

SPINOZA Y EL CONOCIMIENTO PROBLEMÁTICO DE LAS PASIONES

Miguel Omar Masci

RESUMEN

El sistema metafísico de Spinoza plantea un problema en relación al conocimiento de las pasiones. Por un lado, las pasiones son definidas como afecciones del cuerpo, pero el alma tiene del cuerpo un conocimiento mutilado y confuso. Por el otro, la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto por el cual somos afectados; asimismo, Spinoza sostiene que la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior por el cual somos afectados. En este ensayo es presentada la idea de la doble dimensión del alma como solución al problema. De acuerdo con Spinoza, es posible formarnos una idea clara y distinta de las afecciones del cuerpo porque el alma puede remitirlas a la idea de Dios.

PALABRAS CLAVE

Alma, Cuerpo, Dios, Afectos, Doble dimensión del alma.

ABSTRACT

Spinoza's deductive metaphysic system states a problem in regard to the knowledge of the passions. On the one hand, the passions are explained like body's affections, but the soul has a mutilated and confused knowledge of the body. On the other hand, the nature of passion necessarily implies the nature of the object who affects us; likewise, Spinoza says that the idea of human body's any one affection not implies the appropriate knowledge of the external object who affects us. In this paper is presented the idea of soul's double dimension like solution at the problem. According to Spinoza, is possible that we build a clear and distinct idea of the body's affections because the soul can remit them to the idea of God.

KEY WORDS

Soul, Body, God, Affections, Soul's double dimension.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: enero 2008

Fecha de revisión: julio 2008

Fecha de aceptación: agosto 2008

SPINOZA Y EL CONOCIMIENTO PROBLEMÁTICO DE LAS PASIONES

Miguel Omar Masci*

1. INTRODUCCIÓN¹

Conocer los sentimientos de los hombres es conocer sus conductas. Spinoza vio esto con absoluto convencimiento. Por ello estudió las pasiones con gran agudeza psicológica. Sin embargo, su sistema metafísico presentaría no pocas dificultades a la hora de abordar el tema. El conocimiento de las pasiones ofrecería ciertos inconvenientes de difícil resolución. En las páginas que siguen, intentaremos dar cuenta de ellos, ofreciendo una posible solución que toma en cuenta la compleja relación alma-cuerpo-Dios, que desemboca en la doble dimensión del alma. Esta naturaleza especial del alma la haría apta, en virtud de su intrínseca relación con Dios –pues Éste constituye su esencia–, para conocer las pasiones, pero de una manera indirecta: remitiendo las ideas de las afecciones del cuerpo a la idea de Dios.

Nuestro trabajo consistirá, primeramente, en una presentación de la relación alma-cuerpo, que nos servirá de base para la exposición de la génesis y naturaleza de las pasiones, y las dificultades que éstas presentan en relación a su conocimiento. Luego, recorriendo las partes IV y V de la *Ética* y II del *Tratado Breve*, intentaremos defender la tesis de la doble dimensión del alma como posible solución al problema planteado.

* Universidad Nacional de La Plata. Argentina. omarsci@yahoo.com.ar

¹ Las siglas que utilizaremos para las citas de las obras de Spinoza son las usuales: E=*Ethica*; Ep=*Epistolae*; IE=*T. de Intellectus Emendatione*; KV=*Korte Verhandelng (Tratado Breve)*; TP=*Tratado Político*.

2. ALMA Y CUERPO: GÉNESIS DE LAS PASIONES

2.1. *Alma y cuerpo*

La distinción cartesiana alma-cuerpo ha suscitado (y sigue suscitando) grandes dificultades lógicas. Esto se debe a que generalmente se considera que el alma y el cuerpo interactúan, y las modificaciones que se producen en uno de ellos se explican por referencia a las modificaciones del otro. En consecuencia, considerar –como lo hace Descartes– al pensamiento y a la extensión como dos sustancias diferentes, implica la imposibilidad de la interacción estructuralmente causal entre ambas: un cambio en el mundo de las cosas extensas no puede ser la causa del cambio en el mundo del pensamiento. La doctrina de Spinoza acerca de Dios o la Naturaleza omnicomprendiva se basa en la imposibilidad lógica de concebir al universo como si consistiese de dos sistemas autolimitados. El universo, entendido como un sistema de cosas extensas o espaciales, y el universo en cuanto sistema de ideas o pensamientos, no son otra cosa, según Spinoza, que dos aspectos de una única realidad, dos atributos de la sustancia única: *Deus sive natura*.

En otras palabras, el Pensamiento y la Extensión, en tanto atributos infinitos de Dios, no son dos sistemas de cosas o acontecimientos parcialmente paralelos; por el contrario, se tratan del mismo orden de causas en la misma sustancia, sólo que concebido desde dos atributos diferentes de dicha sustancia². De esta manera, el sistema spinoziano, a diferencia del cartesiano, se halla lógicamente legitimado para garantizar desde un principio que el orden de nuestros pensamientos y juicios debe reflejar siempre el orden de los acontecimientos físicos; pues la doctrina de la sustancia única concebida bajo dos atributos diferentes implica que no puede haber ninguna idea sin algo extenso de lo cual sea idea, del mismo modo que no puede haber cosa extensa alguna de la que no haya idea. Por tanto, si no puede haber

² Cfr. E, II, Proposición VII, Escolio.

cosa extensa alguna de la que no haya idea, para cada cuerpo de la naturaleza habrá, entonces, una idea de ese cuerpo. Y así se origina una de las tesis spinozianas más importantes respecto de la relación alma-cuerpo: para todo cuerpo humano existe una idea, y esa idea no es otra cosa que lo comúnmente denominado alma humana. El ser actual del alma no es más que la idea de una cosa singular existente en acto³. Ese existente en acto no es otra cosa, claro está, sino el cuerpo o, para llamarlo de otra manera, un modo finito del atributo Extensión. Y dicho cuerpo es la idea de un existente en acto, dado que si fuese de una cosa inexistente, no podría decirse que existe la idea misma. Asimismo, tal idea no puede serlo de una cosa infinita, puesto que una cosa infinita debe existir siempre necesariamente, y la esencia del hombre no implica la existencia necesaria⁴, es por ello que esa idea que constituye el ser del alma debe ser la idea de una cosa singular existente en acto⁵. De todo ello se sigue, dirá Spinoza, que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y cuando el alma humana percibe, significa que Dios, en tanto constituye la esencia del alma, tiene esta o aquella idea⁶.

