares (por la proposición 48 de esta p. y su sch). Ahora bien, la volición singular y la idea (por la proposición precedente) son una y la misma cosa” (“Voluntas, & intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones, & ideas sunt (per Prop. 48 hujus, & ejusdem Schol.). At singularis volitio, & idea (per Prop. praeced.) unum, & idem sunt”) (B. Spinoza, *op. cit.*, II, 49, Sch.).

⁴⁰ *Ibidem*, II, 49, Cor.

⁴¹ *Ibidem*, II, 49, Sch.: “His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus”.

⁴² *Ibidem*, II, 49, Sch.: “Pero para una más completa explicación de la proposición precedente aún quedan por hacer algunas advertencias. Además, falta que yo responda a las objeciones que pueden ser presentadas contra esta doctrina nuestra; y, por último, para remover todo escrúpulo, he pensado que merecía la pena indicar algunas de las ventajas de esta doctrina; digo algunas, puesto que las principales se entenderán mejor por lo que diremos en la quinta parte” (“Sed ad uberiorem explicationem praecedentis Propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad objectiones, quae in nostram hanc doctrinam objici possunt, respondeam; & denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi, hujus doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in Quintâ Parte dicemus, meliùs intelliguntur”).

aceptadas por Descartes⁴³, anuncian sin embargo una antropología y una ética profundamente anticartesianas. La fuerza y el arraigo de tales ideas reside tal vez en el hecho de que, en el fondo, con la metafísica del autor de *Las pasiones del alma* parece haberse sistematizado el funcionamiento del sentido común, la concepción que de la naturaleza —de su principio, pero también del hombre, de las cosas, de las ideas, de la verdad— todos nos forjamos automáticamente por desconocer la estructura causal, afirmativa, de todo lo que es, incluido en primerísimo lugar lo que nosotros mismos creemos de modo espontáneo e inadecuado que es nuestra alma. El pensamiento de Descartes, a la luz de la *Ethica*, no parece muy alejado del que *communiter* se construye por... desconocimiento.

4. Ignorancia, egolatría, libertad

Todos los tipos de percepciones o conocimientos son, en la filosofía del francés, recibidos por el alma. El único tipo de relación que cabe establecer con las ideas es una relación de pasividad: las ideas son objetos, conocer es ver⁴⁴. El alma cartesiana mantendría una suerte de equilibrio inestable entre actividad y pasividad, siendo la voluntad el principio único de la primera, y el entendimiento el de la segunda⁴⁵. El alma sólo puede producir juicios, algo que no es exactamente ideas, a saber, enunciados, afirmaciones o negaciones, con los materiales en que consisten las ideas y que le son pasivamente proporcionados por el entendimiento. Las ideas, pues, se imponen como se imponen los objetos: al margen de nuestra voluntad. El número de textos que podría ser convocado en apoyo de esta tesis es amplio⁴⁶. Esta es la razón última por la que —como ha escrito Sartre, entusiasta de este ininteligible tipo de libertad— en la filosofía de Descartes es el hombre, en virtud de su voluntad, el ente que hace que la verdad aparezca en el mundo. Sin un *ego* activo, el universo teórico sería un universo de ideas sin ningún valor de verdad⁴⁷. Si ha podido pensar el *ego* del *cogito*, el núcleo más íntimo del alma, de la subjetividad, como algo puramente activo en virtud de su voluntad, ello se debe a que ha otorgado a las ideas una naturaleza menesterosa. Este

⁴³ Sobre la vinculación —y sus límites— de Descartes con el estoicismo y el neostoicismo, cf. G. Olivo, “«Une patience sans espérance?» Descartes et le stoïcisme”, y É. Mehl, “Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l’influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne”, ambos en P.-F. Moreau (ed.), *Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Tome I : Le stoïcisme au XVIème et au XVIIème siècles*, París, Albin Michel, 1999, pp. 234-250 y 251-280, respectivamente.

⁴⁴ Sobre el carácter pasivo de las ideas en la doctrina cartesiana, y en el cartesianismo, cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, París, PUF, 1950 (1945), pp. 43-49, y M. Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons*, I. *L’âme et Dieu*, París, Aubier Montaigne, 1953, cap. V, § 8, pp. 186 ss., y, sobre todo, *ibidem.*, 1968, cap. XIV, § 4, pp. 83-90, así como B. Rousset, *Spinoza lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, París, París, Kimé, 1996, pp. 50-60.

⁴⁵ Cf. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, París, Flammarion, 1979, pp. 178 ss.

