

NECESIDAD Y PERJUICIO DE LA MEMORIA PARA LA ACCIÓN
EN LA *ÉTICA* DE BARUJ SPINOZA

ANA CATALINA ALVARADO AGUDELO
Código 200034

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2007

NECESIDAD Y PERJUICIO DE LA MEMORIA PARA LA ACCIÓN
EN LA *ÉTICA* DE BARUJ SPINOZA

ANA CATALINA ALVARADO AGUDELO

Código 200034

Monografía

PEDRO ANTONIO GARCÍA OBANDO
PROFESOR ASOCIADO ESCUELA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2007

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el resultado de varios años de formación académica que, sin embargo, carecería de importancia para mí si no hubiera encontrado, además, en mi relación con la filosofía y con las personas que comparten conmigo esta elección, un espacio de diálogo que me ha permitido ratificar y fomentar a la filosofía como actividad que no se destina únicamente al cumplimiento de deberes académicos.

Agradezco, por ello, a profesores y estudiantes de la Escuela de Filosofía que han aportado en ambos aspectos, principalmente en el segundo. Agradezco muy especialmente a Jorge Francisco Maldonado, profesor de la Escuela de Filosofía, quien me dio a conocer las ideas de Baruj Spinoza en sus clases y me enseñó que los espacios de encuentro académico deben servir para poner en común las ideas y, con ello, encontrar otras nuevas. Asimismo, a Pedro Antonio García, director de mi trabajo de grado, quien me ofreció toda la libertad que necesitaba para enfrentar desde mí misma este reto y enriqueció mi trabajo con su lectura y sus aportes, siempre anteponiendo la relación entre dos personas que han optado la filosofía a las enseñanzas académicas que su grado de formación le permiten brindarme.

Agradezco enormemente a Carolina Rueda García, compañera de estudios y mi amiga, quien me regaló su tiempo para leer y dialogar conmigo en torno a las ideas expuestas en mi trabajo de grado. Por su apoyo, su amistad, y por todo aquello que me ha enseñado.

Difícilmente, sin embargo, habría accedido a todo lo anterior si no hubiera contado con el apoyo de mis padres, mis hermanos y mi hijo Juan Camilo, quienes respetaron mi decisión y me ofrecieron todas las facilidades para enfrentarla. Les agradezco su constante apoyo, su amor y su confianza.

CONTENIDO

	pág
INTRODUCCIÓN	9
1. DE LA SUSTANCIA A LOS MODOS O DE LA UNIDAD A LA DIFERENCIA	14
1.1 NATURALEZA DE LA SUSTANCIA	14
1.2 EL ORDEN COMÚN DE LA NATURALEZA	23
2. NATURALEZA DE LOS AFECTOS Y CONOCIMIENTO	25
2.1 NATURALEZA DE LOS AFECTOS	31
2.2 TIPOS DE CONOCIMIENTO	37
3. MEMORIA Y POTENCIA	48
3.1 EL PODER DEL ENTENDIMIENTO	49
3.2 MEMORIA	56
3.2.1 Naturaleza de la memoria	57
3.2. Necesidad y desventaja de la memoria en relación a la acción	64

	pág
4. CONCLUSIONES	68
5. BIBLIOGRAFÍA	72

RESUMEN

Palabras clave: Atributo, Alma, Afecciones, Conato, Conocimiento, Cuerpo, Idea, Imaginación, Individuo, Memoria, Modo, Naturaleza, Potencia, Razón, Sustancia.

Spinoza dirige su investigación al conocimiento de las verdaderas causas de nuestras acciones y pasiones y, en este intento, expone un orden general inmanente a la sustancia eterna e infinita que es causa de sí como de todo lo demás. En este marco, los hombres encuentran su lugar como modos finitos, esto es, como aquellos que expresan de cierta y determinada manera la esencia de la sustancia. En este sentido, nos seguimos necesariamente de ésta y estamos determinados, como ella misma, a obrar. No podrá pensarse, por ello, que nuestra felicidad pueda estar encaminada hacia algo diferente que cumplir con esta determinación.

La memoria, hace parte del primer tipo de conocimiento que se entiende como inadecuado. En este sentido, no es partir de ésta que podremos conocer nuestro funcionamiento, pues aún no da cuenta de nuestro poder de comprensión. Un esfuerzo por desplegar nuestra potencia de entender derivará, por tanto, en una existencia cuya potencia está dirigida tanto como sea posible a perseverar en su ser pese a las continuas fuerzas que tiene que enfrentar durante su existencia y que pueden determinar que ésta tenga final.

Así las cosas, la memoria es útil al hombre sólo en la medida en que le permite ser afectado constantemente por aquello que refuerza su potencia, e incluso, en cuanto sirve al hombre como testimonio de una experiencia de acción que abra el paso a nuevas acciones, esto es, que le permita reconocerse parte de la naturaleza pero capaz de determinar en alguna medida sus acciones por su propia naturaleza.

ABSTRACT

Key words: Attribute, Afection, Body, Conatus, Idea, Imagination, Individuals, Knowledge, Memory, Mode, Nature, Potency, Substance, Spirit.

Spinoza aims his investigation to the knowledge of the true causes of our actions and passion. In this attempt, exposes a general organization immanent to the eternal and infinite substance, which causes itself and everything else. In this structure, men find their place as finite modes: those which express in a certain and determinate way the essence of the substance. From this point of view, men derive from substance and are determined to act, as it is as well. Therefore, it is not possible to think that happiness could be directed to something different than the achievement to that determination.

The memory is part of the first type of knowledge, understood like inadequate. For that reason, it is not possible to know our way of functioning using the memory. An effort to develop our power of understanding will derive in an existence with its power directed, as much as it is possible, to its conservation, in despite of the continuous forces that has to face during its existence that has to face during its existence that could determine its own end.

Consequently, the memory is useful to men, just because it allows men to be affected constantly by. Those things that intensify their power. It is as well useful as the testimony of an experience of an action that carries other actions, that is, an experience in which a man recognizes himself as a part of nature that is also able to determine in some way his actions by his own nature.

INTRODUCCIÓN

Baruj Spinoza plantea para sí una tarea, a su juicio, nunca antes emprendida y realizada: “determinar la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos”¹.

Afirma que la tarea no ha sido realizada, pese a los numerosos escritos sobre los afectos, porque todos éstos han estado sumidos en el prejuicio de la finalidad. Este prejuicio se encuentra expuesto en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, en donde muestra cómo el hombre se ha concebido como *un imperio en un imperio*, o, en otras palabras, se ha entendido a sí mismo como separado de la naturaleza, y por tanto, ha interpretado su deseo como indicio de su plena libertad de acción, o, lo que es lo mismo, del poder absoluto del alma sobre el cuerpo. Así las cosas, en lugar de entender sus afectos como cosas naturales, los ha ridiculizado como única respuesta al desconcierto que le produce ser arrastrado por rumbos que contradicen sus intenciones.

En su lugar, Spinoza define los afectos como las afecciones del cuerpo y, al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones en el alma, de manera que “el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma” y por tanto “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)”².

Se trata de un análisis del hombre como parte del orden general de las cosas según las leyes de la naturaleza, y, en este sentido, entender los afectos humanos no tendrá otra consecuencia que entender el funcionamiento de lo humano en lo que le pertenece sin

¹ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 125.

² *Ibid*, p.128.

diferencia alguna con la manera en que, por ejemplo, el frío y el calor le pertenecen al viento³.

La denuncia del prejuicio de la finalidad y la equivalencia que puede establecerse en Spinoza entre entender la fuerza de los afectos y el entendimiento del funcionamiento de lo humano, indica que, a la luz del prejuicio de la finalidad, el hombre se ha contentado con un conocimiento que parece invertirlo todo, en la medida en que desconoce su lugar en un orden general y, por ello, la verdadera causa de sus acciones y pasiones.

Hablamos pues, en Spinoza, de una ontología del conocimiento en tanto no puede desligarse de la manera misma en que las cosas *son*; no nos referimos, por tanto, como en otras teorías del conocimiento, solamente a la manera en que el hombre conoce. Por ello, la correspondencia ya mencionada entre ideas y cuerpos indica que conocer equivaldrá a conocerse y viceversa.

Expone el filósofo el lugar que ocupa el hombre en el orden natural y remite esta investigación al conocimiento del hombre y su felicidad; pues ésta misma es entendida como un afecto, no un fin al que pueda determinarse a sí mismo a alcanzar. De manera que entender la unión que mantiene el hombre con toda la naturaleza debe implicar un mayor conocimiento de sí mismo y, en tanto parte de una naturaleza cuya existencia es necesariamente productiva, redundará en su potencia de actuar.

Para acercarnos a esta relación entre la existencia y la acción es importante resaltar los tres ámbitos que pueden distinguirse en la sustancia: la idea infinita de Dios*, los atributos y los modos. Estos tres ámbitos aseguran la propuesta inmanente de Spinoza

³ SPINOZA, Baruch. Tratado político. Madrid: Alianza Editorial: 1986. Traducción: Atilano Domínguez. p, 81.

* En las traducciones las obras de Spinoza pueden encontrarse referencias tanto al término sustancia y a a Dios, esto, sin embargo, no introduce ningún cambio en la interpretación, es decir, se refieren a lo mismo. En mi monografía también utilizaré, cuando sea necesario, en términos de la forma de lo escrito, la palabra Dios sin introducir con ello ninguna distinción.

en la medida en que todo existe en la sustancia pero son los atributos aquello que percibimos de la misma, y asimismo, dado que están implicados en los modos –cuerpos e ideas singulares al menos dentro de lo que podemos percibir los hombres– indican, en lo diverso de la naturaleza, esa unidad eterna e infinita que es causa de todo; los modos, por su parte, expresan la determinación de la sustancia a actuar, esto es, a producir efectos. En otras palabras, la inmanencia implica que la sustancia permanece en sí misma para producir y lo producido, es decir los modos, permanecen también en la sustancia y están igualmente determinados a obrar. Esta relación puede entenderse más claramente a partir de la siguiente afirmación de Spinoza :

(...) los modos de la naturaleza divina también se han seguido [como su propia existencia y por tanto, la de los atributos] de ella necesaria y no contingentemente, y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto o bien de cierto modo, a actuar. Por otra parte, Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto que simplemente existen, sino también en cuanto que se consideran determinados a obrar algo⁴.

Si no se entiende la sustancia como causa de sí, de la misma manera que de todo lo demás, es decir, como causa inmanente al efecto, entonces la evidencia de los efectos -que no son más que nuestra determinación a desear causada por los encuentros con otros cuerpos e ideas- no produce sino ideas confusas que invierten el orden de la naturaleza, y terminan por reducir el conocimiento que de nosotros y las demás cosas podamos tener a falsas causas finales, en tanto halladas a partir de los efectos, y en este sentido la utilidad aparece como explicación de las cosas. En esta ilusión permanece oculto el conocimiento de la sustancia como norma de un conocimiento de nuestra propia naturaleza.

Cualquier análisis del hombre a la luz de la filosofía spinozista, entonces, no puede desconocer el análisis de la sustancia para encontrar allí, tanto como sea posible, el lugar del hombre. De esta manera, será posible referirnos a los diferentes tipos de conocimiento a

⁴ Ibid, p.61.

los que puede acceder, identificados y expuestos por Spinoza, a fin de destacar la diferencia que pueden hacer en términos de su potencia de actuar o su felicidad, en tanto ésta se mide por dicha potencia.

Son tres los tipos de conocimiento. En primer lugar, el conocimiento en orden a la imaginación o de primer género, en el que las afecciones de nuestro cuerpo producen una imagen. Por ser estas imágenes producto del encuentro entre cuerpos serán ideas inadecuadas, pues indican la presencia del cuerpo exterior pero sólo desde sus efectos y por ello involucran sólo de manera parcial tanto nuestra naturaleza como la del cuerpo exterior.

Es aquí donde tiene lugar la memoria, definida en la proposición dieciocho de la segunda parte como “cierta concatenación de las ideas que implica la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”⁵.

El conocimiento de segundo género, o en orden a la razón, se basa en nociones comunes, entendidas como aquellas que expresan lo común entre dos o más cuerpos. De manera que el encuentro entre cuerpos puede, además de indicar simplemente la presencia del cuerpo exterior, derivar ideas adecuadas que nos permitan conocerlos adecuadamente, pues lo común se refiere a la sustancia.

Cuando aludimos al conocimiento de la concatenación de las cosas, es decir, a la concatenación de las ideas según el orden de las primeras causas, nos referimos al conocimiento intuitivo o de tercer género, que expone Spinoza como aquel que implica poseer ideas adecuadas de la esencia formal de los atributos de la sustancia. Este tipo de conocimiento es necesariamente el mismo en todos los hombres.

Por otra parte, el hombre, en tanto modo finito que participa de dos de los infinitos atributos de la sustancia, es un cuerpo y piensa, y su individualidad en el orden de la naturaleza

⁵ Ibid, p.96.

estará definida, por una parte, por relaciones de movimiento y reposo entre las partes que lo componen, y por otra, por su capacidad de afectar y ser afectado en relación a cuerpos exteriores. Además, su existencia está sometida a duración y, entonces, se define con el tiempo.

El objetivo de mi monografía es analizar en el marco de la filosofía de Baruch Spinoza*, la relación de la memoria con la potencia de actuar del hombre –individuo– en cuanto finito y con existencia determinada.

Espero, por tanto, mostrar las consecuencias que tiene sobre la potencia de actuar del hombre la constitución de su memoria en tanto es cierta serie de las afecciones de su cuerpo. Además, debe hacerse evidente en qué medida una reforma del entendimiento involucra otra constitución de la misma que concuerde con el aumento en nuestra felicidad que supone dicha reforma; pues el conocimiento de nosotros mismos y de las cosas no se asume como un fin en sí mismo. En otras palabras, pretendo mostrar cómo padecemos nuestra memoria y qué diferencia puede introducir en ello un conocimiento más claro sobre nuestro funcionamiento.

