

Identidad en Spinoza: un problema onto-epistemológico

Heimar Eduardo Mendoza Cely

Trabajo de Grado para Optar por el título de Filósofo

Director

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Doctor en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2021

Agradecimientos

Agradezco profundamente a mi familia, que me ha apoyado en todo momento, y a la Universidad Industrial de Santander por permitirme ser uno de sus estudiantes. Me siento orgulloso de estudiar en una de las mejores universidades del país.

Agradezco a mis compañeros de clase y a mis profesores, en especial a Adriana Patricia Carreño, quien sembró en mí el amor por la lectura y por la filosofía de Spinoza en particular. También agradezco a mis compañeros del semillero Aither, con quienes he compartido agradables e inolvidables momentos a lo largo de la carrera.

Tabla de contenido

	Pág.
Introducción	7
1. Identidad en Spinoza: una revisión conceptual del problema	9
1.1 La Muerte en relación con la identidad	11
1.1.1 Muerte biológica.....	12
1.1.2 Muerte biográfica	14
1.1.3 Muerte <i>sub specie aeternitatis</i>	16
1.2 Identidad e individualidad	18
1.2.1 Memoria y <i>ratio</i>	20
1.2.2 Identidad personal.....	21
2. La ontología de la identidad.....	25
2.1 El monismo spinoziano	26
2.1.1 La Sustancia es <i>causa sui</i>	27
2.1.2 La Sustancia es, esencialmente, existencia y potencia	29
2.1.3 La Sustancia consta de infinitos atributos	29
2.2 Los modos de la Sustancia.....	31
2.2.1 Son en otro y por otro.....	31
2.2.2 Son múltiples	33
3. La identidad humana en Spinoza	35
3.1 La muerte como noción modal	36
3.2 La identidad humana como noción modal	37
3.3 La identidad personal como potencia	38
4. Conclusiones	40
Referencias bibliográficas.....	42

Resumen

Título: Identidad en Spinoza: un problema onto-epistemológico*

Autor: Heimar Eduardo Mendoza Cely**

Palabras clave: muerte, *ratio*, identidad personal, Sustancia, modo finito.

Descripción: la gestación de la filosofía de Spinoza está rodeada de circunstancias particulares. Spinoza fue excomulgado de su comunidad religiosa y prefirió vivir rodeado de intelectuales con quienes compartía su pensamiento. Su obra fue prohibida, incluso hasta después de su muerte. Entre los motivos para esta decisión está la formulación de ideas particularmente transgresoras. Desde la formulación de una ontología que se cimienta en su propia concepción de Sustancia, Spinoza se distancia de las propuestas ontológicas más relevantes de su tiempo: lo que hay es una única Sustancia absolutamente infinita. A partir de esta respuesta a la antiquísima pregunta por el ser, Spinoza procede a examinar a los seres humanos y su lugar ontológico dentro de este sistema.

Los seres humanos son modificaciones de la Sustancia que existen en la duración. El aumento o disminución de la potencia del ser humano dentro del plano de la duración se da a partir de sus encuentros con modos exteriores, encuentros que pueden provocar un cambio en su *ratio* de movimiento y de reposo que concluya en la muerte. En este sentido, la muerte es admisible por medio de la propuesta ontológica spinoziana del ser humano como modo finito, y así también lo es la identidad personal. De esta manera, en este trabajo se propone una lectura conjunta de la muerte y de la identidad como nociones aplicables a la finitud dentro del sistema onto-epistemológico de Spinoza.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Doctor en Filosofía Jorge Francisco Maldonado.

Abstract

Title: Identity in Spinoza: an onto-epistemological problem*

Author: Heimar Eduardo Mendoza Cely**

Keywords: death, *ratio*, personal identity, Substance, finite mode.

Description: the gestation of Spinoza's philosophy is surrounded by particular circumstances. Spinoza was excommunicated from his religious community and chose to live surrounded by intellectuals with whom he shared his thoughts. His work was forbidden, even after his death. One reason behind this decision was the formulation of particularly transgressive ideas. Just from the formulation of an ontology based on his own conception of Substance, Spinoza takes distance from the most relevant ontological proposals of his time: what there is is a single absolutely infinite Substance. From this answer to the ancient question about being, Spinoza proceeds to examine human beings and their ontological place within this system.

Human beings are modifications of the Substance that exist in duration. The increase or decrease of power of the human being within the scheme of duration is given from his encounters with exterior modes, encounters that can cause a change in his *ratio* of movement and rest that leads to death. In this sense, death is admissible through the Spinozian ontological proposition of the human being as a finite mode, and so is personal identity. So, this work proposes a joint reading of death and identity as notions both applicable to finitude in Spinoza's onto-epistemological system.

* Final undergraduate project

** Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Philosophy Doctor Jorge Francisco Maldonado.

Siglas

1. Obras de Spinoza

<i>E</i> o <i>Ética</i>	Ética demostrada según el orden geométrico
<i>Cp</i>	Correspondencia

2. Abreviaturas de la *Ética*

A	axioma
Def	definición
D	demostración
L	lema
P	proposición
S	escolio

Para este trabajo se usan las abreviaturas y el estilo de citación de la traducción de la *Ética* de Vidal Peña García. Solo se indican las siglas de los elementos citados en esta tesis. El orden que se sigue para la cita es: *E* (abreviatura de la obra), 1 (la parte en la que se ubica el elemento a citar), P (categoría del elemento a citar) y 5 (número correspondiente del elemento). De acuerdo con esto, el ejemplo indica la proposición número 5 de la primera parte.