Ahora bien, el cuerpo humano puede ser afectado de diversas maneras por los cuerpos exteriores⁷, al tiempo que puede afectar también de muchas maneras a esos cuerpos exteriores⁸. Dentro de esta compleja escala de potencia para afectar y ser afectado, el cuerpo humano ocupa un lugar muy alto entre los objetos naturales, relegando a los lugares más bajos a los animales y a los llamados objetos inanimados. En tal sentido, el cuerpo humano es “más excelente y contiene más realidad” que los cuerpos animales y vegetales. Y que tenga más realidad equivale a que posee más potencia para afectar y ser afectado por el entorno, reflejando así el orden de las causas de la naturaleza de una manera más completa que como lo hacen los

³ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XI.

⁴ Cfr. *Ibíd.*; II, Axioma I.

⁵ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XII, Demostración.

⁶ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XI, Corolario.

⁷ Cfr. *Ibíd.*; II, Postulado III.

⁸ Cfr. *Ibíd.*; II, Postulado VI.

cuerpos animales o vegetales. En consecuencia, el alma, cuyo ser actual, como hemos dicho, es el cuerpo, es también “más excelente y contiene más realidad”, puesto que refleja una esfera de causas más amplia⁹. No obstante, para Spinoza el alma humana no conoce al cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones del cuerpo: “Dios tiene la idea del cuerpo humano, o sea, conoce al cuerpo humano, en tanto es afectado por otras muchísimas ideas, y no en cuanto constituye la naturaleza del alma, estos es (*por el Corolario de la Proposición XI de esta Parte*), el alma humana no conoce al cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma, o sea, el alma humana percibe esas afecciones (*por la Proposición 12 de esta parte*), y, consiguientemente (*por la Proposición 16 de esta Parte*), percibe el cuerpo humano mismo y ello (*por la Proposición 17 de esta Parte*) como existente en acto”¹⁰. Pues bien, el alma humana no sólo conoce al cuerpo mediante las ideas de las afecciones de éste, sino que también sólo se conoce a sí misma en virtud de dichas ideas de las afecciones del cuerpo. Reconstruyamos brevemente el argumento spinoziano: dado que, como hemos visto, el alma humana no conoce al cuerpo humano mismo, vale decir, puesto que el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto Éste constituye la naturaleza del alma humana, entonces tampoco el conocimiento del alma humana se refiere a Dios en cuanto Dios constituye la esencia del alma humana. Es en este sentido en que el alma humana no se conoce a sí misma. Empero, como las ideas de las afecciones del cuerpo implican la naturaleza del cuerpo humano, esto es, concuerdan con la naturaleza del alma, el conocimiento de dichas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma, pues de tales ideas hay conocimiento en el alma. Y sólo mediante este camino es que el alma se conoce a sí misma¹¹. Sumado a ello,

⁹ Cfr. Hemos resumido y comentado *E*, II, Propositiones XII, XIV, XV, XVI, XXXIX.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XIX, Demostración.

¹¹ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XXIII, Demostración.

para Spinoza el hecho de que el alma humana posea la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado por parte del alma del cuerpo exterior causante de dicha afección en el cuerpo humano¹².

En suma: el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las afecciones del cuerpo; no conoce al cuerpo al que pertenece sino mediante esas mismas ideas de las afecciones; afecciones mediante las cuales percibe, asimismo, los cuerpos exteriores. Es decir, el alma humana no posee de sí misma, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino tan sólo mutilado y confuso¹³. El alma humana sólo posee un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios¹⁴. Ello se debe a que todas las cosas singulares implican la idea del atributo divino del cual son modos, es decir, tienen a Dios como causa¹⁵.

2.2. *Las pasiones*

En la tercera parte de la *Ética*, Spinoza da paso al análisis de la naturaleza de los afectos. La premisa principal de la cual parte es que la naturaleza toda se esfuerza por perseverar en su ser¹⁶, aunque sólo el hombre sería consciente de ese esfuerzo (*conatus*); esfuerzo que, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad (*volutas*) y cuando se refiere al alma y al cuerpo, apetito (*appetitus*)¹⁷.

Pues bien, en la primera definición que da Spinoza de los afectos entiende a éstos como “afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas

¹² Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XXV.

¹³ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XXIX, Corolario.

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XLVII.

¹⁵ Cfr. *Ibíd.*; II, Proposición XLV, Demostración.

¹⁶ Cfr. *Ibíd.*; III, Proposición VI.

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*; III, Proposición IX, Escolio.

afecciones”¹⁸. Asimismo, los afectos se distinguen entre acciones (*actio*) y pasiones (*passio*). La diferencia estriba en que cuando somos causa adecuada de una afección, actuamos; en cambio, cuando no somos causa adecuada de una afección, padecemos¹⁹.

Por causa adecuada, a su vez, Spinoza entiende a “aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”²⁰. En suma, el esfuerzo que todas las cosas realizan –en este caso, naturalmente, nos referimos especialmente al hombre– por perseverar en su ser, se pondría de manifiesto en esa potencia de obrar de la que Spinoza habla. No obstante, si bien una clase de afectos, las acciones (*actio*), favorecerían esa potencia de obrar, otra clase, las pasiones (*passio*), producirían, en cambio, el efecto contrario.

De allí el interés que el filósofo demuestra por erradicar a estas últimas. Asimismo, de las pasiones Spinoza afirma que se tratan de ideas inadecuadas, ideas confusas que nuestra alma posee; en tanto que las acciones, por el contrario, no serían otra cosa que ideas adecuadas que forma nuestra alma²¹. Ello se debe a que para Spinoza la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto por el cual somos afectados: “la alegría que surge, por ejemplo, del objeto A, implica la naturaleza de ese objeto A, y la alegría que surge del objeto B, implica la naturaleza de ese objeto B”²²; y ya sabemos que para Spinoza la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior que provoca esa afección: “Hemos mostrado (*por la Proposición 16 de esta Parte*) que la idea de una afección del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo exterior, en tanto

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*; III; Definición III.

¹⁹ Cfr. *Ibíd.*; III; Definición III.

²⁰ Cfr. *Ibíd.*; III; Definición I.

²¹ Cfr. *Ibíd.*; III; Propositiones I y III.

²² Cfr. *Ibíd.*; III; Proposición LVI, Demostración.

en cuanto ese cuerpo exterior determina de cierta manera al cuerpo humano mismo. Ahora bien, en la medida en que el cuerpo exterior es un individuo no relacionado con el cuerpo humano, su idea o conocimiento se da en Dios (*por la Proposición 9 de esta Parte*) en cuanto se considera a Dios afectado por la idea de otra cosa, la cual (*por la proposición 7 de esta Parte*) es anterior, por naturaleza, al cuerpo exterior mismo.

Por ello, no hay en Dios conocimiento adecuado del cuerpo exterior en cuanto tiene la idea de una afección del cuerpo humano; o sea la idea de una afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior”²³. Y así, el alma en cuanto considera los cuerpos exteriores por obra de las afecciones de su propio cuerpo, sólo “imagina”, y al “imaginar” no posee un conocimiento adecuado²⁴. En cambio, las “acciones” representan ideas adecuadas del alma debido a que están concatenadas como causas y efectos, y en tanto que esa concatenación o sucesión de ideas es una concatenación o sucesión lógica.