La idea de individuo cobra un papel importante en esta propuesta en la medida en que el conocimiento de segundo y tercer género da cuenta de aquello que de común tenemos con la sustancia y por tanto con toda la Naturaleza, pero nuestra existencia como modos estará siempre sujeta en alguna medida a nuestra condición determinada por causas exteriores y es la memoria –y el conocimiento de primer género en general–, la que da cuenta de ello aunque de manera inadecuada. Es decir, las nociones comunes y el conocimiento intuitivo pueden hacernos comprender las causas de la variación de nuestra potencia, y en este sentido, no es a partir de la memoria que podríamos llegar a comprender nuestro

* La obra guía de esta monografía es la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Cuento con una guía principal en tanto juegan un papel muy importante en mi exposición los tipos de conocimiento y éstos son expuestos de manera diferente en la *Ética*, ya que Spinoza introduce allí el concepto de noción común. Además, entiendo la *Ética* como la principal obra de Spinoza, al punto que me permito afirmar que haré un análisis en el marco de su filosofía.

funcionamiento, pero sí es a partir de ella que podemos tener constancia de la experiencia de estas variaciones en nuestra existencia en tanto diferente a la de todo lo demás. La pregunta es pues por el papel de la memoria una vez se ha dado esta reforma del entendimiento.

Supone entonces este intento, explorar en nuestro modo de existencia y en nuestra potencia de comprensión. Una reforma del entendimiento ocasiona el paso de un hombre esclavo, sujeto al azar de la naturaleza, a un hombre libre o con mayor fuerza de existir determinada desde él mismo –en tanto sabe qué encuentros le favorecen y cuáles no. Sin embargo, nunca podrá suceder que un hombre se libere de su condición finita, de su condición sujeta a muchas otras potencias superiores a la suya que pueden descomponer esa relación de movimiento y reposo que lo mantiene en la existencia.

De manera que su existencia como modo, ignorante o no de su propio funcionamiento, siempre estará determinada en algún grado por causas exteriores, y en este sentido, pese a que el conocimiento intuitivo pueda llegar a hacerle experimentar una sensación de eternidad –esa que supera su existencia actual y le afirma como una verdad eterna en tanto esencia derivada de la sustancia eterna e infinita–, una parte de aquello que lo define como individuo en la existencia debe ocasionar que tampoco su conocimiento pueda liberarse del todo de ideas inadecuadas, de aquellas que le corresponden en tanto existe en un orden que también comprende lo inadecuado en el ámbito de los modos.

La memoria da cuenta de esta condición nuestra en la existencia, aun cuando la manera en que la padecemos difiera según hagamos uso o no de nuestra potencia de comprensión, y eso es lo que espero se vea al final de mi trabajo.

1. DE LA SUSTANCIA A LOS MODOS O DE LA UNIDAD A LA DIFERENCIA

El primer capítulo de la *Ética* está dedicado a la sustancia, expuesta a partir de definiciones, axiomas y proposiciones de acuerdo al método geométrico en la medida en que de una definición deben seguirse todas las propiedades de lo definido. En este capítulo mostraré las conclusiones más relevantes, a mi juicio, que pueden desligarse de esa exposición detallada a fin de que quede en el lector una idea general del marco de la filosofía inmanente de Baruch Spinoza, y me remitiré a otras partes del mismo libro para detallar la dinámica de la existencia de los modos. Así, el capítulo está dividido en dos secciones: en la primera se expone la naturaleza de la sustancia, y en la segunda se da paso a algunas apreciaciones necesarias en este punto que den cuenta de lo que denomina Spinoza como *El orden común de la naturaleza*, relacionado con el orden de existencia de los modos finitos dentro de los que se cuenta al hombre.

Antes de avanzar es preciso decir algo respecto al método de Spinoza. En *Tratado breve*^{*} el filósofo afirma que para tener certeza de algo primero debemos saber ese algo, es decir, debemos ser afectados por esa idea verdadera de manera que “jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma”⁶.

Así, el método consiste en exponer la idea verdadera una vez poseída, o conocimiento reflexivo de la misma que equivaldrá a comprender nuestra potencia de conocimiento con la verdad por norma, pues, de acuerdo con la proposición cuarenta y tres “Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la

* En *Tratado Breve* Spinoza afirma: “el entender (aunque la palabra suene a otra cosa) es un puro y simple padecer, es decir, que nuestra alma es modificada de forma que recibe otra forma de pensar que no tenía anteriormente”. Spinoza, Baruch. *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. pp129.130.

⁶ Ibid, p. 134.

verdad de la cosa”⁷. El paso de las ideas adecuadas a la idea adecuada de la sustancia deberá hacerse evidente en la exposición de los tipos de conocimiento en el segundo capítulo.

1.1 NATURALEZA DE LA SUSTANCIA

Iniciemos, pues, por las definiciones de sustancia, atributo y modo, es decir definiciones tres, cuatro y cinco de la parte que nos ocupa:

3. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.
4. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.
5. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido⁸.

A partir de estas definiciones puede destacarse, en primera instancia, que tanto atributos como modos están relacionados con la sustancia. El axioma uno dice “todo lo que es, o es en sí o en otro”⁹, de manera que hablar de todo lo que existe implica hablar de sustancias –y por tanto atributos en tanto constitutivos de su esencia– y de sus afecciones; fuera de esto no existe nada más.

Tenemos entonces, como punto de partida, lo siguiente: no existen más que sustancias y sus afecciones; toda sustancia existe en sí y las afecciones existen en otro, es decir, necesariamente existen en la sustancia. No vemos por el momento el papel que puedan jugar aquí los atributos, de manera que, teniendo presente esto, debemos mostrar a

⁷ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. cit., p.109.

⁸ *Ibid*, p. 39.

⁹ *Ibid*, p. 40.

continuación más propiedades de la naturaleza de la sustancia que se deriven de su definición, para que pueda hacerse más clara la relación entre sustancia, atributos y modos. El axioma cuatro indica que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica, pero si dos cosas no tienen nada en común, según el axioma cinco, no podrán entenderse una por otra. En este sentido, estos dos axiomas indican una relación de conocimiento ligada a la de causalidad; por ello, nada que sea causa de sí puede ser concebido a partir de algo diferente a sí mismo; entonces, sólo la sustancia es causa de sí.

Si se piensa, por tanto, que pueda existir otra sustancia, ésta debe diferir de aquélla en razón de los atributos –pues de lo contrario tendrían algo en común y podría una ser causa de la otra– o de sus afecciones. Si difiere en razón de los atributos tenemos que considerar que una sustancia carece de algo, en tanto éstos constituyen su esencia.

Esto resulta imposible, pues según la definición dos, finito es aquello que puede ser limitado por algo de su misma naturaleza, y en este sentido, para que una sustancia pueda ser limitada por otra sustancia de su misma naturaleza éstas deben tener algo en común, es decir, deben compartir uno o más atributos, pero esto indicaría contradicción de acuerdo a lo ya expuesto. La diferencia, por su parte, en orden a las afecciones, es inútil buscarla en tanto justamente debe prescindirse de éstas para afirmar algo de la sustancia en sí misma. De manera que no puede concebirse que exista más que una sustancia y ésta es necesariamente infinita.

Además, la sustancia, en tanto causa de sí, está determinada por su propia naturaleza a existir, y entonces, su naturaleza infinita conlleva una afirmación absoluta de la existencia. Se sigue, entonces, que su existencia sea necesaria, pues nada externo puede poner, limitar o quitar su existencia y, de igual manera, nada en su propia naturaleza puede hacerlo, pues poder no existir indica carencia o impotencia.

Tenemos pues, la sustancia como única, causa de sí, constituida de infinitos atributos, existiendo necesariamente. A partir de estas propiedades de la sustancia nos será posible avanzar a lo largo del orden expuesto en la filosofía spinozista.

Es preciso, ahora, referirnos a los atributos. La proposición diez dice: “Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo”¹⁰ y sustenta esta afirmación en la definición de atributo y de sustancia, ya que el atributo es lo que percibimos de la sustancia como constitutivo de su esencia y la sustancia sólo se concibe por sí misma.

Además, hemos dicho que la infinitud de la sustancia se corresponde con su determinación a existir, de manera que diremos, de acuerdo a la proposición veinte, que “aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y, por tanto, su existencia y su esencia son una y la misma cosa”¹¹. La relación que buscamos, pues, puede hallarse en esta equivalencia en la sustancia entre esencia y existencia fundada en los atributos, de manera que ésta produce los modos en los atributos y de igual manera está constituida por los mismos, de ahí que los atributos sean los que aseguran la inmanencia de la sustancia en sus efectos.

Aún así, en tanto constitutivos de la misma y única sustancia, no puede concebirse que la distinción que se hace entre éstos implique que pueda considerarse a uno como causa de otro. Su existencia no puede entenderse sino como simultánea en la sustancia, es decir, no pueden separarse al punto de establecer relaciones jerárquicas entre ellos o que indiquen la posibilidad de dividir la sustancia –cosa imposible para algo infinito– aunque justamente los atributos muestran que sí es posible establecer distinciones en la misma.

¹⁰ Ibid, p. 44.

¹¹ Ibid, p. 56.

En este sentido, cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia y por ello, cada uno, en tanto expresivo, es una cualidad infinita de la sustancia y así mismo es percibido por el entendimiento. Todos, a su vez, expresan la capacidad infinita de la sustancia de ser afectada –de ella se siguen infinitos modos que son sus afecciones. Estas afecciones no deben entenderse como pasión de la sustancia pues, dado que ésta es causa adecuada de aquellas, sólo puede hablarse de acción o producción de la sustancia (queda sentada esta diferencia entre actuar y padecer aunque será expuesta de manera más detallada en el segundo capítulo en la parte dedicada a la naturaleza de los afectos). Así, los atributos aseguran también la unidad ontológica de sustancia y modos; no se dice con ello que unidad ontológica e inmanencia sean dos propiedades diferentes, más bien se aseguran mutuamente.

Si, por otro lado, retomamos el hecho de que todo lo que existe, es decir la naturaleza real, no puede ser algo más que la sustancia y sus modificaciones, la cosa extensa y la cosa pensante, que reconocemos en la naturaleza en tanto participamos de ellas, deben ser o modificaciones o atributos de la sustancia. Pero no pueden ser modos en tanto son concebidos por ellos mismos, mientras que los modos son en la sustancia y sólo por la sustancia pueden ser concebidos. Y como no pueden ser sustancia, pues ya dijimos que no puede haber más que una, son pues, atributos de ésta.

De manera que, hasta donde hemos avanzado, podemos resaltar que el atributo extenso y el atributo del pensamiento (en adelante sólo nos referiremos a estos dos atributos pues son los únicos que puede percibir el entendimiento humano) no pueden considerarse uno más digno que otro, o más perfecto que otro, o uno capaz de causar o determinar al otro, pues ambos son expresiones infinitas de la sustancia y como tales comparten sus propiedades. En este sentido, un cuerpo singular es, a nivel del ser, la sustancia concebida bajo el atributo de la extensión así como una idea singular es la sustancia concebida bajo el atributo del pensamiento; es decir, dado que cada atributo debe concebirse desde sí mismo, no podemos explicar el cuerpo a partir de un análisis del alma ni al contrario.

Por otra parte, dado que fuera de la sustancia no puede concebirse nada, su acción no puede pensarse sino desde su propia naturaleza, es decir, su necesidad de actuar es libre. Por tanto, sólo la sustancia es libre y todo lo demás es necesario. Pero por libertad no debe entenderse aquello que imaginamos como *voluntad*; no está en la naturaleza de la sustancia escoger entre éstas u otras acciones sino que, como ya se dijo, se siguen todas las cosas que desde su perfección deben seguirse, esto es, infinitas cosas en infinitos modos.

Se trata entonces de una propuesta inmanente, en tanto la causa es inmanente al efecto, esto es, la sustancia es causa no transitiva en la medida en que permanece en sí misma para producir, y sus productos o modos permanecen en la sustancia. En este sentido, ya que éstos tienen una existencia seguida de la necesidad de la sustancia de actuar, la realidad puede entenderse como autoproducción en la medida en que, a nivel del ser, las diferentes expresiones de la sustancia están bajo unidad ontológica.

La acción de la sustancia la denominaremos con Spinoza, a partir de ahora, potencia, y en tanto ésta es causa de sí de la misma manera que de todo lo demás, diremos que su esencia y su potencia son la misma cosa.

A fin de profundizar en la naturaleza de las afecciones de los atributos de la sustancia, iniciemos con la alusión hecha por Spinoza al entendimiento: así como de la definición de una cosa el entendimiento concluye las propiedades que se siguen necesariamente de ella, ya que la sustancia se constituye de infinitos atributos, de ella se deben seguir infinitas cosas en infinitos modos, tantos como pueda concebir un entendimiento infinito. En este sentido, además de su potencia de actuar, la sustancia posee una potencia igual de pensar y entonces “todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios”¹².

¹² Ibid, p. 81.

Así las cosas, tal como hemos afirmado que la sustancia existe y actúa necesariamente, también se entiende a sí misma, de ahí que del pensamiento infinito se deriva un entendimiento que da cuenta de esta capacidad de la sustancia que implica que de cada objeto exista una idea. De esta manera, existe una correspondencia entre ideas y cuerpos que equivale a afirmar que la sustancia produce y comprende las infinitas cosas que de ella se siguen.

Pese a la unidad que hemos identificado con la sustancia hemos visto que también es posible, y necesario incluso, establecer ciertas distinciones a fin de mostrar la dinámica de la eterna autoproducción de lo real. Es preciso entonces establecer ahora otras distinciones entre los efectos que se siguen de la sustancia en razón a su proximidad con la causa.

Nos referimos a lo que Spinoza denomina como Naturaleza naturante y Naturaleza naturada; dice:

(...) por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto que es considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios¹³.

En este sentido, sólo los atributos pueden entenderse como infinitos en tanto producidos inmediatamente por la sustancia, mientras que la sustancia se entiende como causa remota de los modos finitos, no porque se considere separada de éstos, pues son efectos suyos, sino por ser producidos por uno de sus atributos en cuanto se considera afectado de algún modo. Esto último indica que los atributos se expresan de cierta y determinada manera en

¹³ Ibid, pp. 61-62.

modos y por ello, éstos son sus afecciones, pero tal como habíamos indicado, en una afección la cosa afirma algo de sí en lo afectado, y entonces, al ser el atributo infinito en su género y por ello, es imposible de determinar desde algo diferente a él mismo, es él mismo causa de esta afección, es decir, su afección es autoafección o autoafirmación.

Los modos que así se siguen de los atributos serán finitos y con existencia determinada; su causa próxima será siempre otro modo, y por tanto, ni su esencia implicará la existencia necesaria ni podrán determinarse a sí mismos a obrar sino que siempre serán determinados por otros modos. Estos modos son definidos como cosas particulares o cosas singulares, y es aquí donde tiene lugar el hombre.