Introducción

Las circunstancias que rodean la vida de Spinoza son bastante peculiares. Spinoza fue excomulgado por las autoridades judías y, a partir de ahí, nunca asoció su nombre con alguna corriente religiosa. Como resultado de su excomunión, la lectura y difusión de sus escritos fueron prohibidos; cualquier cosa que llevara su sello de autoría era considerado maldito. Las razones de su excomunión todavía son objeto de estudio, pero lo cierto es que a lo largo de sus obras se encuentran ideas particularmente transgresoras: la negación de la teleología, la inmanencia de Dios, su interpretación de los milagros, etc. Spinoza fue un pensador cuyas ideas resultaron extrañas para la mayoría de sus contemporáneos, por lo que su aporte a la historia de la filosofía solo fue examinado con propiedad en años posteriores a su muerte.

Entre las muchas ideas de Spinoza nos encontramos con aquella que cimienta su sistema ontológico, a saber, la Sustancia. Con esta idea, el filósofo holandés responde a uno de los clásicos interrogantes de la filosofía, que no es otro que la pregunta por el ser; la Sustancia es todo lo que es. Por medio de esta idea, Spinoza rompe con una tradición ontológica de la multivocidad y afirma, por el contrario, que solo hay una Sustancia. Con lo anterior se fundamenta un sistema ontológico unívoco que posiciona al ser humano como modificación de la Sustancia, o modo finito, para ser más precisos. En tanto modo finito, el ser humano forma parte de la cadena causal de modos finitos en donde afecta y es afectado de múltiples y diversas maneras, pues «nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto» (E1P36). Las voliciones, el suicidio, la memoria y la imaginación, entre otros, son temas cuya elucubración no puede darse sin tener en cuenta el lugar ontológico del ser humano en este sistema.

Ahora bien, en lo que concierne a este trabajo, me propongo examinar un tema que todavía hoy es objeto de estudio, esto es, la identidad. El objetivo general es revisar la viabilidad de la identidad humana dentro de un sistema ontológico monista como el spinoziano. La elección de este tema nace de la lectura de algunas interpretaciones a un enigmático escolio de la cuarta parte de la *E*. Allí, Spinoza da indicios de una aparente relación entre dos términos, esto es, muerte e identidad. Por esta razón, este trabajo se delimita al estudio de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, con particular énfasis en *E4P39S*, además de los artículos de Martin Lin y de Diana Cohen en lo que respecta a su lectura de este escolio. La elección de estos dos autores se debe a que sus lecturas dan cuenta de la aparente relación entre muerte e identidad, además de ofrecer propuestas de interpretación que me impulsan a profundizar en la ontología spinoziana. ¿Cómo entender la muerte a partir de los presupuestos ontológicos spinozianos? ¿Qué sentido tiene reflexionar sobre la muerte en una filosofía que no le otorga relevancia en primer lugar? ¿Qué relación hay entre la muerte y la identidad humana? ¿Bajo qué criterios es admisible la noción de identidad humana en el sistema ontológico spinoziano? Estas son las preguntas que se procura responder en este trabajo.

La estructura del texto será la siguiente: en primer lugar, se examinan las interpretaciones de Martin Lin y de Diana Cohen en lo que respecta a la identidad, de modo que se destacan los apartados y conclusiones más relevantes y se hace una comparación entre ambas posturas. En segundo lugar, se hace un breve recorrido a algunos de los elementos del sistema ontológico spinoziano que son importantes a la hora de comprender la identidad. En tercer lugar, se ofrece una interpretación de la identidad humana como noción modal a partir de lo expuesto en los capítulos previos.

1. Identidad en Spinoza: una revisión conceptual del problema

Las discusiones acerca del término identidad en el corpus spinoziano se fundamentan en diversidad de conceptos e interpretaciones sobre determinadas proposiciones de la *Ética*. Al respecto, la proposición que más destaca al momento de profundizar sobre este tema es, sin duda, la *E4P39*, en particular por su escolio:

Hasta qué punto pueden estas cosas perjudicar o aprovechar al alma, lo explicaremos en la Parte Quinta. Aquí, de todas formas, debo observar que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula (*E4P39S*).

Con este escolio Spinoza se propuso explicar en qué sentido es conveniente clasificar a los modos exteriores como buenos o malos según su nivel de perjuicio o beneficio para el ser humano.

Las afecciones provocadas por los encuentros con estos modos exteriores pueden afectar al *ratio* de movimiento y de reposo del ser humano, esto es, pueden malograr su aptitud para afectar y ser afectado. Sin embargo, la anécdota del poeta español, cuya naturaleza se ve malograda por una enfermedad, permite dar cuenta de la posibilidad de una afección tal que, sin provocar la muerte del modo, cambia su naturaleza. Se establece un antes y un después de la enfermedad. En esta línea de ideas, las lecturas de Diana Cohen y de Martin Lin cobran relevancia, pues ambos procuran, bajo distintos enfoques, determinar por qué el poeta no es el mismo que, tiempo atrás, compuso las piezas teatrales que se le atribuyen. La cuestión no radica en determinar si el individuo es o no es el mismo, algo que en lo que conviene el mismo Spinoza, antes bien, el propósito es examinar por qué no es el mismo individuo y qué elementos permiten dar cuenta de ello. Por esta razón, en lo que sigue se hace una revisión a las propuestas de lectura de Martin Lin y de Diana Cohen en lo que respecta a la identidad humana, de manera que se hace un recorrido a los principales elementos de cada una para, posteriormente, compararlas. Primero, se examinan las tres perspectivas sobre la muerte que Cohen encuentra en la filosofía de Spinoza, de manera que se procura hacer un acercamiento a la noción de muerte y su relación con la identidad, segundo, se examinan los principales elementos de la lectura de Lin con el fin de establecer la importancia del *ratio* de movimiento y de reposo en relación con la identidad.