⁴⁶ Cf., por ejemplo, la carta a Mesland del dos de mayo de 1644, o *Principes*, I, 32, o la carta a Regius de mayo de 1641, etc. Textos todos ellos citados por Laporte, *op. cit.*

⁴⁷ Cf. J.-P. Sartre, “La liberté cartésienne”, *op. cit.*, p. 64: “Sa réaction spontanée [de Descartes, frente al hecho de que el hombre no pueda producir idea alguna] est d’affirmer la responsabilité de l’homme en face du vrai. Le vrai est chose humaine, puisque je dois l’affirmer pour qu’il existe. Avant mon jugement, qui est adhésion de ma volonté et engagement libre de mon être, il n’existe rien que des idées neutres et flottantes qui ne sont ni vraies ni fausses. Ainsi l’homme est-il l’être par qui la vérité apparaît dans le monde : sa tâche est de s’engager totalement pour que l’ordre naturel des existants devienne un ordre des vérités. Il doit penser le monde et vouloir sa pensée, et transformer l’ordre de l’être en système des idées”.

postulado, el del *ego*, con su estelar irrupción en el curso de la escritura cartesiana, está llamado a desempeñar una función verdaderamente angular.

En efecto, esta consideración de las ideas exige postular alguna instancia extrínseca a ellas que les añada algo —afirmación, negación— de lo que por sí solas carecen. Instancia extrínseca que puede ser llamada *cogito*, o sustancia intelectual (creada), y que debe ser pensada como sustrato, como *sujeto* que maneja las ideas que se le ofrecen o de las que dispone mediata o inmediatamente, pero sin confundirse con ellas. Instancia que, a la vez, constituye la interioridad del alma del hombre, su núcleo esencial. El yo —el sujeto— sólo existe como *ego* que ata —que *sujeta*— ideas.

Parece, entonces, que el origen de la creencia en la libertad, o, en el fondo es lo mismo, la creencia en una voluntad por la cual se hace posible emitir juicios y, simultáneamente, determinarse a la acción en función de los juicios emitidos, posee dos vertientes, la segunda de las cuales refuerza a la primera. Por un lado, dicha creencia es suscitada por la ignorancia de la estructura causal, necesaria, de toda realidad intelectual: la creencia en la libertad en sentido no spinoziano sólo es posible si se ignora que todo lo que es, es determinado causalmente. Y, en primer lugar, si se ignora la necesidad a que está sometida el alma, la mente, de quien ignora la necesidad de la estructura de lo real. El hombre común la ignora, y porque la ignora cree en la libertad de su voluntad⁴⁸. Sólo tal ignorancia constitutiva conduce a considerarnos como sujetos, y como sujetos libres. Soñar que las ideas, los contenidos de la conciencia, son algo pasivo, algo que es “mudo, cual pintura en una tabla, y no un modo del pensar, a saber, el mismo entender”⁴⁹ no puede sino apuntalar nuestra espontánea egolatría y nuestra espontánea creencia en la libertad de la voluntad.

Por el contrario, la consideración del alma como idea de una cosa singular existente en acto conduce a la negación de una interioridad propia cifrada esencialmente en una facultad que Descartes ha definido como capacidad de ejercer un poder sobre sus ideas o pensamientos, y que le pertenece totalmente y en exclusiva; poder que se revela como absoluto desde el preciso instante en que el alma es definida como verdadera “poseedora” de sus pensamientos, de sus ideas, y, por ello, de los juicios de que somos capaces⁵⁰. Pero, sobre todo, desde el momento en que se asigna a la voluntad la capacidad de querer o no querer aquello que el alma juzga como bueno o malo, de manera tal, por ejemplo, que los juicios acerca del bien y del mal con que el alma “se ha resuelto”, mediante su voluntad, a “conducir” su vida pueden ser considerados como sus verdaderas y “propias armas”⁵¹. Puesto que lo único que no podemos perder, lo único de lo que “podemos disponer absolutamente”, había

⁴⁸ Cf. B. Spinoza, *op. cit.*, I, Ap.

⁴⁹ *Ibidem*, II, 43, Sch.

⁵⁰ Cf., por ejemplo, la tercera máxima de la moral provisional expuesta en la tercera parte del *Discours de la méthode*: “Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes desirs que l’ordre du monde; et généralement, de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu’après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible” (R. Descartes, AT, VI, p. 25).

⁵¹ Cf., por ejemplo, R. Descartes, *Les Passions de l’Âme*, I, art. 48: “Mais il y en a qui ne peuvent esprouver leur force, pource qu’ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses armes propres, mais seulement avec celles que luy fournissent quelques passions pour resister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugemens fermes & déterminés touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie” (AT, XI, p. 367).

escrito Descartes⁵², es de la voluntad, ésta debe ser definida como verdadero núcleo del *cogito* cuando se postula su existencia⁵³; las “voluntades” o “acciones” proceden directamente de ella y sólo de ella dependen:

[...] no queda nada que no debamos atribuir a nuestra alma sino nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber, unos son las acciones del alma, otros sus pasiones. Los que denomino sus acciones son todas nuestras voluntades, a causa de que experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella. Como, por el contrario, podemos denominar generalmente pasiones suyas a todos los tipos de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que los hace tal como son, y porque siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos⁵⁴.