Hemos hablado, sin embargo, del entendimiento infinito. Éste no puede ser concebido desde sí mismo sino desde el atributo del pensamiento y en esta medida es parte de la naturaleza naturada, por tanto, es un modo del pensar. No un modo finito pues se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, y entonces, se sigue inmediatamente de éste, es decir, de su necesidad absoluta de actuar. Es pues, un modo infinito que conecta el atributo del pensamiento con los modos finitos del pensar en tanto determina las relaciones de estas expresiones. Así, los entendimientos finitos estarán regidos por las relaciones enmarcadas dentro del entendimiento infinito, y de ahí todos los modos del pensar que puedan seguirse. De igual manera, el movimiento y el reposo rigen las relaciones de todos los modos que se sigan del atributo de la extensión.

Consideremos entonces, a fin de detallar esta dinámica de los modos finitos, en primer lugar, la materia. Ésta se rige únicamente por *movimiento* y *reposo*, de manera que la proporción entre éstos determinará la existencia de éste o aquél cuerpo y su manera particular de ser; aunque el cuerpo cambie –como sucede constantemente– sólo será aniquilado cuando el cambio sea tan grande que la proporción se rompa. A propósito de esto, los Lemas cinco y siete de la segunda parte enuncian que los cambios operados en un

cuerpo no cambian su naturaleza cuando éste mantiene su proporción de movimiento y reposo y cuando cada parte mantiene su movimiento y lo comunica como antes.

Por su parte, el entendimiento comprende las ideas singulares; en tanto se considera a la sustancia afectada por un modo tiene ésta una idea singular de cada cuerpo, y cada idea de cuerpo será su correspondiente alma. De manera que existirá de cada objeto una idea, pero por derivarse del atributo del pensamiento la causa de esta idea no es el objeto (cuerpo), sino Dios en cuanto se explica por el atributo del pensamiento. En este sentido, las ideas son también acción y su correspondencia con el objeto obedece a la unidad de la sustancia.

Por otra parte, los entendimientos finitos tendrán sólo ideas de las afecciones de su cuerpo, es decir, el alma nos da noticia de todo cambio en nuestro cuerpo y nos indica la presencia de los cuerpos exteriores cuyo encuentro causa la afección. Estas ideas serán adecuadas en Dios en tanto posee las ideas de todos los cuerpos, pero serán inadecuadas en tanto se considera afectado por ese modo que somos como individuo –cuerpo y su correspondiente idea–, es decir, serán inadecuadas en nuestra alma.

Surge en este punto cierta dificultad: ¿cómo entender la Idea de Dios, aquella desde la cual se siguen todas las cosas? ¿Acaso puede equipararse con el entendimiento infinito o es más bien algo que supera a todos los atributos? Cuando hablamos de infinitas cosas que se siguen de la naturaleza de Dios o la sustancia, nos referimos a la naturaleza de la sustancia en cuanto engloba todos sus atributos y, en ellos, todos sus efectos. Sin embargo, los atributos constituyen su esencia y son aquello que es percibido de la misma, de manera que por esencia Spinoza hace referencia a aquello que puede ser percibido y que, en tanto comprende la naturaleza de la cosa, define todas sus propiedades.

En este sentido, la Idea de Dios es aquella que tiene todas las ideas, de sus atributos y de los modos, de manera que percibir la Idea de Dios equivale a comprender la esencia de la sustancia, mientras que el entendimiento infinito es sólo un modo del pensar y no

comprende todas sus propiedades sino que expresa una de ellas, a saber, la que hace referencia a la sustancia como cosa pensante.

Esta diferencia puede llevarse al plano de las ideas singulares; éstas son modos del pensar en tanto se siguen del atributo del pensamiento, pero guardan cierta primacía respecto a otros modos del mismo atributo. Dice Spinoza en el axioma tres de la segunda parte: ‘Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar’¹⁴.

La primacía de la idea radica en que hace referencia a la existencia actual de las cosas, esto es, individuos –que no sólo hombres– o incluso cosas abstractas como los seres geométricos, mientras que los modos del pensar que son afectos del ánimo dependen de la presencia de la idea de una cosa que causa la afección: la idea de la cosa amada para el afecto del amor, por ejemplo. El segundo capítulo otorgará mayor claridad a este respecto, por ahora basta con lo dicho.

1.2 EL ORDEN COMÚN DE LA NATURALEZA

La pregunta debe remitir ahora a la necesidad de existencia de los modos finitos. Según lo que ya se ha expuesto, debe afirmarse que los accidentes o las afecciones son necesarios ya que no puede concebirse que la sustancia no se exprese, pues a su potencia absoluta corresponde un poder absoluto de afección.

Spinoza afirma, sin embargo, que su esencia no implica la existencia necesaria, pues en este caso tendrían que ser causa de sí. Por otra parte, podemos dar cuenta de cosas que no

¹⁴ Ibid, p. 78.

existen. Dice Spinoza en la proposición ocho de la segunda parte: “las ideas de cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios”¹⁵, e introduce en el corolario de esta misma proposición la diferencia para una cosa singular entre existir en cuanto comprendida en la idea infinita de Dios y existir en tanto su idea implica la existencia, es decir, cuando la cosa singular está sometida a duración.

Esta diferencia no altera en ninguna medida la condición de la sustancia como determinada por sí misma a producir infinitas cosas o, lo que es lo mismo, a expresarse en atributos que también existen eternamente. Ocurre, más bien, que estos modos finitos no tienen a los atributos como causas inmediatas sino que su causa próxima es otra afección o modo finito, y por tanto, depende del orden común de la naturaleza, sujeto al azar del encuentro o choque entre modos finitos, que ésta o aquella cosa singular exista o no. Así las cosas, Spinoza niega la contingencia de las cosas singulares, pues no es por una incapacidad de la sustancia o porque su manera de proceder sea igual a la de un rey que designa que existen actualmente ciertas cosas, sino por la dinámica misma de su expresión, que implica un orden común que incluye el azar.

La exposición de la naturaleza de la sustancia y la de los modos equivale por tanto a exponer la existencia simultánea de la unidad y la diferencia. Hablamos, pues, de un orden común de la naturaleza en el que los choques fortuitos ocasionan continuas composiciones y descomposiciones de cuerpos aunque a nivel del ser todo hace parte de la sustancia y por tanto, sólo puede guardar entre sí relaciones de conveniencia.

La manera en que confluyen estos dos aspectos se explica en gran medida a partir del análisis de los afectos, que tendrá lugar en el capítulo siguiente. Es preciso, sin embargo, referirnos aquí a la duración, entendida ésta como el modo de existencia de todas las cosas

¹⁵ Ibid, p.82.

singulares en tanto necesarias -no libres- y al cuerpo en tanto modo del atributo de la extensión que define, junto al alma, la existencia del hombre como cosa singular que conforma en la idea de Dios un individuo.

Afirma Spinoza en la definición cinco de la segunda parte: “Duración es la continuación indefinida de la existencia. *Explicación*: digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda la existencia de la cosa pero no la quita”¹⁶.

Y en la definición siete de la misma parte: “Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular”¹⁷.

A partir de ahora, el análisis estará dirigido a detallar el modo de existencia del hombre en tanto es una cosa singular sometida a duración y por tanto, definida con el tiempo. Se diferencian la existencia de los modos y la de la sustancia en que ésta corresponde con su esencia, mientras que la de aquellos tiene un comienzo causado por una causa eficiente que no se sigue de su esencia.

Una vez un hombre existe, en tanto dura, estará pues –en cuanto seguido de la sustancia que tiene una potencia absoluta– determinado a obrar, y el término de su duración vendrá dado siempre de una causa exterior, pues de lo contrario tendríamos que afirmar que algo en sí mismo niega su esencia, lo cual es imposible según este orden en el que todo se sigue, aunque no inmediatamente en este caso, de la idea de Dios. La determinación es, pues, no sólo a obrar sino además a perseverar en la existencia; de ahí que las acciones de un

¹⁶ Ibid, p.78.

¹⁷ Ibid, p.78.

hombre tendrán que estar dirigidas a su conservación, es decir, su potencia y el conato –que da cuenta del esfuerzo del hombre por perseverar en su ser– son lo mismo en la existencia.

Hemos dicho, además, que el movimiento y el reposo determinan las relaciones de todo lo que se sigue del atributo extenso, pero, si tenemos en cuenta que la sustancia necesita de los accidentes para expresarse, pues los hemos catalogado con Spinoza como necesarios, es el cuerpo el que realiza las relaciones que pueden determinar el movimiento y el reposo; es decir, estas verdades eternas en cuanto seguidas inmediatamente de un atributo de la sustancia sólo se realizan gracias a la existencia de los modos.

El atributo extenso, es decir la materia, no puede ser dividido como hemos mostrado atrás en relación a las propiedades de los atributos. Puede sin embargo, considerarse en relación a sus afecciones a fin de diferenciar ciertos individuos definidos por la leyes ya mencionadas. Qué sea un individuo puede entenderse a partir del lema cuatro de la segunda parte, según el cual aunque los cuerpos no se distinguen en razón de la sustancia, su constitución como individuos puede alterarse por una unión de cuerpos. De ahí que, de acuerdo con la definición de cosa singular, un individuo está constituido por diversas cosas singulares que, en conjunto, pueden ser considerados como causa de diversos efectos.

El cuerpo de los hombres es un cuerpo compuesto que puede compararse con la naturaleza en la medida en que ésta “es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total”¹⁸, pero la diferencia radica en el grado de potencia que cada uno representa, es decir, el hombre tiene que enfrentar durante su existencia muchísimos cuerpos exteriores que superan su potencia y por tanto pueden destruirlo, mientras que la naturaleza será eternamente expresión de la sustancia sin importar los cambios en los cuerpos que la componen.

¹⁸ Ibid, p. 92.

Así, las partes que componen el cuerpo humano “muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”¹⁹ pueden padecer ciertos cambios y, sin embargo, mantener entre sí la proporción de movimiento y reposo que determina al cuerpo humano como tal.

A su vez, de este cuerpo, debe haber una idea en la idea de Dios. Alma y cuerpo constituyen pues un individuo en tanto son expresiones de atributos diferentes pero seguidos de una misma afección de la sustancia, en nuestro caso, cada hombre.

Es preciso, sin embargo, indagar por aquello que hace que aún siendo modos, es decir, afecciones de la sustancia, pueda concebirse que participamos de la sustancia, es decir, no desde la exposición de la primera sección de este capítulo, que da cuenta de la manera en que nos seguimos de la naturaleza de la sustancia, sino por la evidencia que puede hallarse en la existencia en el orden común de la naturaleza, o digamos sin más, en la vida presente en tanto difiere de la eternidad.

La demostración de la proposición cuatro de la cuarta parte ofrece muchas luces a nuestro propósito. Dice Spinoza:

La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza, no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual. Por tanto la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto es, de la esencia infinita de Dios o Naturaleza²⁰.

A partir de este fragmento podemos notar cómo la participación del hombre en la sustancia se explica a partir de su esencia (recordemos que es el atributo aquello que liga estas dos

¹⁹ Ibid, p.92.

²⁰ Ibid, p.189.

instancias, es decir, aquello que tienen en común), no en cuanto se considere que la esencia de la sustancia y la del hombre son iguales, pues la esencia de la sustancia implica una potencia absoluta y por tanto se corresponde con su misma existencia, pero sí en cuanto se explica por la esencia del hombre su existencia como grado de potencia que destina toda su fuerza para mantenerse en la existencia.

Sucede entonces, que todos los modos finitos participan de la potencia absoluta y por tanto se convienen entre sí. Pero, por otra parte, los diversos grados de potencia que implica cada individuo hacen que la diferencia entre los mismos se manifieste también como inconcordancias entre cuerpos. De ahí que en la existencia se dé una lucha de potencias que determina que, aunque todos los individuos estén determinados por su esencia a conservar su ser, las infinitas potencias existentes que superan la suya o que afectan su cuerpo tanto que destruyen la proporción que lo define como unidad, puedan determinar el fin de su existencia actual.

Los lemas uno y dos de la segunda parte aluden a las diferencias y concordancias entre cuerpos. Se distinguen en razón del movimiento y el reposo, es decir, por la relación característica que les corresponde; concuerdan en que implican el concepto del mismo atributo y en que todos realizan movimiento y reposo aunque según su propia relación.

De lo anterior podemos sumar a la idea de individuo que éste se define, por una parte, por la esencia singular que le corresponde y por su relación característica de movimiento y reposo, y por otra, por la infinidad de partes que lo componen y realizan dicha relación. Cualquier distinción entre individuos, entonces, debe hacerse en términos de su grado de potencia, y en este sentido la distinción tendrá un carácter intrínseco en tanto se refiere a su esencia, y segundo, en términos extrínsecos su distinción viene dada por las partes que lo componen, por la manera en que la relación característica se realiza y mantiene, y por la manera en que ésta le permite afectar y ser afectado, es decir, por su poder de afección correspondiente.

A lo largo de este capítulo hemos mencionado a la esencia y hemos hecho referencia a lo que le corresponde; es necesario, sin embargo, retomar aquí, aunque parezca tarde, la definición ofrecida por Spinoza a fin de abrir paso al capítulo que viene: “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; o sea, aquello sin lo cual la cosa y a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido”²¹.

Existe pues, a partir de esta definición, una relación de reciprocidad entre la cosa y su esencia en tanto nunca se da la una sin la otra; y además, es sólo a partir de la cosa que la esencia puede ser percibida. Se ve entonces, tal como habíamos dicho, que la esencia es la naturaleza de la cosa en tanto conocida. Si tenemos en cuenta, por tanto, la distinción que realiza Spinoza entre conocimiento adecuado e inadecuado, será adecuado aquél que dé cuenta de la naturaleza de la cosa, es decir, el que perciba su esencia.

En este sentido, el conocimiento de la esencia de la sustancia será necesariamente un conocimiento de lo conveniente para cada individuo en tanto se refiere a su potencia o a su determinación a perseverar en la existencia.

²¹ Ibid, p.77.

2. NATURALEZA DE LOS AFECTOS Y CONOCIMIENTO

La exposición de este capítulo está dedicada a la naturaleza de los afectos y a los tipos de conocimiento. El análisis de los afectos mostrará con más detalle la dinámica de la existencia de los hombres que comparten una misma causa inmanente, y los cambios que aquella supone en razón de las variaciones en la potencia que le corresponde a cada individuo. La exposición de los tipos de conocimiento, por su parte, mostrará en qué difiere cada uno de ellos y en qué puede repercutir dicha diferencia en la existencia de los hombres.