1.1 La Muerte en relación con la identidad

En una ontología monista donde la Sustancia es una potencia que se expresa *ad infinitum*, la muerte es, en el mejor de los casos, irrelevante a nivel ontológico. La Sustancia es, esencialmente, existencia y potencia de producción, de manera que la muerte no tiene cabida. Pero, la reflexión resulta todavía más interesante si, además, se recuerda que para el filósofo holandés «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte» (E4P67). Dado el interés spinoziano de formular una ética que le permita dar cuenta de las voliciones humanas y del lugar ontológico del ser humano en la naturaleza, la muerte también es irrelevante a nivel ético.

Ahora bien, si la muerte es irrelevante en la filosofía de Spinoza, ¿qué sentido tiene reflexionar sobre ella? ¿Qué relación tiene con la identidad? En este sentido, Diana Cohen examinó la obra spinoziana y concluyó que, a partir de determinadas proposiciones de la *Ética*, y con la ayuda de algunas reflexiones contemporáneas sobre la muerte, es posible interpretar la noción de muerte en Spinoza desde tres perspectivas: 1) la muerte biológica, 2) la muerte biográfica y 3) la muerte *sub specie aeternitatis*. A partir de la investigación de Cohen es posible concluir que profundizar acerca de la muerte en Spinoza implica profundizar, al mismo tiempo, acerca de la identidad. En efecto, cuando se afirma, por ejemplo, que un individuo ha muerto, se establece, en primer lugar, qué es lo que muere, esto es, *un* individuo, y, en segundo lugar, que aquello que muere no había muerto antes, de manera que estaba en un estado anterior a la muerte.

Las tres perspectivas sobre la muerte constituyen una aproximación cada vez más profunda en el pensamiento spinoziano, de manera que la tercera perspectiva es la más afín a la filosofía de

Spinoza. Lo importante, sin embargo, es el recorrido que conduce a Cohen a una perspectiva cada vez más profunda.

1.1.1 Muerte biológica

La muerte biológica hace referencia a la muerte del individuo en tanto ser vivo biológico, es decir, en tanto cuerpo con determinadas funciones metabólicas. Para Spinoza, un cuerpo es un modo de expresión de la Sustancia a partir del atributo de la Extensión (*E2Def1*). Es corpóreo, palpable y compuesto por otros cuerpos, además de poseer un *ratio* determinado de movimiento y de reposo constante entre las partes que lo componen (*E2P13 L1, L2 y L3*). En este sentido, Cohen vincula la interpretación spinoziana del cuerpo como modo de la Extensión con la noción moderna en tanto organismo con funciones metabólicas determinadas y constantes. Así, pues, la conservación del *ratio* de movimiento y de reposo es lo que permite la conservación de un cuerpo, de manera que la muerte sobreviene cuando este *ratio* es modificado drásticamente hasta tal punto que deviene en cadáver.

La modificación del *ratio* de movimiento y de reposo de un cuerpo solo puede darse como resultado de su interacción con otros cuerpos. Lo anterior se debe a la tendencia de perseverar en la existencia que Spinoza confiere a todas las expresiones de la Sustancia, denominada conato (*E3P4, E3P6*). Si todo cuanto existe son modos que se dan por y en Dios, y cada uno de estos modos es una expresión de su potencia, que es su esencia particular, entonces los modos poseen, esencialmente, una tendencia a la existencia. En palabras de Cohen (2001): «esta tendencia a perseverar es la expresión finita de la potencia infinita de la Sustancia» (p.49). Así, pues, para Cohen existe un vínculo entre el *ratio* de movimiento y de reposo propio de un cuerpo y el conato,

o sea, su esencia en tanto modo de la Sustancia. Un cuerpo posee un *ratio* de movimiento y de reposo que, de alterarse demasiado, podría causar su muerte, pero como ese mismo cuerpo posee un conato, esta destrucción no es posible sin la intervención de cuerpos exteriores que perjudiquen el conato del cuerpo en cuestión.