De ello se infiere que un ser humano, concebido como modo finito del Pensamiento, posee menos potencia o perfección en la medida en que dicho proceso autónomo del pensamiento es interrumpido por ideas que son efectos de causas exteriores a él, y en cuanto sus ideas actuales no se explican como consecuencias lógicas de ideas previas en su alma²⁵.

En consonancia con lo expuesto, Spinoza realiza su clasificación de los afectos entre activos y pasivos, es decir, entre aquellos que obedecen a esa sucesión lógica de la que hablamos y aquellos otros que responden a causas exteriores. La clasificación parte de los tres afectos primarios siguientes: alegría, tristeza y deseo.

Veamos primero los afectos pasivos o pasiones. La alegría es definida por Spinoza como “una pasión por la que el alma pasa a una mayor

²³ Cfr. *Ibid.*; II, Proposición XXV.

²⁴ Cfr. *Ibid.*; II, Proposición XXVI.

²⁵ Cfr. HAMPSHIRE, STUART (1982): *Spinoza*. Madrid, Alianza, cap. 4, p. 91.

perfección”; la tristeza, en cambio, “una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”²⁶. El deseo, en tanto, como “el apetito acompañado de la conciencia del mismo”²⁷. A simple vista, uno comprende rápidamente por qué la tristeza es una pasión: porque implica el paso de una mayor perfección a una menor perfección.

No sucede lo mismo en los casos de la alegría y el deseo. En lo que a la alegría se refiere, la dificultad se disipa rápidamente al ver que para Spinoza los afectos que derivan de ella están acompañados por la idea de una causa exterior. En el caso del deseo, la cuestión es más compleja. Spinoza sostiene que el deseo “es la esencia misma del hombre en cuanto concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”²⁸. De manera tal que nos encontramos con que el hombre es sólo pasivo, por decirlo de alguna manera, dado que su esencia no manifestaría otra cosa sino afecciones, es decir, efectos de causas exteriores. Sin embargo, Spinoza se encarga de aclarar más adelante que el deseo, tal como acaba de definirlo, sería el deseo considerado en absoluto; esto es, el deseo que representa la potencia de las causas exteriores, infinitamente superior a la perseverancia en la existencia que el hombre manifiesta; perseverancia que se traduce también en un deseo, aunque éste, a diferencia del anterior, surge de la razón y no de causas exteriores. Vale decir que se trataría de un deseo que se engendra en nosotros en tanto que obramos, es decir, a partir de la sola esencia del hombre²⁹.

Una vez aclarado esto, podemos mencionar tan sólo algunas de las pasiones que se derivan de los tres afectos primarios antes mencionados; de la alegría, el amor, la inclinación, la devoción, la irrisión, la esperanza, la seguridad, la satisfacción la aprobación, la sobreestimación, la misericordia; de la tristeza, el odio, la repulsión,

²⁶ Cfr. *E*, III, Proposición XI.

²⁷ Cfr. *Ibíd.*; III, Proposición IX, Escolio.

²⁸ Cfr. *Ibíd.*; III, Definición I de los afectos.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*; IV, Proposiciones III y LXI.

el miedo, la desesperación, la insatisfacción, la conmiseración, la indignación, el menosprecio, la envidia; del deseo surgen los impulsos, los esfuerzos, apetitos y voliciones del hombre.

Pues bien, hasta aquí las pasiones que surgen de los tres afectos primarios; veamos ahora los afectos activos, los afectos a los que acompaña como causa la idea de una cosa interior, y que también derivan de los tres afectos primarios antes mencionados; de la alegría: el contento de sí mismo, la soberbia, la gloria; de la tristeza: la humildad, el arrepentimiento, la abjección, la vergüenza; del deseo: la frustración, la emulación, la gratitud, la benevolencia, la ira, la venganza, el temor, entre otros³⁰.

Spinoza clausura la tercera parte de la *Ética* con una definición de los afectos que conviene recordar: “Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra”³¹. En otras palabras, y a fin de repasar la explicación que Spinoza hace de esta definición, digamos que las pasiones son ideas confusas en virtud de que para el filósofo el alma padece sólo en la medida en que posee ideas inadecuadas y confusas; ideas que revelan la mayor o menor fuerza de existir –en la que todos los seres perseveran–, expresada en el cuerpo o en alguna de sus partes. Ahora bien, dijimos en el apartado anterior que el alma es la idea del cuerpo, por tanto cuanta más realidad o fuerza de existir experimenta el cuerpo, más realidad o perfección poseerá el alma. Por último, cuando Spinoza sostiene que, en virtud de la idea de una pasión el alma es determinada a pensar una cosa más bien que otra, está haciendo referencia a la naturaleza del deseo, pues las naturalezas de la alegría y la tristeza se hallan expresadas en la primera parte de la definición.

³⁰ Cfr. *Ibid.*; III, Definición de los afectos.

³¹ Cfr. *Ibid.*; III, Definición de los afectos.

3. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LAS PASIONES

3.1. *Una aproximación al tema*

El breve recorrido que hemos hecho, desde la relación alma-cuerpo hasta desembocar en el origen y la naturaleza de las pasiones, nos ha servido para poner de manifiesto las bases sobre las cuales emerge el problema que en adelante trataremos de abordar.

De la relación alma-cuerpo, una de las conclusiones que extrajimos fue la siguiente: el alma posee de sí misma, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores un conocimiento mutilado y confuso. Más adelante, cuando presentamos la definición de los afectos –donde las acciones eran una especie y las pasiones, otra–, vimos que Spinoza los caracterizaba como “afecciones del cuerpo”. Por tanto, se plantea el siguiente inconveniente: si el alma tiene un conocimiento mutilado y confuso de su cuerpo, también lo tendrá de las pasiones, ya que éstas no son otra cosa sino afecciones del cuerpo. Y en razón de ello, inferimos que Spinoza da su definición de la naturaleza de las pasiones y llega a la conclusión de que éstas son ideas inadecuadas y confusas que de ellas el alma se forma. En efecto, recordemos que hemos dicho que la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto por el cual somos afectados; y también que la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior por el cual somos afectados; por tanto, si la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto por el cual somos afectados y, asimismo, la idea de una afección cualquiera del cuerpo no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior por el cual somos afectados, no cabrá otra posibilidad, como Spinoza declara, que las pasiones sean ideas inadecuadas y confusas, ya que, como vimos, el alma en esos casos sólo imagina.