2.1 NATURALEZA DE LOS AFECTOS

El conocimiento adecuado en Spinoza precisa del conocimiento de la causa. Sólo a partir de la causa es posible conocer un efecto, es decir, todos sus efectos. Esto equivale, en otras palabras, a afirmar que de la definición de una cosa real, basada en su causa, deben seguirse todas sus propiedades.

El apéndice de la primera parte de la *Ética* denuncia el prejuicio de la finalidad como causa de todos los demás prejuicios que limitan nuestra potencia de comprensión. Se refiere para ello al conocimiento humano y recorre temas como el deseo y la disposición de cada cuerpo.

Iniciemos entonces con la pregunta: ¿por qué tiene lugar el prejuicio? El hombre, sin duda, se percata de que desea y de esto se siguen dos cosas: por una parte, en relación con la manera en que se percibe a sí mismo, imagina que es libre en tanto puede desearlo todo, es decir, supone que su alma puede determinar a su cuerpo a actuar; por otra parte, en relación con el conocimiento en general, la utilidad de las cosas aparece como su explicación.

Al señalar estas concepciones bajo el título de *prejuicio*, Spinoza apunta a realizar una pregunta no hecha. Nos referimos a la pregunta por la causa del deseo, y su respuesta se halla justamente en el análisis de los afectos. Podría pensarse que es vano formular esta pregunta, que la respuesta radica justamente en nuestra presunción de libertad y entonces deseamos porque tenemos voluntad y podemos dirigir nuestro cuerpo hacia aquello que nos parece bueno.

Pero ¿qué es lo bueno? Aquello que nos esforzamos por conseguir, dice Spinoza. Es evidente que los hombres no buscamos sólo aquellas cosas que pueden catalogarse por común acuerdo como *buenas*; es evidente que lo que interpretamos como designio de nuestra voluntad aparece constantemente vulnerado por fuerzas que parecen venir de nosotros mismos pero que no alcanzamos a comprender.

Afirma Spinoza, entonces, que no somos libres, que no existe algo que pueda denominarse *voluntad* que nos permita dirigir el cuerpo a fin de obtener todo cuanto deseamos. Aquí radica el intento de Spinoza: determinar la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos²², es decir, no somos libres, y, sin embargo, sabemos que deseamos y padecemos, y por tanto, avanzar en el conocimiento de los afectos implica el avance en el conocimiento de nuestro funcionamiento y de toda la naturaleza y, además, el avance del conocimiento de los verdaderos alcances del alma para moderar los afectos.

Opone a otros análisis de los afectos, que se basan en el descrédito de los mismos, su afirmación como cosas naturales, es decir, sometidos a leyes eternas que se rigen por movimiento y reposo y afirmación de fuerza para existir.

²² Cfr. Prólogo de la tercera parte. Ibid, p.125.

La primera definición que Spinoza hace de afecto, en la tercera parte de *La Ética*, indica que éste es una afección del cuerpo y su correspondiente idea en el alma. En este sentido, todo cambio en el cuerpo –afección– es percibido por el alma como afecto. Y agrega: estas afecciones aumentan o disminuyen nuestra capacidad de actuar, es decir, nuestra potencia.

Si tenemos en cuenta, además, las primeras definiciones de la misma sección, es posible profundizar al respecto. La primera define *causa adecuada* como aquella desde la cual puede percibirse clara y distintamente un efecto. De la segunda podemos decir que, cuando somos causa adecuada de algo que se produce desde nuestra naturaleza, es decir, cuando desde nuestra naturaleza puede entenderse clara y distintamente algo producido, en nosotros o fuera de nosotros, entonces hemos actuado. Y añade nuevamente a la definición de afecto: “si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión”²³.

En este sentido, los afectos son los que aumentan o disminuyen la capacidad de acción de los modos, es decir, su capacidad de producir efectos, y sólo aquellos que la aumentan aseguran su existencia, en tanto se consideran determinados a obrar algo.

Spinoza identifica tres afectos primarios: por una parte, el *deseo*, definido como “la misma esencia del hombre en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”, y añade que la esencia del hombre está determinada a “hacer aquellas cosas que contribuyen a su conservación”²⁴.

²³ Ibid, p.127.

²⁴ Ibid, p.169.

Por otra parte, la *alegría* y la *tristeza*, entendida la primera como el paso de una perfección menor a una mayor, y la segunda lo contrario, siendo la perfección proporcional a la potencia del hombre a actuar.

Así las cosas, si el encuentro aumenta nuestro poder de actuar el alma experimenta alegría, pero si lo entorpece el alma experimenta tristeza. El deseo entonces no puede entenderse sino como posterior a estos afectos, es decir, surge como una inclinación a conseguir aquello que nos ha hecho bien, es decir, aquello que cada hombre lucha por alcanzar en tanto le ha ocasionado un aumento en su potencia de actuar en un momento previo. Esta búsqueda, sin embargo, como se ve, no es libre sino determinada, pues es sólo a partir de los encuentros con otros cuerpos que podemos afirmar algo del nuestro y seguir aquello que nos resulte bueno.

De ahí que Spinoza ofrezca al final de la tercera parte la siguiente definición general de los afectos: “El afecto, que se llama pasión del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo o de alguna parte suya, mayor o menor que antes y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello”²⁵. Los afectos de alegría y tristeza son pues, aquellos que expresan la fuerza natural del hombre para conservarse en la existencia, esto es, el conato.

La naturaleza del deseo, por su parte, se halla en la referencia a la determinación del alma a pensar *esto más bien que aquello*, de manera que se entiende que la causa del deseo son los afectos y que éste mismo, en tanto también es afecto, implica una determinación posterior que indica la presencia de afectos en el alma, y en correspondencia con ello, las huellas de afecciones en el cuerpo.

²⁵ Ibid, p.179.

A partir de lo anterior podemos advertir la correspondencia entre los cambios en el cuerpo y los afectos, en tanto son ideas en el alma. Si tenemos en cuenta, además, que según la proposición tres de la tercera parte “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)”, la correspondencia entre cuerpo y alma implica que, por tanto, “el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma”²⁶.

Por otra parte, aunque las afecciones implican otros cuerpos, esto no quiere decir que los cuerpos sean pasivos, ya que las afecciones que operan sobre un cuerpo involucran no sólo la naturaleza del cuerpo afectante sino, además, y sobre todo, la suya.

Vemos aquí que la condición del hombre, en tanto individuo con existencia sujeta a duración y parte del orden común de la naturaleza, no puede entenderse como libre. Dado que de las afecciones del cuerpo se siguen las ideas en el alma, con respecto al cuerpo el alma no puede saber nada de antemano, y por tanto, no puede saber con exactitud qué puede el cuerpo.

Así, en lugar de estar determinado el cuerpo a actuar según el dictamen del alma, “cuanto más apto es el cuerpo para que en él se avive la imagen de este o aquel cuerpo, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto”²⁷, y por tanto, cuando consideramos que estamos tomando una decisión, lo que hacemos es soñar con una voluntad inexistente, en tanto el deseo indica un conocimiento previo.

La decisión, por tanto, no es más que algo que se sigue de las ideas de las cosas actualmente existentes, es decir, querer es conocer, y no conocemos las cosas si nuestro cuerpo no es afectado por éstas. En este sentido, aquello que, considerado bajo el atributo

²⁶ Ibid, p.128.

²⁷ Ibid, p.129.

del pensamiento denominamos como *decisión*, considerado bajo el atributo de la extensión es *determinación*.

Este orden común de la naturaleza es, pues, regido por los afectos, es decir, puede entenderse en términos de afecciones y cambios en los grados de potencia de los modos finitos.

Con respecto a la alegría y la tristeza fijémonos nuevamente en su definición. Spinoza usa la palabra *paso* y en la explicación justifica este uso así: “digo *paso* porque la alegría no es la perfección misma” de manera que estas afecciones indican, por una parte, la participación del hombre en la perfección aunque suponen la imposibilidad de acceder completamente a ésta (sólo la sustancia es absolutamente perfecta), y por otra, que cada paso a una perfección, ya sea mayor o menor, equivale a un paso de un poder de afección a otro, es decir, a una determinada disposición de nuestro cuerpo desde la cual éste puede ser considerado más o menos apto para afectar y ser afectado. En este sentido, revelan las variaciones a las que se somete un modo finito en la existencia, es decir, corresponden con las relaciones que con otros individuos pueden determinar que su fuerza de existir sea reprimida o aumentada por una causa exterior según se trate de una afección de tristeza o de alegría respectivamente.

El deseo, por su parte, indica esa potencia o perfección a la cual concierne cierto poder de afección, y por ello se define como “la misma esencia del hombre”, e indica aquello que permanece invariable en tanto se corresponde con la esencia, de manera que no podrá suceder nunca que un hombre, desde sí mismo, no persevere en la existencia* .

* Spinoza se refiere al suicida, en el escolio de la proposición veinte de la cuarta parte, así: “Nadie deja de apetecer su utilidad o de conservar su ser, a menos que sea vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza los alimentos o se suicida por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas, lo cual puede suceder de muchas maneras” Ibid, p. 198.

Es preciso en este punto retomar la diferencia entre acción y pasión. Los afectos que se siguen desde nuestra sola naturaleza serán afectos de alegría, pero por ser nosotros causa adecuada de éstos no pueden ser considerados como pasión, pues las pasiones tienen siempre por causa a un cuerpo exterior. En este sentido, siempre que actuamos afirmamos nuestra esencia, mientras que cuando padecemos afirmamos algo de nuestro cuerpo impulsados por el azar del orden común de la naturaleza, aunque el deseo que de allí se sigue también se refiere a nuestra esencia.

Líneas atrás habíamos afirmado que los encuentros con otros cuerpos son los que determinan los afectos. El caso de un afecto que es acción parece contradecir esto; sucede sin embargo que la manera particular de concebir el conocimiento en Spinoza puede marcar una diferencia en ello sin que exista una contradicción en lo expuesto. Demos paso, pues, a la exposición de los tipos de conocimiento a fin de demostrarlo.

2.2 TIPOS DE CONOCIMIENTO

El análisis de los afectos es indispensable para dar paso a los tipos de conocimiento a los que puede acceder el conocimiento humano, más si recordamos que entender es también un afecto: el alma padece en cuanto que tiene ideas inadecuadas y actúa en cuanto que tiene ideas adecuadas. Hemos dicho que cuando conocemos es la cosa la que afirma algo de sí misma en nosotros, ya sea su presencia, en el caso de las ideas inadecuadas, o ya sea su esencia o sus propiedades en el caso de las ideas adecuadas.

Así pues, ya que nuestro deseo nos impulsa a conseguir aquello que nos ha hecho bien, esto es, aquellas cosas que hemos conocido adecuadamente y que necesariamente han aumentado nuestra potencia de acción, pues conocer de las cosas su esencia o sus propiedades indica que hemos conocido de ellas aquello que determina que todas las cosas guarden relaciones de conveniencia.

Sin embargo, el deseo también responde a las pasiones. Es decir, puede seguirse de ideas inadecuadas que, en el caso de la alegría indican algo de conveniencia, o bien de pasiones tristes, aunque en este caso será determinado a alejarse de aquello que ha reprimido la fuerza de existir que expresa.

Veamos entonces en qué consisten los tres tipos de conocimiento a los que se refiere Spinoza.

En primer lugar, Spinoza define al conocimiento de primer género o en orden a la imaginación. Es éste el conocimiento que prima entre los hombres en tanto se determina completamente por las afecciones del cuerpo, es decir, las imágenes dan cuenta del encuentro con otros cuerpos que, como sabemos, tienen lugar constantemente en el orden común de la naturaleza. Estas imágenes dan cuenta sólo de manera parcial de la naturaleza del cuerpo afectante, pero sobre todo, se determinan por la disposición del nuestro. En este sentido, las ideas que de allí se siguen serán siempre inadecuadas y no podremos decir que conocemos adecuadamente algo a partir de las imágenes. En correspondencia con los afectos diremos que el conocimiento de primer género es fruto de las pasiones.

Afirma Spinoza en el corolario de la proposición veintinueve: “(...) siempre que el alma humana percibe las cosas según el orden de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso y limitado”²⁸.

En este sentido, Spinoza nos ofrece nuevas luces sobre la idea de individuo. Hemos dicho que el alma es la idea de cuerpo y que juntos constituyen la idea de cierto individuo en la sustancia. Además, el alma, en cuanto que expresa la potencia de pensar de la sustancia,

²⁸ Ibid, p. 101.

puede no sólo tener las ideas de las afecciones del cuerpo, sino también tener ideas de estas ideas, es decir, puede saber que sabe.

Sin embargo, el conocimiento que resulta del choque fortuito según el orden común de la naturaleza, implica la constitución de las cosas y ésta no está implícita en la idea de individuo. En una idea de individuo pueden distinguirse su esencia singular (grado de potencia determinada por la proporción de movimiento y reposo entre las partes que componen el cuerpo), y las infinitas partes que realizan la relación característica, pero la importancia de estas últimas radica en que mantienen la proporción de movimiento y reposo dominante en dicho cuerpo.

De esta manera, en cuanto se considera que Dios tiene la idea del cuerpo humano, es decir, la idea que constituye la naturaleza del alma humana, no conoce sino las afecciones del cuerpo a partir de las ideas en el alma, mientras que si, por otra parte, se considera que tiene las ideas de todo cuanto de su idea se sigue, es decir, también de las infinitas partes que componen el cuerpo humano, en Dios están las ideas adecuadas de dichas partes, esto es, estarán en la idea de Dios pero no en nuestra alma.

En relación a esto es importante resaltar algo acerca de la falsedad: la proposición treinta y tres de la segunda parte muestra por qué las ideas no son falsas por lo que tienen de positivo, es decir, la falsedad sólo consiste en privación de conocimiento (las ideas inadecuadas son ideas incompletas) y por tanto, sólo son falsas en cuanto se refieren a nuestra alma, pero en cuanto se refieren a Dios serán siempre verdaderas. Esto introduce, además, una diferencia en la concepción del deseo: siempre que deseamos a partir de ideas inadecuadas el deseo es apetito en tanto no tenemos de él conciencia.

Por otra parte, dado que la duración de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores depende completamente del orden común de la naturaleza, nunca podremos tener de ello sino un conocimiento *sumamente inadecuado*.