Ahora bien, en tanto que la muerte biológica hace referencia a la muerte de un cuerpo como un organismo con funciones metabólicas determinadas y constantes, esto no implica su aniquilación (Cohen, 2001). Sus funciones metabólicas cesan de manera irreversible, pero, considerado como parte de un entramado de cuerpos cada vez más compuestos, el cuerpo es una parte de un cuerpo compuesto con su propio *ratio* de movimiento y de reposo, de manera que, una vez perezca, no desaparecerá, sino que formará parte de un individuo distinto. La destrucción de un cuerpo es inadmisibles en la metafísica spinoziana, porque «pensar en que se aniquila una parte de la materia es pensar en el desvanecimiento simultáneo de toda la extensión» (Carreño, 2006, p.20), pero sí es posible distinguir, como lo hace Cohen, entre la muerte de un cuerpo como organismo biológico de su completa aniquilación, esto es, eliminación del plano de la corporeidad. Con todo lo anterior, la perspectiva de la muerte biológica resulta insuficiente para constatar la comprensión spinoziana de la muerte, aun así, en relación al problema de la identidad es posible destacar lo siguiente: por un lado, el vínculo metafísico que hay entre la Sustancia y sus modos, tema que se abordará con más propiedad en el segundo capítulo de este trabajo, por otro, la distinción entre los cuerpos según su *ratio* de movimiento y de reposo, lo que permite conjeturar que, al menos por este camino, es posible sostener la existencia de una individualidad de los modos, como se verá más adelante cuando se aborde la perspectiva de Martin Lin acerca de la identidad en Spinoza.

1.1.2 *Muerte biográfica*

Con la tesis de la muerte biográfica Cohen profundiza más en la doctrina del paralelismo de Spinoza. Mente y cuerpo son uno y lo mismo expresado desde atributos distintos de la Sustancia, de manera que toda alteración producida involucra ambos atributos: «lo que suceda en el alma humana sucederá en el cuerpo y viceversa» (Roque, 2011, p.37). Así, a todo encuentro con cuerpos exteriores le corresponde una afección en el cuerpo y una idea en el alma. Es a partir de estos encuentros que el ser humano forja lo que Cohen (2001) denomina una *vida biográfica*, que es «el ejercicio de una actividad racional, enriquecida por nuestras vivencias, o sea, por las imágenes y los recuerdos experimentados» (p.56). Entonces, la muerte biográfica es la discontinuidad de la vida biográfica del ser humano, o lo que es lo mismo, la pérdida de imágenes y recuerdos, previamente producidos por la memoria y la imaginación, que constituyen su identidad individual.

El alma percibe todo lo que le sucede a su respectivo cuerpo y, como producto de las interacciones con otros cuerpos, almacena recuerdos e ideas de los encuentros y de los cuerpos involucrados, forjando un entramado complejo de recuerdos. De acuerdo con Cohen (2001), la discontinuidad de la memoria constituye una muerte biográfica debido a que el individuo, a pesar de conservar sus funciones metabólicas intactas, es decir, de no presentar un caso de muerte biológica, sí sufrió de una disociación con respecto aquello que lo integraba como individuo particular. La vida biográfica es, entonces, única en cada individuo, pues los recuerdos y vivencias que la constituyen son distintos. Es difícil pensar que dos o más modos experimenten los mismos encuentros y se vean afectados de la misma manera, de donde resulte una misma vida biográfica.

Esta segunda perspectiva sobre la muerte está fundamentada, en primer lugar, en la siguiente afirmación de Spinoza: «ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver» (E4P39S). A partir de aquí Cohen sostiene que, para el pensador holandés, la muerte puede interpretarse en un sentido más allá del cese definitivo de las funciones metabólicas (Cohen, 2001). En segundo lugar, Cohen (2001) identifica en Spinoza un antecedente a la lectura de Michael Green y de Daniel Wikler acerca del tema de la identidad, para quienes es posible comprenderla en términos de un *esencialismo individual*, es decir, lo esencial en tanto el conjunto de experiencias y encuentros del ser humano, que constituyen su personalidad y unicidad como individuo. De acuerdo con esta lectura, para Spinoza el esencialismo individual de cada individuo es su vida biográfica, constituida por los recuerdos y experiencias producto de sus encuentros dentro de la cadena causal de modos finitos.

Ahora bien, en la medida en que el ser humano es cuerpo y mente, la muerte biográfica es una alteración psicofísica. En los encuentros con otros cuerpos, tanto la mente como el cuerpo se ven afectados: este conserva vestigios y aquella ideas. De este modo, la disociación con recuerdos y experiencias del pasado solo puede ser producto de una discontinuidad de la memoria, cosa que, a su vez, deviene tras una modificación del *ratio* de movimiento y de reposo. El cuerpo adquiere una nueva disposición de movimiento y de reposo que afecta tanto la capacidad del cuerpo y de la mente de ser afectados. Este cambio del *ratio* de movimiento y de reposo no es muy drástico, en cuyo caso sería una muerte biológica y no una biográfica. Se trata de una modificación del *ratio* de movimiento y de reposo del individuo que, sin provocar el cese de sus actividades metabólicas como organismo, sí produjo una disociación con determinados elementos al afectar su memoria y su imaginación. En este sentido, el caso del poeta español trata de una discontinuidad de su vida biográfica, pues la enfermedad que padeció provocó que se dissociara de ciertas características que

antes sí poseía y que lo constituían como individuo particular, como ser el compositor de unas obras (Cohen, 2001). Dicho en otras palabras, un individuo A está vinculado a las características B y C, y su vida transcurre con normalidad mientras se mantiene esta conexión, esto es, mientras mantiene la misma proporción de movimiento y de reposo, sin embargo, con el advenimiento de una grave enfermedad se interrumpió la conexión, como si se tratase del flujo de una corriente de agua que se ve abruptamente interrumpida.