Ahora bien, para comprender en términos epistemológicos a qué se refiere Spinoza cuando habla de ideas inadecuadas, confusas e imaginación, conviene que pasemos revista a los distintos grados del conocimiento, que son tratados en la *Ética* y, fundamentalmente, en

el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Esto nos ayudará además a tener una real dimensión del problema planteado.

■ *Pasiones y grados del conocimiento*

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza emprende la búsqueda del bien supremo, esto es, aquél que nos permita conocer la unión que el Alma tiene con toda la naturaleza. Y para ello necesita reformar el entendimiento y hacerlo apto para conocer las cosas como es debido. Se impone, entonces, un examen de los distintos grados del conocimiento para ver cuál de todos ellos es el adecuado a la hora de alcanzar el objetivo antes mencionado³².

El primero de esos grados o modos del conocimiento se refiere a aquella percepción que adquirimos por medio del oído o por algún signo convencional³³. Así, sólo por haberlo oído sabemos el día de nuestro nacimiento, cuáles son nuestros padres, etc.; cosas de las cuales nunca dudamos³⁴. El segundo modo es definido por Spinoza como una percepción que adquirimos por experiencia vaga, vale decir, una experiencia que no está determinada por el entendimiento, pues acontece fortuitamente, y sólo por ello, y porque ninguna otra experiencia se le opone, es que permanece en nosotros como algo firme³⁵. Por ejemplo, poseo la certeza de que voy a morir porque he visto que han muerto otros de mis semejantes, aunque no todos hayan vivido el mismo espacio de tiempo ni hayan muerto de la misma enfermedad³⁶. El tercer grado del conocimiento, en tanto, es aquella percepción mediante la cual se concluye la esencia de una cosa a partir de otra, pero no de manera adecuada³⁷. Uno de los ejemplos que da Spinoza al respecto es el siguiente: cuando se percibe de manera

³² Cfr. *IE*. § 13, 18.

³³ Cfr. *Ibid.* § 19.

³⁴ Cfr. *Ibid.* § 20.

³⁵ Cfr. *Ibid.* § 19.

³⁶ Cfr. *Ibid.* § 20.

³⁷ Cfr. *Ibid.* § 19.

clara un determinado cuerpo y no otro, de allí se sigue que el alma está unida al cuerpo, que esta unión es la causa de dicha sensación; pero en qué consiste tal sensación y dicha unión es algo que no podemos saber, aclara Spinoza, por medio de este procedimiento³⁸.

Finalmente, el cuarto grado del conocimiento está referido a aquella percepción mediante la cual percibimos una cosa a través de la esencia de esa cosa, o bien por el conocimiento de su causa próxima³⁹. Esto es, percibimos una cosa por su esencia cuando por el hecho de conocer algo sabemos lo que es conocer algo; así porque conocemos la esencia del alma, sabemos que está unida al cuerpo. Del mismo modo sabemos que dos y tres son cinco y que dos líneas que son paralelas a una tercera son paralelas entre sí⁴⁰.

En la *Ética*, en tanto, Spinoza realiza la misma distinción pero con una ligera variante: agrupa los dos primeros grados del conocimiento en uno solo. El primero –de los dos que conforman uno– es definido por Spinoza como un “conocimiento por experiencia vaga”⁴¹, esto es, percepciones que adquirimos de las cosas mediante los sentidos, pero de una manera confusa, mutilada y sin orden respecto del entendimiento. Y para graficar este modo, Spinoza da un ejemplo de suma importancia para nuestra investigación, pues sostiene que éste es el modo en el que el alma se conoce a sí misma, a su cuerpo y a los objetos exteriores que afectan al cuerpo⁴².

El segundo modo, que en realidad conforma con el anterior uno solo, está dado, por el conocimiento a partir de signos. Esto es, al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y nos formamos ideas de ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En suma, a estos dos modos del conocimiento Spinoza los denomina “opinión” o “imaginación”⁴³.

³⁸ Cfr. *Ibíd.* § 21.

³⁹ Cfr. *Ibíd.* § 19.

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.* § 22.

⁴¹ Cfr. *E.*, II, Proposición XL, Escolio.

⁴² Cfr. *Ibíd.*, II, Proposición XXIX, Corolario y Escolio.

⁴³ Cfr. *Ibíd.*, II, Proposición XL, Escolio II.

El siguiente modo está constituido por las nociones comunes y las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. A este modo Spinoza lo denomina “razón”. Por último, el tercer género es el de la “ciencia intuitiva”, pues va del concepto de los atributos de Dios hacia el conocimiento de la esencia de las cosas. Brevemente, Spinoza explica esto con el siguiente ejemplo: dados tres números se intenta obtener un cuarto que sea al tercero lo que el segundo es al primero: tenemos el 1, el 2 y el 3, fácilmente nos damos cuenta de que el número proporcional es el 6, y lo hacemos, afirma Spinoza, viendo la relación que tiene el primero con el segundo, para concluir sencillamente el cuarto⁴⁴.

Pues bien, veamos ahora cuál es la evaluación que Spinoza realiza de los modos presentados. Del primero de ellos sostiene que mediante este modo de percepción que utiliza los sentidos no se puede captar la esencia de las cosas, pues la existencia singular de una cosa cualquiera no es conocida sino en la medida en que conocemos la esencia. De allí que toda certeza adquirida por medio de los sentidos, concluye el filósofo, debe ser excluida en las ciencias⁴⁵. Del segundo modo —que en la *Ética* conforma uno solo— Spinoza afirma que se trata de un modo de percepción demasiado incierto e inacabado y que mediante él sólo podemos conocer los accidentes; accidentes que nunca se conocen claramente sin un conocimiento previo de las esencias. Por consiguiente, este modo, al igual que el primero, es desechado⁴⁶. Del tercer modo del conocimiento, en cambio, Spinoza nos dice que mediante él poseemos la idea de una cosa sin riesgo de error. Sin embargo, por sí mismo no es el medio mediante el cual se alcance la perfección⁴⁷. Finalmente, el cuarto y último modo de conocimiento (en la *Ética*, el tercero) es aquél que nos permite captar la esencia adecuada de las cosas y sin riesgo de error⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, II, Proposición XL, Escolio II.

⁴⁵ Cfr. *IE*, § 26.

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, § 27.

⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*, § 28.

⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, § 29.

Ahora bien, nos restarían ver algunas cuestiones referentes a la imaginación, puesto que habíamos dicho que la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto exterior por el cual somos afectados, y que de ese objeto exterior el alma no puede tener un conocimiento adecuado, dado que sólo “imagina”. Pues bien, de la imaginación Spinoza nos dice que es el origen de las ideas figuradas y falsas, pues surgen de algunas sensaciones fortuitas y no de la potencia misma del Alma, sino de causas externas: “entiende aquí por imaginación lo que quieras, con tal que sea algo distinto del entendimiento y por el cual el alma tenga una condición *paciente*; pues lo mismo da que entiendas cualquier cosa una vez que sabemos que la imaginación es algo vago y por lo cual el alma padece y sabemos también, al mismo tiempo, cómo nos liberamos de ella con el auxilio del entendimiento⁴⁹.”