De aquí se deriva una nueva definición de lo contingente. Habíamos dicho que nada es contingente pese a que la esencia de las cosas singulares no implica la existencia necesaria. Encontramos en el corolario de la proposición treinta y uno de la segunda parte lo siguiente: “(...) se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración, y esto es lo que tenemos que entender por contingencia y posibilidad de corrupción de las cosas. Ya que aparte de esto no se da nada contingente”²⁹.

En un primer momento sorprende esta afirmación “aparte de esto no se da nada contingente”; tendríamos que afirmar que todo el orden común de la naturaleza es contingente. No obstante, cuando nos referíamos líneas atrás a la imposibilidad de lo contingente lo hacíamos guardando, según el orden de la exposición de Spinoza, la distinción muy importante entre libertad y voluntad. De la naturaleza de la sustancia se siguió el orden común de la naturaleza que existe, y no pudo seguirse otro diferente pues eso implicaría que la naturaleza de la sustancia es otra. En este sentido, las cosas singulares son necesarias en cuanto existen por la necesidad de la sustancia pero son contingentes en cuanto determinadas por la duración.

El conocimiento de primer género, entonces, tiene lugar necesariamente en el orden común de la naturaleza. De este tipo de conocimiento se deriva el prejuicio de la finalidad y de ahí todos los prejuicios que embotan el conocimiento humano al invertir el orden común de la naturaleza, pues, al partir de las ficciones formadas por el choque fortuito de cuerpos, sólo en un momento posterior se procura dar un lugar a la naturaleza divina. Un conocimiento así constituido, da por resultado un Dios que ha hecho toda la naturaleza con un fin específico, esto es, la utilidad del hombre, aunque ni siquiera sepa el hombre en qué consiste su utilidad.

²⁹ Ibid, p. 103.

En este sentido, el alma sólo se conoce a sí misma en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo, y la única manera en que conoce al cuerpo es en cuanto percibe sus afecciones. Con esto se reafirma la idea según la cual no sabemos lo que puede el cuerpo y por tanto, tampoco sabemos lo que puede nuestro pensamiento, es decir, no conocemos nuestra verdadera potencia de actuar y de pensar. Sin embargo, las afecciones no sólo indican la correspondencia entre cuerpo y alma sino que además, enseñan nuestra participación en la perfección divina en la medida en que estamos determinados a obrar algo, y por ello, entenderlos implica avanzar en el conocimiento de nuestra potencia. Esto es justamente lo que pueden mostrar los dos tipos de conocimiento que vamos a exponer a continuación.

El conocimiento de segundo género o en orden a la razón se basa en las *nociones comunes*. Los cuerpos, como ya dijimos, concuerdan en razón al atributo y por tanto, en que pueden moverse más rápido, más lento, o bien permanecer en reposo, es decir, en que realizan las relaciones eternas de movimiento aunque cada individuo lo haga según su propia relación característica.

Lo común no hace referencia a la esencia singular de cada cosa, pero sí deriva necesariamente en ideas adecuadas al dar cuenta del atributo. En una afección, hemos dicho, afirmamos algo de nuestro cuerpo y del cuerpo exterior, ya sea en términos de concordancia o de diferencia. Cuando somos afectados por lo común, afirmamos una de las propiedades de los atributos de la sustancia o de la cosa, y por tanto, esta idea será adecuada en Dios en tanto tiene la idea de nuestro cuerpo y además, en cuanto tiene la idea de todos los cuerpos, es decir, en cuanto infinito.

Spinoza diferencia las nociones comunes de los términos trascendentales (como por ejemplo la palabra cosa o ser) y de las nociones universales (hombre, perro, manzana, etc.). Sólo en las nociones comunes percibe la razón aquello que de común guardan los diferentes cuerpos, es decir, aquello que hace que se convengan en tanto son parte de la misma

sustancia. En cambio, los términos trascendentales y las nociones universales permanecen en la imaginación así: dado que las imágenes que somos capaces de formarnos con distinción a partir de las afecciones tienen un límite, lo que hacemos es englobarlas según similitudes y establecer dichos términos o nociones.

La conexión entre los dos primeros tipos de conocimiento estriba en que ambos tienen lugar por el choque fortuito de cuerpos, pero en el primero simplemente estamos sometidos a las imágenes que puedan formarse porque sólo percibimos la presencia del cuerpo exterior, mientras que en el segundo la razón percibe lo común y en este sentido, supera el orden común de la naturaleza al reconocer las relaciones eternas que se realizan en dicho orden y la potencia que por ello nos corresponde.

Es así como, del encuentro entre cuerpos también pueden seguirse acciones, pero sólo en la medida en que el alma entiende, esto es, sólo a partir de las ideas verdaderas que implican las nociones comunes.

Si tenemos en cuenta, además, lo expuesto en el primer capítulo, podemos notar cómo las nociones comunes indican la unión necesaria entre el orden eterno e infinito de la sustancia y el orden sometido a duración de la naturaleza, en tanto se corresponden con la percepción del atributo. Por una parte, las nociones comunes son halladas a partir de las afecciones, esto es, las relaciones entre las cosas, y por otra, reconocer en esas relaciones lo común, es decir el atributo, implica dirigirse hacia aquello que constituye la esencia de la sustancia. De manera que la razón puede conocer las relaciones entre dos cuerpos pero además puede avanzar hasta entender relaciones más generales. En este sentido, el conocimiento del atributo, aunque no sea aún conocimiento de las esencias, ya indica la inmanencia en tanto el alma entiende que el orden de la naturaleza es un orden infinito de relaciones que se siguen de la relación más general de todas, a saber, la que engloba todos los atributos: la idea de Dios.

Sin embargo, la idea de Dios como la idea más general no da cuenta aún de su esencia constituida por todos los atributos, y por ello, la razón no alcanza a contemplar sino las propiedades de los atributos y de las cosas; el conocimiento de las esencias tiene lugar en lo que Spinoza denomina *ciencia intuitiva* o conocimiento de tercer género que “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”³⁰.

Volvamos entonces a la proposición veintinueve, a partir de la cual mostramos que del conocimiento del orden común de la naturaleza siempre se deriva un conocimiento confuso y mutilado, es decir, inadecuado. En el escolio de esta proposición Spinoza afirma:

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto en lugar de aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente (...) ³¹.

Cuando alude Spinoza a una determinación interna debemos entender por ello aquello que se define solamente por nuestra potencia de comprensión. Para mayor claridad al respecto veamos la proposición tercera de la tercera parte: “Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas”³² de manera que la acción del alma se define por el entendimiento, es decir, su acción es el pensamiento

³⁰ Ibid, p.108.

³¹ Ibid, p.102.

³² Ibid, p.131.

y por ello sólo de las ideas adecuadas se deriva que pensemos, mientras que por las pasiones el alma imagina. Como ya hemos dicho, siempre que tengamos una idea adecuada debemos estar ciertos de ese conocimiento en tanto esta idea afecta nuestra alma afirmándose, de manera que sólo el conocimiento de segundo y tercer género implica que tengamos conciencia de nuestro poder de comprensión.

La determinación interna, sin embargo, sólo se corresponde con el conocimiento intuitivo, ya que, como hemos dicho, las nociones comunes también resultan de los encuentros en el orden común de la naturaleza, aunque sólo de aquellos que aumentan nuestra potencia de acción, y de comprensión en tanto la razón da cuenta de ello. Es decir, las nociones comunes tienen lugar a partir de las pasiones, pues incluso las pasiones tristes pueden evidenciar lo común, no porque sea esto lo que determina que seamos reprimidos, sino porque es lo que posibilita la afección aunque la causa de la tristeza sea la inconcordancia de nuestro cuerpo con el cuerpo exterior.

Las cosas singulares entendidas desde las nociones comunes son, como hemos dicho, contempladas en cuanto su existencia es necesaria y no contingente, esto es, en cuanto son parte de la potencia de la sustancia y no en cuanto sometidas a duración. En este sentido, por una parte, las ideas que de ellas nos formamos no están sujetas a la idea de tiempo, sino que gozan de cierta eternidad. Por otra parte, el conocimiento de segundo género aparece como camino al de tercer género en tanto resulta que cuando contemplamos así las cosas, estamos contemplándolas como partícipes de la sustancia y por ello, podemos llegar al conocimiento de la esencia de Dios, esto es, la idea de Dios no se muestra ya solamente como la idea más general, sino además como aquella de la que se siguen todas las cosas.

En el tercer tipo de conocimiento tiene lugar, por tanto, el conocimiento de las cosas singulares por su esencia, es decir, el conocimiento de aquello que las define como un grado de potencia en la existencia y por ello, la causa de que en el orden común de la naturaleza existan tanto concordancias como oposiciones.

Este conocimiento es, entonces, necesariamente el mismo en todos los hombres ya que no depende de la disposición de cada cuerpo, que es la que determina las diferentes percepciones que de las cosas podemos tener.

Un ejemplo para diferenciar los tres tipos de conocimiento podemos establecerlo a partir de la definición del amor en la tercera parte. El amor es definido como “la alegría acompañada de la idea de una causa exterior”³³. De esta definición, como se sabe, deben seguirse sus propiedades. Tengamos en cuenta aquella que Spinoza menciona en la explicación de dicha definición, esto es: el deseo de permanecer junto a la cosa amada.

Si nos guiáramos sólo por el conocimiento de primer género, distinguiríamos las propiedades del amor desde sus efectos; en este caso, desde el deseo de permanecer junto a la cosa amada debido a la complacencia que ésta nos produce. Llegaríamos incluso a confundirla con su esencia y estaríamos determinados a emprender nuestras acciones en procura de satisfacer este apetito, es decir, actuaríamos impulsados por un fin. En otras palabras: permanecer junto a la cosa amada aparecería como la causa final de nuestra acción. En este intento, entrarían a jugar incluso afectos de tristeza como los celos*, al punto de reprimir o incluso destruir el amor mismo en tanto afecto del género de la alegría.

Si obráramos de acuerdo a la razón, notaríamos que cuando estamos en presencia de la cosa amada experimentamos alegría, es decir, que nuestra fuerza para actuar o existir es aumentada. En este sentido, la evidencia del encuentro con la cosa amada no nos lleva a afirmar la necesidad de la presencia del otro sino que, más bien, la alegría que nos produce

³³ Ibid, p.171.

* Spinoza define los celos de acuerdo con la proposición treinta y cinco de la tercera parte que dice: “Si alguien imagina que la cosa amada liga a otro a ella con un vínculo igual o más estrecho que aquel con que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro” Ibid, p. 149. De manera que en el escolio de la misma proposición afirma: “A este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia, se le llama celos, los cuales no son más que la fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia” Ibid, p. 150.

nos lleva a reconocer una relación de conveniencia para nosotros; por eso identificamos que compartimos ciertas propiedades.

Recordemos en este punto la primacía de la idea sobre el modo del pensar que es afecto. Un hombre que conoce inadecuadamente, es decir, ignorante de su potencia de comprensión, dará primacía al modo del pensar y en esta medida desconocerá la causa que impulsa su deseo, imaginará pues, que el amor le exige que mantenga la presencia de la cosa amada. Mientras que en el caso contrario, a sabiendas de que es el encuentro con la cosa amada la causa de su idea de causa exterior de alegría, el hombre no luchará por permanecer junto a la cosa amada sino que disfrutará del afecto que su presencia le produce, es decir, experimentará la alegría y con ello el aumento de su potencia de acción y comprensión.

En este sentido, la presencia de la cosa amada entendida como propiedad y no como esencia del amor, es deseada sólo en la medida en que corrobora o aumenta la alegría del amante. De ahí que cuando reconocemos que una idea de cosa singular nos causa alegría es nuestra potencia lo que afirmamos y no la causa exterior.

Esta afirmación de nuestra potencia equivale a la autocontemplación del alma que, a su vez, implica reconocer nuestra idea de la cosa amada como causa de nuestra alegría, no ya el encuentro, de manera que sabremos que el amor aumenta nuestra fuerza de existir pero que éste tiene lugar porque de la potencia de nuestra alma se sigue que en ella se dé una idea, y en este sentido, pasamos al conocimiento de la esencia del amor. Podemos ver que la distancia entre los conocimientos de segundo y tercer género es muy reducida, mientras que permanecer en el conocimiento de primer género parece excluir el paso al segundo en la medida en que la imaginación se concentra en esa huella corporal que el encuentro le ha ocasionado y por ello, puede reprimir la razón.

Aquí radica, pues, la diferencia que introduce el conocimiento adecuado en el modo de existencia el conocimiento, esto es, en la posibilidad de afirmar y aumentar la propia

potencia pese al azar del orden común de la naturaleza. A partir del tercer género de conocimiento Spinoza apunta incluso a una existencia que, en tanto unida al amor del objeto más excelente –la idea de Dios–, llega a experimentar al máximo la potencia que le corresponde, tanto de acción como de comprensión. Este amor, nos dice Spinoza, no puede ser destruido por los afectos de tristeza que puede causar el orden de la naturaleza, y en este sentido, todas aquellas afecciones que nos causarían tristeza disminuyen sus efectos sobre nosotros. (La manera en que pueden moderarse los afectos se explica, por supuesto, teniendo en cuenta lo que ya hemos expuesto a propósito de los tres tipos de conocimiento, pero se expondrá de manera más precisa en el capítulo siguiente).

Menciona Spinoza el caso de los celos. Éstos no pueden tener lugar cuando el amor nos une a la sustancia, pues su idea implica el conocimiento que nos mantiene unidos con toda la naturaleza, y por tanto, la afirmación de lo que nos compone, es decir, de aquello que concuerda con nuestra naturaleza. En este sentido, dado que nada puede haber más conveniente para el hombre que el hombre mismo, este amor a la sustancia se reafirma con el amor a los hombres. Nunca podrá suceder, por tanto, que imaginemos que, por el hecho de que otros hombres compartan con nosotros el mismo objeto de amor deban ser destruidos, como sí ocurre muchas veces en el amor a un objeto menos excelente, como el que se experimenta por cualquier cosa singular.

En un estado de cosas como éste, dice Spinoza que los hombres afirman su máxima libertad en tanto logran desprenderse del determinismo del orden común de la naturaleza en gran medida. No completamente como puede deducirse según lo que hemos expuesto de nuestra existencia en cuanto modos singulares.