En suma, el caso del poeta español es uno en donde la alteración del individuo fue tan drástica como para disociarlo de ciertos elementos esenciales a su identidad, provocando una discontinuidad de su vida biográfica. De este modo, la continuidad de una vida biográfica constituye, según la argumentación de Cohen, el criterio de identidad en Spinoza. El poeta español conserva sus funciones metabólicas, esto es, se mantiene con vida en tanto organismo, pero la continuidad de su vida biográfica se vio suspendida.

1.1.3 Muerte sub specie aeternitatis

En la medida en que recordar es un ejercicio que requiere de la interacción del cuerpo con otros cuerpos, de donde el cuerpo en cuestión y su respectiva alma conservan los resultados (aquel conserva vestigios y esta recuerdos), entonces, la memoria y la imaginación están vinculadas a la existencia del cuerpo en la duración: «el cuerpo, objeto del alma, es condición *sine qua non* de la persistencia de la actividad de la imaginación y de la memoria» (Cohen, 2001, p.54). Dicho en otras palabras, una vez que el cuerpo sufra de una muerte biológica, la imaginación y la memoria se suspenden por completo.

En las dos primeras perspectivas sobre la muerte Cohen concluye con una postura aparentemente contradictoria: el caso del poeta español, en donde sostenía que hubo un cese de la imaginación y de la memoria, parecía contradecir el paralelismo spinoziano. En palabras de Cohen (2001): «¿cómo se explica entonces que el cuerpo persista en sus funciones metabólicas y el alma ya no lo afirme a través de actos ligados a la conciencia, como efectivamente son los de la imaginación y la memoria?» (p.56). A este interrogante es oportuno añadir qué sucede con el alma una vez que deja de afirmar al cuerpo en la duración. De este modo, en orden de resolver estos interrogantes y de llegar a una conclusión correspondiente con el pensamiento de Spinoza, Cohen acude a la distinción conceptual de dos términos, a saber, *existencia* y *esencia*. En la medida en que el alma es la idea de un cuerpo que persiste en la *existencia*, forma parte de la cadena de causas propia de las cosas singulares. Dicho en otras palabras «las mismas ideas, en tanto ideas de cosas que existen actualmente, dependen en su existencia de otras ideas finitas que las causan» (Gómez, 1997, p.315). Por otra parte, en la medida en que el alma procede de la Sustancia, que es una potencia infinita que se expresa en ella como *esencia* particular, el alma es eterna. En esta línea de ideas, cuando un individuo sufre de una muerte biológica, esto es, su cuerpo cesa en la existencia, el ejercicio de la memoria y de la imaginación también desaparecen (E3P11S), pero este cese de actividades del alma no implica su final. En efecto, bajo esta perspectiva, el alma, en tanto idea, se conserva por el vínculo metafísico-intelectual que tiene con la Sustancia: «es ella misma idea de una cosa realmente existente en el entendimiento o intelecto divino o *idea Dei*» (Cohen, 2001, p.60). Así, pues, el alma no está completamente ligada a la duración en la existencia de su cuerpo, pues persiste siempre como una idea en la Sustancia. La muerte *sub specie aeternitatis* no es otra cosa que el cese de la afirmación del cuerpo por parte del alma, pero su persistencia como idea en la Sustancia.

1.2 Identidad e individualidad

En la primera perspectiva sobre la muerte se hizo mención del término *ratio* como criterio que permite determinar la muerte biológica de un cuerpo, sin embargo, también es posible tomarlo como criterio de distinción individual entre los modos. En efecto, afirma Spinoza: «los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo» (E2P13 L1). En este sentido, es necesario indagar en la comprensión spinoziana del término *ratio* y en la estructuración de su física de los cuerpos, labor que Martin Lin (2005) llevó a cabo años atrás, con resultados interesantes.

Una vez concluida la primera parte de la *Ética*, donde se estructura toda una ontología bajo la tríada de la Sustancia, los atributos y los modos, Spinoza se propone profundizar en su teoría de los cuerpos, labor que le tomará una buena porción de la segunda parte de la *Ética*. Allí, se sostienen, entre otras, dos tesis fundamentales: en primer lugar, la composición de los cuerpos es sumamente compleja, de manera que un cuerpo está compuesto por otros cuerpos que lo conforman y este, a su vez, forma parte del conjunto de cuerpos que componen a uno mucho más complejo (E2P13 Def). En segundo lugar, la composición de los cuerpos está mediada bajo un *ratio* de movimiento y de reposo constante y uniforme entre las partes que lo componen (E2P13 L1). Cabe notar que esta distinción de cuerpos de acuerdo con el respectivo *ratio* de movimiento y de reposo se aplica a los cuerpos compuestos en general, esto es, independientemente de su complejidad constitutiva, cada cuerpo compuesto posee un *ratio* de movimiento y de reposo constante y uniforme entre sus partes, y es precisamente este *ratio* lo que permite dar cuenta de su individualidad, pues es un cuerpo compuesto con un *ratio* de movimiento y de reposo determinado entre un conjunto de cuerpos que lo componen. Pero, en cuanto a los cuerpos simples, Spinoza

solo se refiere a ellos como distinguibles debido a su estado de movimiento y de reposo a modo de disyuntiva, es decir, en tanto que el cuerpo en cuestión está o en reposo o en movimiento (*E2P13 A1*).