El pensamiento de Spinoza en este punto es claro: el alma imagina cuando adquiere una condición paciente, es decir, imagina no merced a su potencia sino a causa externas. Nótese en este punto que Spinoza habla de una condición *paciente* del alma: recordemos que hemos dicho que los afectos se dividen en acciones y pasiones y que estas últimas implican un *padecimiento* por parte del sujeto, es decir, una actitud pasiva o paciente. Por lo demás, queda clara la relación entre las pasiones y la imaginación: la naturaleza de una pasión implica la naturaleza del cuerpo por el cual somos afectados y el alma, en cuanto considera los cuerpos exteriores por obra de las afecciones de su propio cuerpo, imagina, esto es, padece, tiene una actitud pasiva, es afectada por una pasión.

A estas alturas, comenzamos a ver con mayor claridad la verdadera magnitud del problema del conocimiento de las pasiones: si se tratan de ideas inadecuadas y confusas, ¿cómo podemos conocerlas? Tal vez, como hemos marcado oportunamente, el indicio más claro del problema, dado que vincula de manera manifiesta a las pasiones con los grados del conocimiento, haya sido aquél que señalaba que

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*, § 84. La bastardilla es nuestra.

mediante el primer modo del conocimiento el alma se conoce a sí misma, a su cuerpo y a los cuerpos exteriores. Nada hace falta agregar acerca de las limitaciones que presenta dicho modo de conocimiento; con lo cual el problema que planteamos queda aún más evidenciado.

Por último, no podemos dejar de lado el *Tratado Breve* –si bien más adelante volveremos sobre esta obra fundamental–, pues aquí se tratan también las pasiones, si bien, como Dujovne sostiene, más se las describe de lo que se las explica⁵⁰. Sin embargo resulta interesante traerla a colación en este punto en virtud de que Spinoza presenta las pasiones en el marco de la relación que éstas exhiben con los diferentes grados del conocimiento; y es precisamente en este punto donde nos gustaría mencionar ciertas similitudes con lo antes expuesto.

Lo primero que me gustaría señalar es que en esta obra Spinoza comienza su análisis de las pasiones a partir de seis pasiones primitivas y no de tres, como vimos que sucede en la *Ética*, aunque la alegría, la tristeza y el deseo forman parte también de esas seis pasiones primitivas. Sin embargo, en el *Tratado Breve* aparecen en primer lugar la admiración, el amor y el odio, y luego sí el deseo, la alegría y la tristeza⁵¹.

Veamos los distintos grados del conocimiento que Spinoza presenta en esta obra. En primer lugar coloca a la opinión: “la llamamos así porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de *conjeturar o imaginar*”⁵². El segundo modo que aparece es la “fe”, y se refiere a que ciertas cosas que sólo captamos por la razón, y que sabemos que deben ser así y no de otro modo, no pueden ser vistas, por tanto se captan por convicciones en el entendimiento. Por último, el “conocimiento

⁵⁰ Cfr. DUJOVNE, LEÓN (1943): *Spinoza III*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. cap. VI, p. 181.

⁵¹ Cfr. KV, II.

⁵² Cfr. *Ibid.*, II, 2, § 2. La bastardilla es nuestra.

claro” es aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, “sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás”⁵³. Ahora bien, Spinoza sostiene que del primer modo de conocimiento surgen todas las pasiones; del segundo, los buenos deseos; y del tercero, el amor verdadero y sincero⁵⁴.

De esto simplemente me gustaría subrayar el hecho de que, en su descripción de las pasiones, Spinoza parte de la idea de que éstas tienen su correlato con la opinión como modo de conocimiento. Seguidamente, Spinoza explica, por ejemplo, cómo la “admiración” surge de la opinión, y lo realiza de la siguiente manera: cuando una persona saca de algunos particulares una “conclusión general”, se queda admirado de ver que algo va en contra de dicha conclusión. Por ejemplo, si alguien, mantiene Spinoza, sólo ha visto ovejas con cola corta, se admirará de ver que las ovejas de Marruecos tienen la cola larga⁵⁵.

Con esta brevísima presentación de las pasiones en el *Tratado Breve* quisimos poner de manifiesto que tanto en esta descripción ética que de ellas se hace en esta obra como la explicación epistemológica y metafísica que intenta hacer de las mismas en la *Ética*, siempre se parte de una base común: la opinión, la imaginación, el conocimiento mutilado y confuso, las ideas inadecuadas, etc. Todo ello hace preguntarnos con mayor fuerza si es posible conocer las pasiones de acuerdo con el sistema spinoziano. El tratamiento detallado y agudo que de las pasiones realiza tanto en la *Ética* como en el *Tratado Breve* demuestra que Spinoza estaba convencido de que efectivamente su sistema le permitía llevar a cabo dicha empresa.

En fin, intentaremos ensayar una solución a algo que, hasta aquí, no parece ofrecerla.

⁵³ Cfr. *Ibíd.*, II, 2, § 2.

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, II, 2, § 3.

⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, II, 3, § 2.

3.2. *Homo cogitat*

Me gustaría regresar a algunas cuestiones referidas a la naturaleza del alma, que fueron tratadas al comienzo de este trabajo, para intentar profundizar en ellas.

Si hacemos memoria, nuestro análisis había comenzado haciendo referencia a que el alma es la idea del cuerpo, es decir, la idea de un modo finito de la Extensión. Más arriba, vimos que para Spinoza el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y que el alma humana perciba no significa sino que Dios, en tanto constituye la esencia del alma, tiene alguna idea. Ahora bien, ¿qué querrá decir Spinoza cuando sostiene que el alma humana es “una parte del entendimiento infinito de Dios”? ¿Querrá decir que se trata simplemente de un modo del atributo pensamiento? De ser así, ¿qué clase de modo sería éste? Tales preguntas surgen a raíz de un comentario muy sugestivo que Vidal Peña realiza con respecto a un axioma de la Parte II de la *Ética*. Allí, el segundo axioma reza: “El hombre piensa”. En relación a ello, Vidal Peña sostiene que resulta sobremanera curioso el hecho de que *homo cogitat* sea un Axioma y no una proposición; pues al no inferir Spinoza al pensamiento humano de la realidad del Pensamiento en General, estaría dando a entender que el pensamiento humano sería una dimensión del pensamiento que merecería una consideración separada. Ya no estaríamos hablando de una bipartición en el sistema spinoziano: Extensión/Pensamiento, sino de una tripartición: Extensión/Pensamiento humano/Pensamiento en Dios ⁵⁶. Y efectivamente a lo largo de la Parte II de la *Ética* (y en las subsiguientes también), esa tripartición o dualidad del pensamiento que Vidal Peña menciona está siempre presente.