Qué lugar tenga allí la memoria como registro de las afecciones de nuestro cuerpo ha de verse en el capítulo final de este trabajo.

3. MEMORIA Y POTENCIA

Los capítulos cuarto y quinto de la *Ética* se dirigen a indicar la verdadera potencia del alma para moderar los afectos. El capítulo cuarto se refiere a su impotencia, calificada por Spinoza como esclavitud humana, y el quinto y último capítulo a su potencia, esto es, a la vía que conduce a la libertad. Atendiendo a lo que ya hemos expuesto, debemos entender por esclavo al hombre que obra determinado por causas exteriores, es decir, por pasiones, y por libre al hombre de conocimiento en cuanto se esfuerza, desde la potencia de su alma, por entender, y en este sentido, determinar sus acciones tanto como puede en el orden común de la naturaleza.

La investigación de Spinoza recae, como se ve, en la potencia del alma, es decir, en el entendimiento, pues cada atributo debe entenderse por sí mismo. Esto no excluye de ninguna manera las alusiones que deban seguirse respecto al cuerpo, pero éstas se basan en la correspondencia de idea y cuerpo en tanto expresión de una misma sustancia.

En este panorama, ¿por qué preguntar por la memoria? La memoria es definida como “cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, el cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”³⁴. Nos referimos a una organización de ideas diferente de aquella que puede ejecutarse en orden al entendimiento ¿Podría pensarse, por ello, que ya que el entendimiento es aquel que favorece la potencia del hombre, y por tanto, aquel que se corresponde directamente con su conato, entonces la memoria estorba el conato? El primer tipo de conocimiento supone un hombre que no entiende la causa de sus acciones y por ello es generalmente inconstante; en este sentido, sólo podría afirmarse que la memoria reprime la potencia del hombre.

³⁴ Ibid, p.96.

Sin embargo, tal como mostramos que el orden común de la naturaleza guarda una relación necesaria con la esencia de la sustancia, el conocimiento de primer género también implica algo positivo, por una parte, y, por otra, expresa cierta potencia del alma y ciertas características de la existencia que, aunque hacen difícil la tarea de moderar los afectos, son necesarias.

En este capítulo debe mostrarse la manera en que el entendimiento puede moderar los afectos y en qué medida la memoria constituye una organización de las afecciones que, por ello, hace más difícil esta tarea. Para cumplir este propósito el capítulo se dividirá en dos partes, en la primera se mostrará el poder del alma para moderar los afectos; y, en la segunda se expondrá en qué consiste la memoria y qué lugar le corresponde una vez el alma se ha esforzado por actuar, esto es, por pensar.

3.1 EL PODER DEL ENTENDIMIENTO

Hemos hecho referencia a lo largo de este trabajo a la imposibilidad de determinar un atributo por otro, de manera que “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)”³⁵. A partir de estas ideas se ha resaltado que el alma no puede determinar al cuerpo a actuar según su designio.

Hablamos ahora de moderar los afectos y, sin embargo, no debemos ver en este propósito una contradicción con lo antes dicho. No se trata de introducir una noción de poder del alma sobre el cuerpo, así como tampoco las ideas inadecuadas se siguen de la sola disposición de éste. Más bien, es preciso recordar que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”³⁶ porque del orden necesario que de la

³⁵ Ibid, p.128.

³⁶ Ibid, p.81.

naturaleza de la sustancia se sigue, resulta que sólo aquello que comparte el atributo pueda afectarse. De esta manera, como la Naturaleza es la mayor expresión del atributo extenso, lo que tiene lugar constantemente en este orden es el choque entre cuerpos, y de estos resulta necesariamente un orden correspondiente de ideas.

Spinoza retoma directamente estas proposiciones en la última parte de la *Ética* y muestra cómo esas ideas que se siguen en el alma por las afecciones en el cuerpo se siguen por una necesidad superior que debe cumplirse también a la inversa, y por tanto, en la proposición uno afirma: “Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones en el cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo”³⁷.

Habíamos mencionado, además, que *cuanto más apto es un cuerpo para que en él se avive la imagen de este o aquel cuerpo, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto*. En este sentido, nos referimos al alma sólo en cuanto que imagina, pues de un cuerpo con cierta potencia para afectar y ser afectado se seguía la posibilidad de que el alma contemplara los objetos, pero aún no de que los entendiera.

Aquí radica, pues, la posibilidad de que el conocimiento afecte intensamente el modo de existencia de los hombres. Es preciso, sin embargo, indagar más acerca de la potencia del alma para moderar los afectos a fin de precisar lo dicho.

En el escolio de la proposición veintinueve de la quinta parte Spinoza establece claramente la diferencia en el modo en que podemos entender las cosas: “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en

³⁷ Ibid, p.246.

relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina”³⁸.

Cuando Spinoza habla de actuales se refiere a la existencia del alma mientras ésta expresa la existencia actual de su cuerpo, esto es, a la existencia del hombre como modo finito en la vida presente. La diferencia en la concepción la introduce el orden de la duración, pues en el segundo caso estamos hablando de una concepción de las cosas que guarda relación con la eternidad, como mostramos en el capítulo anterior.

Es esta segunda manera de concebir la que, sin excepción, aumenta nuestra potencia de actuar en tanto se deriva de un aumento en nuestra potencia de entender. Sin embargo, las dos tienen lugar en el orden común de la naturaleza y por tanto, la primera también guarda relación con la verdad, esto es, con la necesidad de la sustancia. En esta parte nos referiremos a la segunda manera de concebir las cosas.

Supongamos que hablamos de un hombre que es consciente de su potencia de comprensión, esto es, que su razón distingue en los encuentros aquello que hace que unos le sean convenientes y otros no*. Este hombre tiene conocimiento del bien y del mal, no en sentido moral, es decir, general, sino en la medida en que sabe que algunos afectos aumentan su potencia y otros la reprimen. De este conocimiento se sigue necesariamente un deseo que difiere de aquellos otros que surgen por las afecciones.

Antes de indagar en esta diferencia es preciso referirnos nuevamente a la falsedad. Hemos dicho que ésta sólo consiste en la privación de conocimiento y que las ideas inadecuadas guardan algo positivo. De manera que, de acuerdo con la proposición uno de la cuarta parte

³⁸ Ibid, p.260.

* Spinoza cierra la *Ética* así: “¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”. Ibid, p. 269. En este sentido, suponemos aquí un hombre que emprende este esfuerzo pero que aún no reposa en el conocimiento de tercer género, es decir, que no determina sólo de manera intrínseca su pertenencia al orden común de la naturaleza.

“Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo se suprime por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero”³⁹.

El ejemplo al que recurre Spinoza en esta proposición es retomado de la parte de la *Ética* dedicada a exponer las propiedades de la imaginación. Se trata de nuestra idea de la distancia que nos separa del Sol; el filósofo muestra que pese a que nos informemos de la verdadera distancia entre la Tierra y el Sol, nuestra idea del Sol seguirá estando determinada por la afección de nuestro cuerpo, y en este sentido, seguiremos imaginándolo cerca.

La afección, por tanto, indica aquello que de positivo tiene la idea, esto es, la afirmación de nuestro cuerpo y su pertenencia a un orden infinito de causas, es decir, de infinitas relaciones. Así las cosas, el conocimiento de la verdadera distancia tiene menos importancia que conocer la causa de nuestra idea de distancia, esto es, el afecto, y esto sólo lo reconoce el alma en cuanto que entiende.

Es en esta idea de causa que podemos desplegar nuestra potencia de entendimiento en la medida en que distinguimos en las ideas inadecuadas aquello que tienen de positivo, esto es, lo común. La afirmación de nuestro cuerpo nos lleva a entender el atributo extenso como común al sol y a nosotros en tanto afectados, y por ello, de la misma afección podemos pasar tanto a la imaginación como al conocimiento de segundo género.

Aquí confluyen por tanto ambos tipos de conocimiento, esto es, en la posibilidad de la razón de entender sus afecciones. Así como la potencia del cuerpo radica en el movimiento y el reposo, la potencia del alma radica en pensar, de manera que si el alma es consciente de su potencia esto debe derivar en un cuerpo más apto para afectar y ser afectado; pues, cuando el alma posee ideas adecuadas éstas se refieren necesariamente a lo que le conviene

³⁹ Ibid, p.187.

al individuo que conforma junto con el cuerpo, esto es, a aquello que aumenta su potencia o favorece su conato. El deseo que de allí se sigue, por tanto, al seguir lo bueno evitará indirectamente lo malo.

Veamos entonces en qué consiste el poder del deseo que surge del verdadero conocimiento del bien y del mal frente a los otros tipos de deseo.

Afirma Spinoza: “un afecto no puede ser reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir”⁴⁰, en este sentido, sólo en la medida en que el entendimiento afecta intensamente el modo de existencia de los hombres, puede expresar la fuerza suficiente para enfrentar esas otras potencias que puede reprimirle; es decir, sólo en la medida en que el deseo que surge del conocimiento verdadero es un afecto podrá reprimir los otros afectos, pues, como ya se dijo, lo falso no se suprime sólo con la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.

En este sentido, su poder está dado sólo por nuestra naturaleza, mientras que el de los otros tipos de deseo vendrá dado por la potencia de los cuerpos exteriores comparada con la nuestra, en cuanto es su encuentro la causa de la afección.

El poder de las afecciones se define también según el tiempo en relación al cual imaginamos a la cosa exterior que nos afecta y la manera en que la imaginamos, esto es, en cuanto la imaginamos como libre, contingente o posible.

En primer lugar*, la imaginación de una cosa presente tiene más fuerza que la de una cosa futura o una pasada. En segundo lugar, la imaginación de una cosa libre es aquella que más puede afectarnos, seguida por la imagen de una cosa posible y una contingente. La

⁴⁰ Ibid, p.190.

* La referencia al tiempo es producto de la imaginación. Dejaremos de momento la explicación de esta afirmación en tanto compete más a la segunda parte del capítulo y aludiremos a ella acá sólo en la medida en que nos permite mostrar la fuerza contra la que ejerce su potencia el entendimiento.

diferencia entre estas dos últimas radica en que cuando imaginamos una cosa como posible lo hacemos a partir de la causa que puede poner su existencia, mientras que al imaginar una cosa como contingente la imaginamos junto con la causa que puede quitar su existencia, y en esta medida, su imagen es más débil que la de la primera. El poder de lo libre es el mayor, como es evidente, porque siempre lo imaginaremos como causa de sí.

Ahora fijémonos en la fuerza del entendimiento. En primera medida debemos retomar la diferencia entre las pasiones de tristeza y las de alegría. Por una parte, las acciones que se siguen de la tristeza son pasiones y además, implican que nuestra potencia ha sido reprimida, es decir, su fuerza viene dada sólo por nuestra potencia en cuanto reducida.

Por otra, las acciones que se siguen de la alegría son también pasiones pero resultan de un aumento de nuestra potencia. Puede suceder, sin embargo, que la alegría afecte sólo a una o algunas partes de nuestro cuerpo y por ello, no tengamos presente la conveniencia total del cuerpo, de manera que las acciones que así se siguen pueden incluso disminuir la potencia del cuerpo así: “la potencia de este afecto puede superar a las demás acciones del cuerpo y adherirse pertinazmente al mismo, e impedir que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos”⁴¹; en este sentido, la alegría es mala. Estas pasiones son más difíciles de moderar que las de tristeza pues la potencia que las explica es, además de la nuestra, la de la causa exterior.

La acción seguida de la alegría que es buena, esto es, que afecta a todo el cuerpo o que al menos no tiene exceso, se corresponde con la que se sigue de la razón siempre que el alma reconoce allí lo común, y a partir de ahí, lo bueno y lo malo.

Por otra parte, dado que el conocimiento que puede tener la razón de las afecciones es justamente el de aquello que es en éstas necesario, los afectos que así se siguen serán

⁴¹ Ibid, p. 213.

siempre semejantes, esto es, no implican una afección del tipo de aquellas que nos arrastran por rumbos diversos y que nos determinan como variables e inconstantes, y por tanto, éstas nos afectarán en menor medida.

Nos resta en esta parte examinar la manera en qué puede el entendimiento formar un orden de ideas que se concatenen de tal manera que éstas se sigan igualmente en el cuerpo. Dice la proposición diez de la quinta parte: “Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento”⁴². Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza son todas las pasiones de tristeza y las pasiones de alegría que hemos definido líneas atrás como malas.

Estas afecciones son malas en la medida en que reducen nuestra potencia y por ello impiden que el alma entienda. En otras palabras, si no estamos afectados por afecciones de este tipo, el alma podrá encontrar, en las afecciones buenas, ideas claras y distintas, y deducir unas de otras. En esta medida será más difícil reprimir estos afectos ordenados que, además, en tanto seguidos de la razón, son más estables que aquellos que se siguen de ideas confusas.

Un hombre que ha forjado desde la potencia de su alma un orden de ideas así constituido será, pues, más capaz de moderar sus afectos, al punto que podrá unir a este orden los pensamientos verdaderos que se siguen de los afectos hacia cosas exteriores en la medida en que suprime la idea de causa exterior, y con ello, se libera de las pasiones que se derivan de afectos como el amor y el odio. Incluso, visto de esta manera, no existe ninguna acción que pueda ser causada por estas pasiones que no pueda ser causada también por la sola razón.

⁴² Ibid, p.250.

Nada es más conveniente para el hombre que el hombre mismo, habíamos advertido en el capítulo anterior. Sin embargo, esto debe entenderse sólo en relación a la potencia que éste tiene de pensar, es decir, concuerdan en naturaleza los hombres sólo en la medida en que son racionales y por ello, dado que el hombre no sólo se entiende desde su sola naturaleza sino además como parte del orden común de la naturaleza, será en una comunidad de hombres racionales que éste puede alcanzar su mayor libertad, pues siempre necesitaremos de cosas externas y entre más excelentes sean las cosas que podemos entender fuera de nosotros más podrá el alma contemplar su potencia.

3.2 MEMORIA

Recapitulemos algunas ideas antes de indagar acerca del lugar de la memoria en el orden de cosas expuesto, a fin de reconocer allí sobre su necesidad y su perjuicio, esto es, sobre su relación con la acción o la potencia. El hombre es un modo finito de la sustancia sometido a duración, esto es, expresa un grado de potencia que destina toda su fuerza en la existencia a conservarse.