Ahora bien, ¿qué significa el término *ratio* en el pensamiento spinoziano? Al respecto, Martin Lin (2005) propone tomarlo como sinónimo de plano o arquitectura, esto es, como la organización dinámica que poseen las partes que constituyen un cuerpo compuesto. Se trata de una definición simple del término, pero efectiva y afín a la física spinoziana. A partir de aquí, se comprende con más facilidad las diversas aseveraciones spinozianas sobre la composición de los cuerpos y cómo un cuerpo compuesto puede mantenerse en la existencia siempre y cuando se conserve la organización entre sus partes.

Que un conjunto de cuerpos compone un cuerpo compuesto implica que existe una relación sistemática entre sus movimientos. Dicho en otras palabras, la constitución de un cuerpo compuesto se da a partir de la relación entre los estados de movimiento y de reposo de los cuerpos que lo componen, relación que, además, tiene cierta tendencia a perdurar en la existencia (Lin, 2005), en la medida en que se trata de una modificación del atributo de la Extensión de la Sustancia. De esta relación dinámica se sigue una constante interacción entre los estados de movimiento de los cuerpos, es decir, se comunican unos a otros sus movimientos de manera uniforme, sin perder nunca la organización que los constituye como partes de un cuerpo compuesto. Así, un cuerpo compuesto puede sobrevivir a los cuatro casos de alteración de estado de movimiento y de reposo entre sus partes (*E2P13 L4, L5, L6 y L7*): 1) cuando los cuerpos más simples que lo componen son reemplazados por otros, conservando su *ratio* de movimiento y de reposo (por ejemplo, la continua muerte y generación de células en un organismo), 2) cuando alguna de sus partes crece o decrece, lo que provoca el crecimiento o decrecimiento de las demás partes (por ejemplo, el

crecimiento de un ser humano en la pubertad), 3) cuando el cuerpo compuesto se mueve en algún sentido o se mantiene en reposo, conservando la relación de movimiento y de reposo entre todas sus partes (por ejemplo, el desplazamiento de un individuo por medio de un vehículo) y 4) cuando alguna de sus partes adquiere una nueva noción de movimiento que, en orden de conservar la organización dinámica, comunica a las demás partes (por ejemplo, cuando un modo de la Extensión cambia radicalmente su *ratio* de movimiento y de reposo, este cambio es comunicado a los demás modos en la *facies totius universi*).

1.2.1 Memoria y ratio

La constante comunicación de los estados de movimiento entre las partes constitutivas del cuerpo humano, en tanto cuerpo compuesto, puede dar lugar a procesos complejos como la memoria. En efecto, en el ejercicio del recuerdo toma lugar la interacción entre las partes constitutivas del cuerpo al tratarse de choques y rebotes entre las partes fluidas, blandas y duras del cuerpo humano. En esta línea de ideas, Lin (2005) sintetiza el proceso de la memoria a partir de un conjunto de interacciones organizadas entre las partes del cuerpo humano: 1) causas externas introducen movimiento a los órganos de la percepción, o lo que es lo mismo, afectan al cuerpo humano, 2) a partir de esta modificación, se transmite una noción de movimiento a las partes fluidas del cuerpo, lo que provoca que estas choquen con las partes blandas del cuerpo, 3) como resultado de este choque, la superficie de las partes blandas se ve alterada y aparecen los vestigios, por último, 4) el recuerdo y reaparición de la afección que alguna vez encauzó todo este proceso sucede cuando las partes fluidas del cuerpo vuelven a entrar en contacto con las partes blandas previamente alteradas, de manera que rebotan con la misma noción de movimiento que tuvo lugar

la primera vez que hubo contacto, esto es, se ven afectadas, una vez más, de la misma manera. Así, pues, recordar no es más que la reaparición de una afección que ya había afectado al cuerpo, con la correspondiente modificación en el alma que conlleva todo este proceso debido a la doctrina del paralelismo.

Por otro lado, en el ejercicio del recuerdo se mantiene el *ratio* de movimiento y de reposo entre las partes constitutivas del cuerpo humano. Así, desde el inicio del proceso, esto es, desde la aparición de cuerpos externos que afectan al cuerpo humano, sus partes constitutivas se comunican entre sí las nociones de movimiento y de reposo provocadas por esta interacción, en virtud de su organización dinámica. Ciertamente, la conservación del *ratio* de movimiento y de reposo en el cuerpo humano parece ser la pieza clave para comprender el caso del poeta español de E4P39S; la pérdida de la memoria en un individuo se debe a la modificación del *ratio* de movimiento y de reposo entre sus partes, pero, si bien esta modificación de *ratio* puede provocar una especie de discontinuidad en la memoria, no es una modificación lo suficientemente drástica como para constatar una muerte biológica. Hasta este punto, Lin coincide con Cohen en lo que se refiere a la muerte identitaria del poeta español, es decir, que se trata de un caso donde el individuo sufrió de un cambio tan drástico que no se puede decir que es el mismo; no obstante, se distancia de ella en la medida en que considera que la identidad es determinada por la consistencia de un estilo de vida propio a la naturaleza del modo, como se explicará a continuación.