Si continuamos repasando el análisis del alma que hicimos al comienzo de este trabajo, encontraremos que la dualidad apuntada

⁵⁶ Cfr. VIDAL PEÑA (traductor) (1999) *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza. Madrid, Alianza, p. 111, n. 3.

quedaba de manifiesto cuando nos referíamos al hecho de que el alma no conoce al cuerpo humano mismo ni sabe que éste existe sino por las ideas de las afecciones de este último. Sin ánimo de reiterar lo expresado en esa ocasión, nos gustaría hacer hincapié en, por un lado, Dios tiene la idea del cuerpo humano, es decir, conoce al cuerpo humano, pero en cuanto es afectado por otras muchísimas ideas y *no en cuanto constituye la naturaleza del alma humana*, y es en este sentido, nos decía Spinoza, en que el alma humana no conoce al cuerpo; sin embargo, por otro lado, en cuanto las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios, *en cuanto constituye la naturaleza del alma humana*, ésta percibe esas afecciones, y así conoce al cuerpo humano.

Vale decir, en cuanto Dios constituye la naturaleza del alma humana, ésta conoce al cuerpo, pero en cuanto Dios no constituye la naturaleza del alma humana, ésta no conoce al cuerpo. Claramente se da esa dualidad de la que Vidal Peña hablaba: Pensamiento humano/Pensamiento en Dios. Sin embargo, la cuestión, creemos, es más compleja. El pensamiento humano, como acabamos de ver, posee un cierto componente divino; con lo cual la dualidad del Pensamiento (humano y en Dios) antes mencionada por Vidal Peña no sería tan terminante: habría algo del pensamiento en Dios en el Pensamiento humano. Y creemos que Spinoza nos da la clave de ello cuando afirma: “el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito sino en cuanto que se explica a través del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea”⁵⁷.

Consideramos que con esto Spinoza está diciendo algo más que el mero hecho de que el alma sea un modo finito del atributo Pensamiento: estaría demostrando una relación intrínseca entre Dios y el alma; relación que da lugar a determinantes consecuencias

⁵⁷ Cfr. E, II, Proposición XI, Corolario.

epistemológicas. Veamos algunas. Según Spinoza, decimos que una idea es adecuada y perfecta en virtud de que es una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto Éste constituye la esencia de nuestra alma⁵⁸.

Asimismo, también sostiene que –y prestemos especial atención a ello– “las ideas inadecuadas y confusas no lo son en cuanto se refieren a Dios (pues las ideas en Dios son siempre verdaderas) sino en cuanto se consideran en relación con el alma singular de alguien”⁵⁹. En paralelo, la consecuencia más interesante que extrae Spinoza es que el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios⁶⁰, dado que el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios y su suprema virtud es conocer a Dios⁶¹. Pues bien, si considerásemos, como habitualmente se hace, que el pensamiento humano es sólo un modo finito del atributo infinito Pensamiento, ¿podríamos conocer la esencia de Dios? ¿Podría un entendimiento finito conocer la esencia eterna e infinita de Dios? Si la respuesta de Spinoza es afirmativa –como de hecho lo es– se debe a que ese pensamiento humano, ese alma humana, ese modo finito del atributo Pensamiento, tiene algún componente divino.

■ *Intellectus infinitus actu*

No quisiera continuar este análisis sin antes repasar la jerarquía de los modos que ofrece Spinoza en la *Epístola* LXIV a Schulle, pues hay algunas cuestiones me interesa puntualizar, dado que pueden arrojar luz sobre el tema.

Spinoza distingue dos sistemas de modos, de acuerdo a los atributos Pensamiento y Extensión, clasificándolos en modos finitos e infinitos. La clasificación quedaría de la siguiente manera: Extensión: Modo infinito inmediato: el movimiento y el reposo; Modo infinito mediato:

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*; II, Proposición XXXIV.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*; II, Proposición XXVI.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*; II, Proposición XLVII; IV, Proposición XXXVI, Escolio.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*; IV, Proposición XXVIII.

la Faz de todo el universo (*Facies totius universi*); Modos finitos: los cuerpos. Pensamiento: Modo infinito inmediato: el entendimiento absolutamente infinito (*Intellectus absolute infinitus*); Modo infinito mediato: Spinoza no dice nada al respecto; Modos finitos: las ideas particulares.

El espacio vacante dejado en el Modo infinito mediato ha dado lugar a lo largo del tiempo a una gran cantidad de especulaciones. Me inclino a seguir, nuevamente, el pensamiento de Vidal Peña, quien pone especial énfasis en el enigmático enunciado de la Proposición XXXI de la Parte II de la *Ética*. Allí podemos leer: “El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante”. El interrogante que plantea este enunciado es el de saber a qué se refiere Spinoza con *intellectus infinitus actu*, pues el *intellectus finitus actu* claramente hace alusión al pensamiento humano. Vidal Peña, siguiendo la línea de investigación de Rivaud (*Historie de la Philosophie*, París, 1950), sostiene que el *intellectus infinitus actu* sería la noción que ocuparía el lugar vacante dejado en el Modo infinito mediato. Su explicación se basa en el hecho de que Spinoza sostiene que “pertenece a la Naturaleza naturata” (es decir, es un modo) y que es *infinitus* (es decir, es un modo infinito). Naturalmente, no se trata del *intellectus absolute infinitus*; por tanto, parecería lógico pensar que se trata de otro modo infinito: el mediato.

Esto es, según Vidal Peña, el *intellectus infinitus actu* sería la totalidad *actual* del Pensamiento, ocupando el mismo lugar que la *Facies totius universi* ocupa en el sistema de la Extensión. Ahora bien, al ser *actu* no puede ser más que humano; de donde Vidal Peña concluye que el *intellectus infinitus actu* ocuparía un interesante papel en el sistema de los modos del pensamiento, aunque lamentablemente no fue desarrollado por Spinoza. Sin embargo, para Vidal Peña, se podría rastrear una noción de similares características en los textos políticos del filósofo. Brevemente: el pensamiento humano no consta sólo de ideas adecuadas (esto es, ideas que “sintonizan” con el *intellectus absolute infinitus*), sino también de ideas inadecuadas y de toda clase de afectos, que son también *modi*

cogitandi. El *intellectus infinitus actu* sería la totalización actual de esos modos de Pensamiento humano: modo *mediato*, porque está mediado por el inmediato, ya que lo pasional y lo confuso tienen también una explicación última racional a la que el hombre puede llegar (la *Ética*, a juicio de Vidal Peña, sería una prueba de ello). A todo esto, el problema que se plantea es el de qué concepto traduce el *intellectus infinitus actu*.