La potencia equivale a la acción, esto es, la naturaleza de la sustancia es productiva, y por tanto, todo cuanto de ella se sigue está determinado a obrar. Hemos afirmado, además, que la potencia de los individuos una vez sometidos a duración equivale a su conato, el cual exige conservar la proporción de movimiento y reposo que define a su cuerpo como unidad, esto es, aquello que se corresponde con cierta idea de cuerpo en la idea de Dios. En este sentido, siempre que actuamos satisfacemos nuestro conato, y por tanto, reforzamos esa proporción de movimiento y reposo que nos define, junto con el alma, como individuos.

Hablar, por tanto, de la existencia presente implica hablar en términos de individuos, aunque no podamos, por ello, salirnos de aquello que es allí determinado siempre por el hecho de que la sustancia sea una y todo sea en la sustancia; esto es, la acción a la que todos estamos determinados y las infinitas relaciones que en el orden común de la

naturaleza se dan. En este orden de cosas, la pregunta por la memoria en este trabajo debe apuntar a dos cosas: primero, identificar su naturaleza y lo que ésta implica, y segundo, preguntar por una posible modificación de su constitución de manera que pueda acomodarse e incluso fortalecer nuestra potencia de comprensión, esto es, de acción.

3.2.1 Naturaleza de la memoria: La memoria es *cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano*. Nos referimos por tanto, a las huellas corporales que una historia de afecciones ha dejado en un individuo y sus correspondientes ideas en el alma, organizadas según su aparición, esto es, nos referimos inevitablemente al orden de la duración y por ello de lo inadecuado, en cuanto determinado por el choque fortuito de cuerpos que no deja en ninguno de ellos ideas adecuadas de la naturaleza de los cuerpos exteriores o del propio.

Acordemos pues, en primera instancia, que toda concatenación realizada en el alma que implica de manera inadecuada la naturaleza de cosas fuera del cuerpo humano, esto es, que implica la existencia del hombre como parte de la naturaleza, es memoria.

Tal como hemos afirmado, involucra una historia de huellas corporales, pues, aunque Spinoza no use el término *historia* podemos introducirlo en la medida en que se trata de una organización de sucesos que pensamos en relación al pasado pero afectan al presente. Por su parte, el orden de ideas en razón al entendimiento es indiferente al tiempo, en tanto lo necesario hace alusión a la eternidad.

Esta diferencia implica la distinción ya mencionada entre el orden eterno e infinito de los atributos de la sustancia y el orden común de la naturaleza, y más precisamente, para llegar a este ámbito de la existencia que nos interesa, a lo que define a un individuo según se trate de una definición intrínseca o extrínseca. En este sentido, la idea de individuo que hemos venido rastreando a lo largo de este trabajo, podemos especificarla así: Somos individuos

seguidos de la sustancia, esto es, somos una parte de potencia que se expresa en una esencia singular a la cual le corresponde cierta relación de movimiento y reposo, pero, además, en cuanto parte de la naturaleza, cada cuerpo es la unión de varios cuerpos que realizan esas relaciones y permiten que al grado de potencia que nos corresponde le pertenezca en la existencia un determinado poder de afección, que varía constantemente dentro de los límites de la potencia de ese individuo, según el choque fortuito de cuerpos, o, según nuestra propia naturaleza cuando actuamos.

La diferencia entre la memoria y el orden de ideas según la razón indica, o bien una definición de individuo que se incline más por aquello que lo determina intrínsecamente, en el segundo caso, o bien por aquello que lo determina extrínsecamente, esto es, la memoria en cuanto que da constancia de la experiencia del individuo como parte de la naturaleza.

Hemos afirmado que conocer adecuadamente implica conocer nuestro funcionamiento. En este sentido, conocernos implica entender aquello que nos define intrínsecamente y por ello, entender la causa de esas relaciones que nos determinan en el orden común de la naturaleza. Es en esta medida que la pregunta por el conocimiento implica la pregunta por la felicidad humana, en cuanto se entiende que un individuo puede actuar, y que por ello, hacerlo es afirmar aquello que lo define desde él mismo como parte de la potencia absoluta. No se trata pues, de un conocimiento que se contente con acumular información sobre el pasado y el presente, sino que necesita y deriva en acción.

La pregunta por la memoria, por su parte, implica indagar en aquello que da cuenta de nuestra definición extrínseca como individuos, pero, dado que la propuesta de Spinoza apunta a reformar el entendimiento humano, preguntaremos por los límites de su necesidad en el orden común de la naturaleza, esto es, por la manera en que le corresponde un lugar necesario de manera que no sea sólo un elemento que estorbe la posibilidad del hombre de producir efectos, esto es, de perseverar en la existencia.

Iniciemos, pues, con la idea de tiempo a fin de establecer más diferencias entre una y otra concatenación. La idea de tiempo tiene lugar en el orden común de la naturaleza necesariamente, esto es, las relaciones eternas de movimiento y reposo que se siguen del atributo extenso afectan nuestra existencia como cuerpos de manera que el alma imagina el tiempo. Hemos dicho, además, que la imaginación tiene lugar porque somos afectados por cuerpos exteriores, lo que implica que, de acuerdo a la proposición dieciocho de la segunda parte, “si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros”⁴³.

De esta manera, en primer lugar, cuando somos afectados por cuerpos exteriores esto implica necesariamente una idea de movimiento y reposo en esos cuerpos, es decir, imaginamos que unos cuerpos se mueven más lentos o más rápidos que otros. En segundo lugar, vemos por ejemplo, que el sol* aparece y desaparece, es decir, se mueve, y que de este movimiento resulta, además, el advenimiento de la noche. Así las cosas, dado que es bastante común que en un momento simultáneo seamos afectados por muchos cuerpos, asociaremos estas afecciones con la posición del sol tanto más entre más frecuente sea su aparición, o entre ellos según el orden de aparición de manera que cada uno resulte asociado con el pasado, el presente o el futuro.

Por otra parte, dice Spinoza en el postulado dos de la tercera parte: ‘El cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener, no obstante, las impresiones o vestigios de los objetos y por tanto las mismas imágenes de las cosas’⁴⁴. Para reforzar este postulado Spinoza se vale, en primer lugar, del axioma cinco de la segunda parte que dice: “No

⁴³ Ibid, p. 95.

* La referencia al sol sólo implica la imagen de aquello que por experiencia reconocemos como lo más frecuente, pues asociar imágenes es posible gracias a la repetida afección que su aparición nos ocasiona.

⁴⁴ Ibid, p.127.

sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar⁴⁵, y, en segundo lugar, de la definición de imaginación⁴⁶ según la cual, siguiendo el ejemplo del filósofo, la idea de Pedro en Pablo indica más de la constitución del cuerpo de Pablo que de Pedro; mientras aquella persista, el alma de Pablo representará a Pedro como presente y, en este sentido, su alma contemplará este cuerpo externo imaginándolo.

Estas alusiones se refieren directamente a las características de la imaginación como primer tipo de conocimiento y, por ello, definen la naturaleza de la memoria en la medida en que hace parte de éste. Aparte de la definición de la memoria Spinoza no hace sino dos alusiones explícitas respecto a la memoria en toda la *Ética*. A fin de encontrar aquello que puede definir más estrictamente sus límites veamos la primera de ellas.

En la proposición treinta y nueve de la cuarta parte Spinoza ofrece un ejemplo sobre la muerte del cuerpo y para ello recurre a la memoria:

(...) hay que señalar que yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen de tal suerte que adquieren entre ellas otra proporción de movimiento y reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa a la suya. Ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver; más aún, la misma experiencia parece sugerir otra cosa. Ya que sucede a veces que un hombre sufre tales cambios que yo no diría fácilmente que sigue siendo el mismo: como he oído contar de cierto poeta español, que había sufrido una enfermedad y, aunque había curado de ella,

⁴⁵ Ibid, p.78.

⁴⁶ Cfr. Proposición diecisiete de la segunda parte. Ibid, p. 94.

quedó, en cambio, tan desmemoriado de su vida pasada que no creía ser suyas las comedias y tragedias que había hecho (...)⁴⁷.

Aquel poeta español puede ser visto aún como un cuerpo que realiza las funciones por las que se la ha catalogado como vivo, es más, su cuerpo sigue apareciéndonos como unidad. Sin embargo, no es justamente eso lo que lo define como individuo; la proporción de movimiento y reposo entre las partes de ese cuerpo no es la misma y de ello da cuenta el alma, en tanto ya no expresa la naturaleza de aquel cuerpo que, pese a la evidencia, ya no es el mismo. No podemos negar que al cuerpo actual le corresponde un poder de afección, sin embargo, no se refiere al mismo individuo en tanto la naturaleza de ese cuerpo no se corresponde ya con la idea que era el alma del cuerpo tal y como estaba dispuesto antes de la enfermedad.

Iguales aseveraciones hace Spinoza respecto a los cambios evidentes a los que se somete un hombre durante su existencia, esto es, al paso de niño a joven y de joven a viejo. Ocurre que difícilmente puede considerarse que el joven es el mismo individuo que era cuando niño, y menos aún el viejo. En estas afirmaciones vemos cómo el poder del alma en cuanto entiende y la superación que supone del orden común de la naturaleza, no implica que el hombre pueda desligarse de la determinación que le viene dada de las relaciones de movimiento y reposo, y en correspondencia con ello, de nuestra idea de tiempo.

La memoria hace referencia a aquellas afecciones cuya causa no se explica desde nuestra sola naturaleza. Esas afecciones, en cuanto las contemplamos en relación al pasado, han sido borradas por nuevas afecciones más fuertes. En todo caso, de la permanencia de la disposición de nuestro cuerpo se sigue que puedan ser avivadas por el arribo de una cosa exterior que nos afectó al mismo tiempo o el de la cosa misma, lo cual sucede

⁴⁷ Ibid, p.212.

frecuentemente en tanto se trata de una organización de ideas de afecciones forjada por la costumbre o frecuencia en la aparición de sus causas.

En este sentido, es preciso que la disposición del cuerpo se conserve de tal manera que conservemos las imágenes en el cuerpo. En esta medida, aquellas afecciones que son buenas son las que constituyen en su mayoría la memoria, aunque es justamente el desconocimiento de lo bueno y lo malo el que permite que la fuerza de algunas afecciones tristes perseveren en el cuerpo y el alma, pese a que, de acuerdo con el conato, la imaginación se esfuerza cuanto puede por excluir esas huellas, aunque no a la manera de la razón sino imaginando aquello que quita su existencia.

Resulta entonces que la imaginación y el apetito que de ésta se sigue, expresan también nuestro conato en tanto afirman algo de nuestro cuerpo, pero sólo las ideas adecuadas aseguran completamente que este apetito –que en este caso sería ya deseo– equivalga al esfuerzo consciente de no perderse en el azar predominante en el orden de la naturaleza, porque en este caso podría ser dirigido exclusivamente por las infinitas potencias que nos superan.

La memoria tiene lugar necesariamente en el ámbito del conocimiento, tanto como tiene lugar el orden común de la naturaleza, pues hemos afirmado que hablamos de una ontología del conocimiento. En este orden ocurren uniones de cuerpos que dan lugar a diversos individuos que son entendidos, en conjunto, como causa de un mismo efecto. De igual manera podríamos afirmar que varios hombres pueden ser causa de un efecto, esto es, pueden producir y por ello, pueden ser pensados como una cosa singular. La memoria de este conjunto de hombres sería la historia de ese grupo.

Es, sin embargo, más evidente aquella delimitación que nos permite afirmar que existe éste o aquél hombre. Su individualidad se da necesariamente en el ámbito de la naturaleza y en

correspondencia con ello, se da la memoria, en cuanto es la única evidencia de eso que lo diferencia extrínsecamente de todo lo demás.

La concatenación en orden al entendimiento implica los cuerpos exteriores, y por ello, da cuenta también de nuestra existencia en el orden común de la naturaleza. Sin embargo, sólo reconoce lo común, esto es, lo necesario. De manera que es la memoria la que indica, aunque de manera inadecuada, el único conocimiento posible que tiene el alma de aquello que se da en el orden común de la naturaleza y que no se encierra en lo necesario, esto es, de esa lucha entre potencias en la existencia que permite que las leyes eternas de movimiento y reposo tengan lugar en cada cuerpo como relación que lo define como individuo. En esta medida, la memoria tiene lugar inevitablemente en el orden común de la naturaleza, tanto más mientras no nos rijamos por el conocimiento intuitivo, que da cuenta también de las inconcordancias y oposiciones en el orden común de la naturaleza.

En este sentido, los conocimientos de segundo y tercer género dan cuenta de la esencia singular de un individuo y le afirman como parte de una sustancia determinada a obrar; por ello, corresponden directamente con el aumento en la potencia de actuar.

Por su parte, la memoria da cuenta de eso que se escapa al conocimiento de lo común, esto es, la determinación extrínseca de un individuo: la manera en que las infinitas partes que no podrá nunca conocer adecuadamente realizan su relación característica y las variaciones en el poder de afección que como esencia singular le pertenece. Así las cosas, es la memoria la que muestra a un individuo eso que lo delimita extrínsecamente como tal en un orden donde todo es en la sustancia, y por tanto, es unidad.

De eso que nos diferencia y también nos define como individuos, resulta que nuestra experiencia en la vida presente permanezca grabada como imágenes en el cuerpo, y sin embargo, nuestra esencia nos impulsa a conservarnos en la existencia, lo cual no se asegura con el simple hecho de que de cierta unión de cuerpos resultó que se conformara el nuestro.

Este evento no puede tener más importancia que la causa del evento, esto es, la sustancia y el orden que de esta se sigue.

En un orden que no se siga de cierta causa que le atribuya necesidad no tendría la menor importancia conservar cierta delimitación, pues lo que por azar se da por azar se quita. Sin embargo, ese conocimiento de un orden general seguido de la necesidad de la sustancia afirma la fuerza que nos corresponde, en cuanto existimos, para conservarnos tanto como podamos frente a las infinitas potencias que nos superan, esto es, para actuar y por ello, conservarnos como individuos tanto como sea posible.

La memoria, por tanto, indica esa delimitación sometida a duración, esto es, que puede ser disuelta por el azar del orden común de la naturaleza. Es el poder del alma de entender el que se opone a esta delimitación sin sentido que sólo tiene en cuenta aquello que de contingente tiene el hombre, y por tanto, aquello que no muestra al alma que su potencia implica que en su existencia pueda aspirar a la felicidad.