1.2.2 *Identidad personal*

De acuerdo con Lin (2005), el tópico principal de E4P39S es la identidad personal, siempre y cuando se considere que el término *persona* en Spinoza se refiera a un ser humano en tanto modo

en particular, esto es, como modificación del atributo del Pensamiento y como modificación del atributo de la Extensión. Esta salvedad en el uso del término *persona* tiene su razón de ser por la intención argumentativa de Lin: sostener que en la filosofía de Spinoza se encuentra un precedente a las discusiones sobre la identidad personal. Discutir sobre la pertinencia del uso de este término, al menos por el momento, no merece la pena, pero sí lo es revisar las conclusiones de Lin en lo que concierne a la identidad en el ser humano. En primer lugar, la alteración del *ratio* de movimiento y de reposo en el cuerpo humano siempre provoca una pérdida de la memoria, pero no toda pérdida de la memoria procede de una alteración del *ratio* (Lin, 2005). La anécdota del poeta español es un caso de alteración del *ratio* y, por lo tanto, de pérdida de la memoria. El poeta olvida sus obras porque, una vez que se da inicio al proceso del recuerdo, esto es, se afectan los órganos de la percepción y se inicia el choque de las partes fluidas del cuerpo con las partes blandas, el resultado no es el mismo que antes había tenido lugar, pues el *ratio* de movimiento y de reposo de las partes que conforman el cuerpo es diferente. No es posible esperar los mismos resultados en dos mecanismos distintos. En segundo lugar, el criterio para determinar la identidad personal es la conservación de un estilo de vida propio al conato del modo en cuestión, no la continuidad de una vida biográfica a partir de la continuidad de la memoria. Si se considera al ser humano como modo del Pensamiento y de la Extensión con un *ratio* de movimiento y de reposo entre sus partes que, además, procura perseverar en la existencia, esto es, posee un conato, entonces la identidad no es otra cosa que la continuidad lógica de un estilo de vida propio al conato del ser humano. Como modo finito en la duración, el ser humano procura responder al mundo exterior de una manera tal que beneficie a su conato (Lin, 2005, p.259).

La consistencia de la identidad se ve suprimida una vez se produce un cambio en el estilo de vida propio a la naturaleza del modo en cuestión. Ahora bien, cuando se afirma que la identidad

es una continuidad lógica del estilo de vida, se afirma que el ser humano procura su perseverancia en la existencia a partir de diversas actividades, o lo que es lo mismo, a partir de sus maneras de responder al exterior, algo que solo es posible si se conserva el *ratio* de movimiento y de reposo entre sus partes. A pesar de conservar sus funciones metabólicas, el poeta español de E4P39S ya no responde de la misma manera cuando se lo identifica como el autor de determinadas obras, es decir, su *ratio* ha sido alterado de tal manera que ya no puede recordarlas, por lo cual es viable considerar en él un caso de muerte identitaria. Entonces, el poeta español sufre de dos eventualidades: pérdida de la memoria y muerte identitaria, ambas provenientes de una alteración en el *ratio* de movimiento y de reposo entre sus partes. Sin embargo, la tesis de Lin consiste en distinguir esos dos elementos, de manera que la pérdida de la memoria no permite sostener una muerte identitaria por sí sola, porque esta última solo es posible por medio de una alteración del *ratio*, y no toda pérdida de la memoria procede de una alteración del *ratio*. En efecto, un individuo pudo verse dissociado de una característica determinada por un caso de pérdida de la memoria, pero el individuo es el mismo siempre y cuando mantenga su *ratio* de movimiento y de reposo, o lo que es lo mismo, mientras responda al exterior de manera consistente. Por ejemplo, cuando un individuo olvida pequeños detalles de sus actividades matutinas, estamos ante un caso de pérdida de la memoria, pero todavía es el mismo que aquel que hizo estas actividades matutinas en la medida en que aún conserva su *ratio* de movimiento y de reposo, es decir, aún conserva un estilo de vida propio a su conato.

La continuidad de una vida biográfica es un criterio insuficiente para determinar la identidad de un ser humano, principalmente por la dificultad que representa mantener esa continuidad a lo largo del tiempo. Si se asume que un ser humano A lo es en tanto que posee las características B y C, tan pronto como se separe de una de ellas, dejará de ser A, como si el ser

humano fuese la sumatoria de un conjunto de propiedades que constituyen su identidad. El estilo de vida, por su parte, da cuenta de la individualidad de los modos y, al mismo tiempo, de la teoría del conato spinoziano al sostener que un ser humano, distinguible de los demás modos extensos por su *ratio* de movimiento y de reposo, procura perseverar en la existencia por medio de sus respuestas al exterior. Estas respuestas se dan *por* (pues, de otro modo, las respuestas serían distintas) el *ratio* de movimiento y de reposo, pero también *en favor* de él, en la medida en que se procura mantener ese mismo *ratio* por medio de ellas.

Así, pues, de acuerdo con Diana Cohen (2001) y con Martin Lin (2005) el poeta español de E4P39S sufrió de una muerte identitaria. Sin embargo, es pertinente aclarar que, si bien concluyen lo mismo, los caminos que llevaron a cada uno a esta conclusión son distintos, de la misma manera que varía su comprensión de la muerte identitaria. Para Lin (2005), la identidad se da a partir de la continuidad de un estilo de vida propio al conato del modo en cuestión. El modo procura, en la medida de lo posible, responder a estímulos y afecciones externas de una manera tal que se potencie su conato. El cambio de respuesta del poeta español al vincularse con sus obras literarias del pasado permite concluir que el estilo de vida, criterio de identidad en Spinoza de acuerdo con Lin, se vio modificado. Por su parte, Cohen (2001) sostiene que la muerte identitaria se produce por la discontinuidad de la vida biográfica del individuo. El antes y el después ahora se debe a una disociación del individuo con respecto a su vida biográfica, de manera que ya no reconoce como suyas sus composiciones literarias. La discontinuidad de esa vida biográfica fue producto de una pérdida de la memoria que disoció al poeta de características que hasta entonces constituían su identidad.