Una vez señalado y acotado el espacio del que se autoexcluye la reflexión spinoziana, y una vez resueltos los equívocos que han conducido a confundir la naturaleza de las ideas con la de aquello que no son, Spinoza puede proponer una solución y profundizar en la comprensión de las razones o causas que han impedido conocer que entendimiento y voluntad son una sola y misma cosa. Con ello, y esta vez a propósito de las objeciones que sospecha pueden ser opuestas a su propia doctrina,

⁵² Cf. ahora, por ejemplo, la carta a Isabel de Bohemia del 20 de noviembre de 1647: “[...] je considère que nous ne devons estimer biens, à notre égard, que ceux que nous possédons, ou bien que nous avons pouvoir d’acquérir. Et cela posé, il me semble que le souverain bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l’âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en quelques hommes ; mais que celui d’un chacun en particulier est tout autre chose, et qu’il ne consiste qu’en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu’elle produit. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d’un chacun. Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous ; et ceux de l’âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l’un de connaître, et l’autre de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces; c’est pourquoi *il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument disposer*”, en: R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres textes*, ed. de Jean-Marie Beyssade y Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 1989, pp. 270-271.

⁵³ Cf. E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1997, pp. 18-19.

⁵⁴ R. Descartes, *Les Passions de l’Âme*, I, art. 17: “[...] il ne reste que rien en nous que nous devons attribuer à nostre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à sçavoir les unes sont les actions de l’âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontez, à cause que nous experimentons qu’elles viennent directement de nostre ame, & semblent ne dependre que d’elle. Comme au contraire on peut generalement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n’est pas nostre ame qui les fait telles qu’elles sont, & que tousjours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles” (AT, XI, p. 342). Este texto debe ser completado con otro de la *Tercera meditacion* en el que Descartes, en el momento en en que comenzaba a “inspeccionar las ideas” de que dispone el *cogito* para determinar en cuáles de ellas puede estar contenido el error, afirmaba lo siguiente: “Entre mis pensamientos, algunos son como imágenes de cosas, y es a éstos solos a los que conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento a un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o a Dios mismo. Otros, aparte de esto, poseen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; bien concibo entonces alguna cosa como el sujeto de la acción de mi espíritu, mas añado también alguna otra cosa mediante esta acción a la idea que tengo de aquellas otras cosas; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios”. (“Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c’est à celles-là seules que convient proprement le nom d’idée : comme lorsque je me représente un homme ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D’autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j’affirme, ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l’action de mon esprit, mais j’ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l’idée que j’ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements”) (AT, IX, p. 29).

se hace posible terminar del todo con la consideración del alma como una excepción —imperio dentro de otro imperio—, como principio dotado de la capacidad de trascender el orden común de la naturaleza y de sustraerse a la necesidad causal en que éste consiste. Pero tal desarrollo, que arrastra a la escritura spinoziana al espinoso terreno de la praxis y de la política, merece una investigación distinta de la que he tratado de llevar a cabo en estas páginas.

Concluiré afirmando que sujeto y libertad, *ego* y voluntad, se revelan en la *Ethica* de Spinoza como los dos rostros de un solo y perseverante espectro. Como los dos rostros de un fantasma cuya conjura definitiva sólo es posible a condición de superar una ignorancia constitutiva: la nuestra, la del hombre común. Únicamente un esfuerzo largo y sostenido, eso a lo que Spinoza llama verdadera filosofía y que, desde luego, nunca se ofrece de manera inmediata, puede librarnos de ella. Si se puede ser cartesiano de manera más o menos espontánea, ser spinozista exige un arduo y sostenido esfuerzo, un fatigoso combate contra los automatismos a que debemos las ficciones que todos nos forjamos por el mero hecho de nacer —de permanecer casi siempre— presos de la ignorancia. Quizás por lo difícil y raro del empeño, el fantasma de la libertad, encadenado al de un *ego* sustancial, haya recorrido la historia del pensamiento moderno en su práctica totalidad, de Descartes al existencialismo y la fenomenología. Y quizás, mientras el hombre sea hombre, será imposible que se desvanezca del todo. Volver a Spinoza significa al menos intentarlo. Frecuentar a Spinoza ha sido siempre peligroso.