Vidal Peña descarta que sea el género humano en virtud de que para él –y la parte II de la *Ética* así lo atestiguaría– Spinoza sostiene que la realidad es siempre individual. Es por ello que este autor se inclina a pensar que en realidad el *intellectus infinitus actu* traduciría la idea de *Civitas*: el Estado, basándose en el concepto de *veluti una mens* constantemente utilizado por Spinoza en el *Tratado Político* (II, XVI; II, XXI; III, II; II, VII; IV ab in; VI, I)⁶². Ahora bien, rápidamente uno se sentiría tentado de preguntarle a Vidal Peña si la noción de Estado respeta en efecto la idea de realidad individual que Spinoza proclama. En fin, el tema es complejo. Sin embargo, no podemos pasarlo por alto, pues resulta de vital importancia para este trabajo.

Mi posición al respecto se desprende de lo que venimos diciendo: consideramos que el alma humana ocuparía el lugar vacante dejado por el modo infinito mediato. Me baso en que el *intellectus infinitus actu* daría cuenta de esa dualidad del Pensamiento de la que hablamos, apoyada en la relación intrínseca que el alma tiene con Dios. Es *intellectus infinitus*, en cuanto Dios constituye la naturaleza del alma humana, y ésta tiene ideas verdaderas y adecuadas; es *actu*, en cuanto que es un intelecto humano, un alma humana en la medida en que posee ideas inadecuadas y falsas, que no se refieren a Dios, pues las ideas en Dios son siempre verdaderas. Los modos finitos del Pensamiento serían las ideas particulares, tanto las verdaderas como las falsas, así como los afectos.

No de otro modo entendemos aquello de que “nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está

⁶² Cfr; VIDAL PEÑA (traductor) (1999). p. 85, n. 18.

determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios”⁶³. Esperamos con ello haber dado, asimismo, una respuesta a la pregunta con que finalizamos el apartado anterior: cómo es posible que el entendimiento humano pueda conocer la esencia eterna e infinita de Dios. La respuesta estaría en la dualidad o doble dimensión del alma.

■ *La doble dimensión del alma*

Más arriba, con ocasión de la presentación de las pasiones y sus correspondientes grados del conocimiento, hicimos referencia al *Tratado Breve* indicando que volveríamos a esta obra más adelante. Así pues, esta vez retornaremos a ella, pero en este caso para dar algunas precisiones en favor de la teoría de la dualidad o doble dimensión del alma.

En la segunda parte de la obra recién mencionada, Spinoza realiza una descripción de las pasiones teniendo en cuenta las diferencias ya apuntadas con respecto a la *Ética*. Luego se interna en la busca de la felicidad, y para ello, realiza una indagación de los modos del conocimiento —ya apuntados también—, para concluir que sólo mediante el cuarto modo del conocimiento podemos alcanzar la felicidad: Dios; lo que representa para Spinoza un “renacimiento”. Y para dar cuenta de ese conocimiento que podemos adquirir de Dios, el filósofo apunta nuevamente a la doble dimensión del alma: “el alma puede unirse o bien al cuerpo, cuya idea es ella, o bien con Dios, sin el cual no puede existir ni ser entendida”⁶⁴.

La clave de esta doble dimensión del alma está en su carácter inmortal o eterno: “[...] en cuanto que el alma sólo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe

⁶³ Cfr. *E*, V, Proposición XL, Escolio.

⁶⁴ Cfr. *KV*, II, XXIII, § 1.

perecer con él [...]en cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella, por el contrario, permanece inmutable”⁶⁵.

La inmortalidad del alma la demuestra Spinoza argumentando de la siguiente manera: lo que no tiene razón de su existencia, no la tiene tampoco de su no-existencia. Lo único que podría destruir el alma, en cuanto unida a Dios, sería la causa de su esencia, es decir, Dios; lo que sería absurdo, ya que un cambio en las esencias supondría un cambio en el mismo Dios⁶⁶. Pues bien, estos pasajes del *Tratado Breve* tienen eco en algunos otros de la *Ética*. Por ejemplo, en esta última obra podemos leer: “El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”⁶⁷.

Ahora bien, la pregunta sería ¿qué es ese “algo que es eterno” y que permanece una vez destruido el cuerpo? Tal como Vidal Peña lo explica, “ese algo que es eterno” no debe confundirse con una “inmortalidad personal”, cuestión que tanto desesperaba a Unamuno, sino que “eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios”⁶⁸ es la idea del cuerpo *sub species aeternitatis*. Esto es, una vez muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna el hecho de que era como fue y actuó debido a tales y cuales causas⁶⁹.

Ahora bien, luego de haber presentado algunos argumentos en favor de esta idea de la doble dimensión del alma, uno se pregunta qué expresa exactamente esta doble naturaleza. La respuesta que Atilano Domínguez ofrece a esta interrogante es la siguiente: de acuerdo a su investigación, tanto en ciertos pasajes del *Tratado Breve* (II, *pref.*, § 5*, 6 y 9; 20, § 5*; Apéndice 2º, § 9) como en otros de la *Ética* (II, 10-13), Spinoza estaría dando a entender que distingue, por

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*; II, XXIII, § 2.

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*; II, XXIII, § 2.

⁶⁷ Cfr. *E*, V, Proposición XXIII.

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXIII, Demostración.

⁶⁹ Cfr. VIDAL PEÑA (traductor) (1999). p. 408, nn. 8 y 9.

un lado, entre la “esencia” del alma como modo de Dios y parte del entendimiento infinito y, por el otro, el ser (*esse*) del alma consistente en una idea del cuerpo existente. De allí que para Atilano Domínguez hablar de la “inmortalidad” del alma, como algo específico del alma humana, no podría quedar justificado por el mero hecho de decir que es un modo de Dios, en virtud de que esto es común a todas las cosas; ni tampoco porque pase de ser idea del cuerpo a ser idea de Dios, pues, para Domínguez, en ese caso, no podría hablarse de un alma humana; sino que el alma, como idea del cuerpo, llega a tomar conciencia de que ella y el cuerpo son modos de Dios, y esa conciencia transformaría su ser, haciéndola inmune a las pasiones sensible y, por tanto, inmortal y eterna⁷⁰.

Como vemos, el tema es tan complejo como interesante. Profundizar en él equivaldría a exceder los límites de nuestro trabajo, ya que las ramificaciones serían innumerables. Por ello tan sólo hemos querido presentar la explicación (plausible, a nuestro criterio) de Atilano Domínguez, sin el fin de abordarla en la profundidad que ésta merecería, pues la teoría de la doble dimensión del alma (que nos fue sugerida también por este autor) intentamos justificarla recurriendo a los textos spinozianos. La breve presentación de la explicación de Domínguez la hicimos con el fin de ilustrar sobre el tema y con ello, tal vez, aclararlo.