En este orden de cosas, indagar por la memoria implica no desconocer esa dinámica de la existencia que hace que allí tenga lugar también la negación, esto es, todo lo que viene dado por la duración, pero de acuerdo con la propuesta de Spinoza, no contentarse con una existencia que pasa indiferente incluso para nosotros mismos.

De esta manera, Spinoza deja muy claro en la proposición cuarta de la cuarta parte que “no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea causa adecuada”⁴⁸ y sin embargo, expone en qué consiste nuestra potencia de comprensión y en qué medida puede ésta determinar en alguna medida nuestras acciones.

⁴⁸ Ibid, pp. 188-189.

3.2.2 Necesidad y desventaja de la memoria en relación a la acción: Nos resta, por tanto, preguntar por la manera en que confluyen ambos tipos de organización de ideas de modo que puedan acomodarse uno junto al otro. Este intento supone diferenciar lo necesario en el orden común de la naturaleza, a fin de reformar tanto como se pueda a la memoria, pues, ya que se deriva de lo contingente –choque fortuito–, la manera en que la padecemos debe guardar algún grado de inconcordancia con nuestra verdadera utilidad, esto es, con nuestra potencia.

El axioma uno de la quinta parte dice: “Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias”⁴⁹. La proposición siete de la misma parte dice: “Los afectos que surgen o son suscitados por la razón, si se tiene en cuenta el tiempo, son más poderosos que los que se refieren a las cosas singulares que contemplamos como ausentes”⁵⁰. En la memoria están las imágenes de cosas que contemplamos como ausentes, esto es, en relación al pasado. Mientras estas cosas sigan siendo contempladas de esta manera, su fuerza no será suficiente para superar la fuerza de los afectos suscitados por la razón, pues éstos no alteran su fuerza según la idea de tiempo, y por ello, como ya se dijo, son más estables.

De acuerdo a esto, mientras permanezcan así las condiciones puede la razón ordenar y concatenar las ideas adecuadas, de manera que, como dijimos, se abra paso frente a esa otra organización en orden a las ideas inadecuadas que es la memoria. De esta manera, en la segunda alusión explícita a la que nos referíamos líneas atrás, afirma Spinoza:

Mediante esta potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos lograr que no seamos fácilmente afectados por los afectos malos.

⁴⁹ Ibid, p.246.

⁵⁰ Ibid, p.249.

Pues se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos que están ordenados y concatenados según un orden relativo al entendimiento, que los inseguros y fluctuantes. Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición⁵¹.

Conforme a lo expuesto, podemos recordar que a cada individuo le corresponde una potencia dentro de cuyos límites oscilan continuamente pasiones buenas y acciones por una parte, y por otra, pasiones tristes; en correspondencia con ello, tiene lugar el aumento del poder de afectar y ser afectado y su reducción. Así las cosas, la memoria puede dar cuenta, en cuanto supone la permanencia de la proporción de movimiento y reposo, de la satisfacción del conato, pero sólo la organización en orden al entendimiento asegura un afecto lo suficientemente fuerte como para reducir en la mayor medida posible el campo de aquello que puede reprimir nuestra potencia.

En la medida en que tiene más fuerza sobre la existencia de un individuo aquello que lo define intrínsecamente, y en correspondencia con ello, todo cuanto aumenta su potencia, también debe verse reducido el espacio de la memoria surgida por el azar debido al aumento de esa otra organización de ideas más estables en orden a la razón.

En este sentido, podemos hablar de una memoria depurada de imágenes de cosas que nos afectan de tristeza y disminuyen nuestra potencia de acción, y, asimismo, depurada de afecciones de alegría que concentran nuestra atención en una sola parte del cuerpo, y por ello, nos impiden ser afectados de muchos modos, tal como requiere un cuerpo como el

⁵¹ Ibid, p.251.

nuestro, compuesto de infinitas partes. Depurar es, pues, olvidar, al punto de que si la causa de la afección se presenta nuevamente, ésta no tendrá casi ningún poder sobre nuestro ánimo, pues la permanencia de la constitución del cuerpo se ha asegurado con el aumento de potencia derivado del poder del entendimiento, y esto implica por tanto, mayor fuerza venida desde el individuo para enfrentar aquello que puede reprimirle y para apropiarse de todo cuanto puede reforzarle.

Se trata, por tanto, no de poner una organización junto a la otra, sino de reducir el espacio de la memoria en la medida en que aumenta el de la organización en orden al entendimiento a fin de aumentar la potencia, y con ello, nuestra capacidad de acción.

En la medida en que esto sucede diremos que tenemos mayor capacidad de olvido, y ello parece contradictorio a la luz de la imagen ofrecida acerca del poeta español que perdió la memoria y con ello su definición como individuo. La memoria tiene lugar, hemos dicho, porque se conserva la disposición del cuerpo. Ésta puede cambiar y de hecho eso ocurre constantemente en un hombre que no está afectado sólo por unos cuantos afectos. El problema radica en que el cambio sea tan grande que se rompa la proporción de movimiento y reposo. Precisemos entonces así: si hay memoria podemos asumir que aquella se mantiene, si hay razón, podemos asegurar que se mantiene pero que, además, la disposición del cuerpo es más apta para ser afectado.

La propuesta de la *Ética* apunta a explorar todo aquello que se refiera a la felicidad humana, y ésta, según lo expuesto, no se define más que por la posibilidad del alma de entender y, por ello, de contemplar su propia potencia y actuar. No desconoce, sin embargo, el orden en el cual transcurre la existencia del hombre, de manera que encuentre allí sus límites pero también la posibilidad de que a su potencia le corresponda efectivamente un poder de afectar y ser afectado.

En este sentido, la propuesta incluye, al menos como camino, a la memoria como instrumento con el que la razón puede abrirse paso para afectar constantemente la existencia de los hombres, en la medida en que aparece como concatenación de ideas fuertemente arraigadas en el alma que determina constantemente los encuentros por venir. Esto es, en la medida en que permanece la disposición del cuerpo el arribo de nuevos cuerpos reviven afecciones pasadas.

Es decir, si el hombre graba en la memoria una norma de vida seguida de ideas verdaderas, los nuevos encuentros no afectarán nuestro ánimo de la misma forma. Aparece como camino, he dicho, porque el poder de las ideas adecuadas organizadas según el entendimiento asegura su poder de afección desde el poder de las ideas en tanto afectos y de la potencia de nuestra alma, y por ello, es mucho más efectivo que la memoria.

Así las cosas, la memoria sólo es útil a los hombres si fortalece su potencia presente de acción, de manera que sea preciso olvidar –y esto no por una determinación libre del alma, sino por el poder del deseo seguido del conocimiento verdadero del bien en cuanto es un afecto– todo cuanto puede reprimir dicha potencia y retomar aquello que la fortalece sólo en la medida en que no limita la disposición del cuerpo de ser afectado de muchas nuevas formas.

La necesidad de la memoria se evidencia, además, en la imposibilidad de que, desde nuestra propia naturaleza, olvidemos completamente nuestro pasado, pues ello implicaría la disolución de aquello que nos define como individuos en la existencia y por tanto, estaría en contravía de nuestro conato. Sólo una causa exterior que supere nuestra potencia, al punto de disolver nuestra relación característica de movimiento y reposo, borraría todas las huellas corporales que nuestro cuerpo ha recogido durante su existencia al punto de borrar por completo nuestra historia, que no es la que asegura nuestra existencia pero sí la que expresa de cierta manera esa delimitación que nos diferencia de todos los modos finitos que tienen lugar también en el orden de la naturaleza y que realizan las leyes eternas de movimiento y reposo, a su vez, según cierta proporción.

4. CONCLUSIONES

Resulta bastante difícil concebir nuestra existencia sin memoria, tanto, como resulta difícil imaginarla sin el tiempo. En el tiempo tienen lugar nuestras acciones y pasiones de manera que pueden concebirse unas después de las otras. La memoria, por su parte, aparece hoy como el fundamento de nuestra individualidad, esto es, como aquello que nos permite reconocernos como sujeto de acciones y objeto de pasiones que conforman una historia personal de lo que hemos sido.

Spinoza dirige su investigación al conocimiento de las verdaderas causas de nuestras acciones y pasiones y, en este intento, expone un orden general inmanente a la sustancia eterna e infinita que es causa de sí como de todo lo demás.

En este marco, los hombres encuentran su lugar como modos finitos, esto es, como aquello que expresa de cierta y determinada manera la esencia de la sustancia. En este sentido, nos seguimos necesariamente de ésta y estamos determinados, como ella misma, a obrar. No podrá pensarse, por ello, que nuestra felicidad pueda estar encaminada hacia algo diferente que cumplir con esta determinación.

De igual manera, tienen lugar allí nuestras acciones y pasiones por las infinitas relaciones que se siguen en el orden común de la naturaleza, entendido éste como la expresión más general del atributo extenso de la sustancia. Es decir, dado un orden inmanente que se expresa en infinitos modos, cada uno de ellos puede ser afectado por muchos otros, esto es, en la medida en que guarden algo en común podrá su encuentro propiciar un cambio que determine que de allí se siga una pasión o un acción.

En ese orden constituido por afecciones de la sustancia –los modos finitos– se expresa lo necesario y lo contingente, esto es, en cuanto todos representan un grado de potencia son necesarios, pero en cuanto sometidos en la existencia a infinitas potencias superiores a la

suya, son contingentes; pues del azar del orden común de la naturaleza puede resultar tanto que existan como que dejen de existir.

Así las cosas, la memoria aparece como registro en el alma de las afecciones en el cuerpo, esto es, como concatenación de ideas que da cuenta de esta dinámica en la existencia que determina que la potencia varíe constantemente, es decir, que sea aumentada o reprimida según los encuentros que tengan lugar.

Aún así, dado que del conocimiento de lo necesario se sigue que reconozcamos aquello que de necesario tiene nuestra existencia, Spinoza alude a la potencia que por ello nos corresponde: potencia de pensar y de actuar, que, en tanto sometidos en el orden común de la naturaleza a duración, deben estar dirigidos completamente a la conservación de nuestra existencia -conato.

La memoria, por tanto, aún no da cuenta de nuestro poder de comprensión, apenas refleja la correspondencia entre cuerpo y alma que implica que seamos un individuo seguido de dos de los atributos eternos de la sustancia: extensión y pensamiento. Un esfuerzo por desplegar nuestra potencia de entender derivará, por tanto, en una existencia cuya potencia está dirigida tanto como sea posible, desde el individuo mismo, a satisfacer su conato pese a las continuas fuerzas que tiene que enfrentar durante su existencia y que pueden determinar que ésta tenga final.

Se trata, pues, de aumentar las acciones del entendimiento y disminuir los efectos de las pasiones sobre nuestro ánimo, en tanto éstas últimas no siempre satisfacen nuestro conato, ya que se explican más por la fuerza de causas exteriores que por la nuestra.

En este sentido, en tanto la memoria no está ligada aún con nuestra potencia de pensar, aparece como organización de ideas inadecuadas que afectan constantemente nuestra

existencia, de manera que, generalmente, no lo hace de modo que aumente nuestra potencia, sino que más bien, la entorpece.

La conciencia de nuestra potencia de comprensión tiene lugar a partir del conocimiento de segundo género, esto es, a partir de las nociones comunes que la razón deduce de los encuentros en el orden común de la naturaleza. Sólo en esta medida, es posible que diferenciamos aquello que nos conviene de aquello que no. Una vez el entendimiento se esfuerza desde su potencia, por entender sus acciones y pasiones, encuentra lugar allí la posibilidad de determinar en alguna medida acciones que se entiendan desde su sola naturaleza y, por ello, determinar la conservación de su existencia en cierta parte, de manera que no esté sujeta sólo al azar.

Esta posibilidad es limitada, como se ve, por la dinámica del orden común de la naturaleza, y por ello no podrá un hombre deshacerse completamente de aquello que lo determina como parte de la misma sin que al mismo tiempo termine su existencia.

Gracias a las infinitas partes que conforman esa unidad que es entendida como su cuerpo puede un hombre realizar las relaciones eternas de movimiento y reposo que se siguen del atributo extenso de la sustancia. De esta manera, el alma percibe los cambios en el cuerpo pero no los entiende nunca adecuadamente, pues no puede conocer las infinitas partes que lo componen, y sin embargo, es ese conocimiento mutilado de los cambios, que es la memoria, el que le afirma como individuo al que además de pertenecerle cierta esencia singular, le corresponde cierta delimitación externa en tanto hace parte de la naturaleza.

La disolución de la memoria implicaría la muerte del cuerpo, pues éste se mantiene mientras el cuerpo conserve esa disposición que implica cierta proporción de movimiento y reposo, y de esto da cuenta la memoria. Sin embargo, la disposición del cuerpo puede mantenerse y llevar consigo las huellas de afecciones pasadas que reprimen su potencia de acción y con ello, su felicidad. De ahí que un hombre que se esfuerza por entender, en tanto

identifica aquello que lo hace menos apto para afectar y ser afectado, es un hombre que olvida todo cuanto no refuerza su disposición presente para la acción.

Así las cosas, la memoria es útil al hombre, esto es, a la satisfacción de su conato, sólo en la medida en que le permite ser afectado constantemente por aquello que refuerza su potencia, e incluso, en cuanto sirve al hombre como testimonio de una experiencia de acción que abra el paso a nuevas acciones, esto es, que le permite reconocerse parte de la naturaleza pero capaz de determinar, en alguna medida, sus acciones por su propia naturaleza.

5. BIBLIOGRAFÍA

BOYER, Amalia. Materialismo Ontológico y política en Spinoza, Deleuze & Guattari. Revista de filosofía de la Universidad el Norte. Eidos. No. 1. Agosto, 2003. 12 p.

DELEUZE, Gilles, Spinoza: Filosofía Práctica. Barcelona: Tusquets Editores, 2001.158 p.

GARCÍA, Pedro Antonio. Dios en la *ética* de Spinoza. Revista de Ciencias Humanas Universidad Industrial de Santander.11 p.

MALDONADO, Jorge Francisco. Fragmentos sobre la no experiencia de la muerte. Revista Golem, estudiantes de filosofía. Universidad Industrial de Santander. No. 2. Abril, 2005. 3 p.

SPINOZA, Baruch *Ética* demostrada según el orden geométrico. Madrid: Editorial Trotta, 2000. 269 p.

SPINOZA, Baruch. Tratado de la Reforma del entendimiento. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 123 p.

SPINOZA, Baruch. Tratado Político. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 224 p.

SPINOZA, Baruch. Tratado Breve. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 168 p.