3.3. La vuelta al problema

La compleja relación que se entabla entre el cuerpo, el alma y Dios, nos ha llevado, como vimos, a la noción de la doble dimensión del alma. Nos restaría explicar ahora cómo se inserta dicha noción en el problema del conocimiento de las pasiones.

Cuando realizamos una aproximación a la cuestión que venimos desarrollando, el eje giraba en torno de si las pasiones son afecciones

⁷⁰ Cfr. ATILANO DOMÍNGUEZ (traductor) (1990), *Tratado Breve de Spinoza*, Madrid, Alianza, p. 255, n. 222.

del cuerpo y el alma tiene de este último un conocimiento mutilado y confuso, cómo es posible, entonces, conocer las pasiones. El problema radicaba, recordemos, en que la naturaleza de una pasión implica necesariamente la naturaleza del objeto por el cual somos afectados; y al mismo tiempo, para Spinoza, la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior por el cual somos afectados. A todo esto, la parte V y última de la *Ética* expone la manera en que para Spinoza un hombre puede liberarse de las pasiones y lograr con ello la libertad.

El enunciado de una de las primeras proposiciones plantea que no hay afección del cuerpo de la que no podamos formarnos un concepto claro y distinto⁷¹, y ello merced a que “el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”⁷². La cuestión, entonces, comienza a dilucidarse: en la medida en que el alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios, podemos, pues, tener un conocimiento claro y distinto de ellas. Por tanto, podemos alcanzar un conocimiento claro y distinto de las pasiones. Y en este punto crucial entra en juego la doble dimensión del alma: en virtud de la intrínseca relación que mantiene con Dios, del cual recibe, según Atilano Domínguez, su esencia –al ser modo de Dios y parte del entendimiento infinito–, el alma puede conocer las pasiones; en tanto y en cuanto sólo es idea del cuerpo, y recibe de éste el ser, tiene de las pasiones un conocimiento mutilado y confuso.

La *Ética* culmina haciendo hincapié en el carácter eterno del alma, que le proporciona su intrínseca relación con Dios, expresada en la doble dimensión de su naturaleza: “Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que concibe la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad”⁷³.

⁷¹ Cfr; E, V, Proposición IV.

⁷² Cfr; *Ibíd.*; V, Proposición XIV.

⁷³ Cfr, *Ibíd.*; V, Proposición XXIX.

Ello trae aparejado algunas consecuencias epistemológicas, pues luego de sostener que el alma, en cuanto se conoce a sí misma y a su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, posee necesariamente el conocimiento de Dios⁷⁴, Spinoza mantiene: “El tercer género del conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna”⁷⁵.

Si hacemos memoria, recordaremos que cuando presentamos los géneros del conocimiento dijimos que el tercero de ellos correspondía al de la “ciencia intuitiva”, vale decir, aquel género de conocimiento que va del concepto de los atributos de Dios al conocimiento de las esencias de las cosas. En consecuencia, Spinoza nos está diciendo que el alma, en virtud de su doble dimensión que la hace eterna, puede remitir todas las afecciones de su cuerpo (entre ellas, claro está, las pasiones) a la idea de Dios, logrando con ello el conocimiento tanto de su cuerpo como de sí misma; y esto merced a ese carácter eterno que la convierte, asimismo, en la causa formal del tercer género de conocimiento; tercer género mediante el cual podrá conocer, entre otras cosas, las afecciones de su cuerpo, es decir, las pasiones. Por tanto, consecuencias metafísicas, epistemológicas y antropológicas convergen en la doble dimensión que la naturaleza del alma posee: “Cuanto más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte”⁷⁶.

Poco nos resta decir, tan sólo que la *Ética* se cierra con la idea de que cuando conocemos mediante el tercer género sentimos un gran deleite que va acompañado por la idea de Dios⁷⁷, lo que provoca un amor intelectual hacia Él⁷⁸: El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXX.

⁷⁵ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXXI.

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXXVIII.

⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXXII.

⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*; V, Proposición XXXIII.

la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”⁷⁹.

Ese amor intelectual a Dios es eterno, pues Dios nunca cambia. Cuando el alma de un hombre, concluye Spinoza, logra llenarse en su mayor parte de ese amor, alcanza la salvación⁸⁰, pues comprende que todas las cosas suceden por la necesidad de Dios; y de este modo logra liberar su alma de las conmociones del ánimo, es decir, de las pasiones⁸¹.

4. CONCLUSIÓN

Al abordar el tema de las pasiones, de acuerdo al tratamiento que de ellas hace Spinoza, uno encuentra, como hemos visto, una serie de dificultades que llega hasta la raíz misma del sistema metafísico del filósofo holandés. Así pues, excedería los límites de este trabajo tratar la cuestión en toda su complejidad. En virtud de ello, nuestra meta ha sido modesta: esbozar de manera general el problema y proponer una línea de investigación, plausible a nuestro criterio, en pos de una solución. Más aun si tenemos en cuenta que la mayor parte de la literatura acerca de las pasiones trata el tema desde un punto de vista antropológico, ético o político, pero rara vez lo hace desde un costado metafísico. Sin embargo, indagar en la doble dimensión del alma, como posible respuesta al problema del conocimiento de las pasiones, no sólo tiene implicancias a nivel metafísico, también las tiene a nivel antropológico, ético y político.

⁷⁹ Cfr; *Ibid.*; V, Proposición XXXVI.

⁸⁰ Cfr; KV, II, 22 y 24.

⁸¹ Cfr; E, V, Proposiciones VI y XLII.

REFERENCIAS

Obras de Spinoza

- Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1999. (E)
- Epistolario*. Introducción de Carl Gebhardt. Traducción del latín y prólogo de Oscar Cohan. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1950. (Ep)
- Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1999. (KV)
- Tratado de la reforma del entendimiento*. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos 1989. (IE)
- Tratado Político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986. (TP)

Bibliografía secundaria

- Alendosalazar Olaso, Mercedes (1988) Spinoza. *Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Bodei, Remo (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y uso político*. Traducción de Isidro Rosas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1953) *El problema del conocimiento II*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, Diana (2003). *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Dujvne, León (1976) *Spinoza III*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Gebhardt, Carl (1977) *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada.
- Gleicer, Marcos André “Spinoza y la idea de cuadro cartesiana”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXIV N°1 1988. pp. 41-54.

Hampshire, Stuart (1982) *Spinoza*. Versión española de Vidal Peña.
Madrid: Alianza.

Joachim, Harold (1940) H. *Spinoza's Tractatus de Intellectus
Emendatione*. Oxford: Clarendon Press.