2. La ontología de la identidad

En su reflexión sobre la muerte en la filosofía de Spinoza, Cohen hace uso de, por decirlo de alguna manera, un atajo conceptual importante en orden de facilitar la interpretación, esto es, la asunción reiterada de un único individuo. Este elemento está presente en las tres perspectivas sobre la muerte, desde el caso de la muerte biológica, hasta el de un alma particular que deja de afirmar la existencia de su cuerpo en la duración. ¿Qué nos permite afirmar que quien sufre de una muerte biológica es *un* individuo *distinto* de todos los demás?, ¿cómo comprender que ese individuo es *parte* de un complejo constitutivo denominado *facies totius universi*, como se dijo en relación a la imposibilidad de la destrucción de un cuerpo en la ontología spinoziana? Con todo, la identidad en Spinoza es un problema ontológico que nace desde el mismo planteamiento de un monismo. En efecto, la Sustancia es una sola (E1P14) y es, esencialmente, potencia de producción (E1P34), de manera que no hay nada que pueda ser *sin* ella ni *por fuera* de ella (E1P15).

Las lecturas de Lin y de Cohen acerca de la identidad en Spinoza se desarrollan en relación a la identidad de los seres humanos, de ahí que prefieran el uso del término *identidad personal*, más familiar y acorde a lecturas contemporáneas sobre el tema. Por otro lado, tanto la vida biográfica como el estilo de vida que sugieren estos autores implica la existencia del cuerpo y del alma en la duración. Sin este requisito no es posible la identidad personal. En todo caso, es necesario hacer una revisión al sistema ontológico de Spinoza para determinar el alcance del término identidad.

2.1 El monismo spinoziano

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza establece las bases de una ontología monista: solo hay una Sustancia absolutamente infinita. Esta Sustancia es única e inmutable; inmutable en tanto que su esencia, esto es, potencia de producción, es invariable en el sentido de que siempre produce y nunca dejará de hacerlo. La producción es algo propio a su naturaleza. Y es única en tanto que, por definición, es imposible la existencia de más de una Sustancia. Esta singularidad se desarrolla a lo largo de la primera parte de la *Ética* por medio de una argumentación que se sostiene a partir de la definición de Sustancia y de la definición de Dios, para, posteriormente, vincularlas en una sola entidad. Dios es una Sustancia absolutamente infinita (E1D6) que existe por sí misma, es decir, es *causa sui* (E1P7), de manera que su esencia implica la existencia sin precisar de la intervención de algo más. Dios es, en este sentido, una potencia de producción ontológica y conceptualmente autónoma.

Una vez aceptada la autonomía y singularidad de la Sustancia, es necesario considerar a todo lo demás como causa en otra cosa, es decir, aquello cuya existencia depende de algo más. Y por *todo lo demás* ha de entenderse la multiplicidad de las cosas, que en el sistema spinoziano tienen el nombre de modos. Lo uno y lo múltiple son, respectivamente, lo autónomo y lo heterónimo. Dado que todo cuanto es, es en sí o es en otra cosa (E1A1), y dada la imposibilidad de la existencia de múltiples Sustancias, es forzoso considerar a los modos como causa en otra cosa. De esta manera se establece una diferencia ontológico-conceptual entre Dios y sus modos: aquella es causa de sí misma, mientras que estos son causa en otra cosa, o lo que es lo mismo, la Sustancia, en tanto concepto, solo se implica a sí misma, mientras que los modos implican aquello

a partir de lo cual reciben la existencia, esto es, la Sustancia. Los modos no son otra cosa que el despliegue infinito de la potencia de producción que es la Sustancia, de manera que dependen de ella. A partir de aquí se comprende por qué resulta complicado el uso del término identidad en la filosofía del pensador holandés: en efecto, si todo aquello que constituye la multiplicidad es causa en otra cosa, o lo que es lo mismo, son ontológicamente dependientes de la Sustancia, su identidad como modos particulares la implican forzosamente si se piensa en una identidad en sentido esencial. Por otro lado, sí es posible interpretar a la Sustancia en términos de identidad esencial, precisamente porque es el único elemento en el sistema spinoziano que se determina a sí mismo a la existencia. Sin embargo, lo anterior no implica que la noción de identidad sea inadmisible e inaplicable en el campo de los modos; las posturas de Lin (2005) y de Cohen (2001) sugieren que la identidad de los seres humanos es viable siempre y cuando se considere la identidad no en un sentido sustancial, sino en un sentido modal. Así, pues, en lo que sigue se repasan las principales características de la Sustancia y de los modos con el fin de comprender mejor las posturas expuestas en el primer capítulo de este trabajo.

2.1.1 La Sustancia es causa sui

Aunque Spinoza sostiene que la definición no implica una cantidad numérica específica (E1PSII), sí concluye de manera contundente la existencia de una única Sustancia. Si se procura distinguir entre dos o más Sustancias, es necesario hacerlo a partir de sus modos o de sus atributos (E1P4). Ambos caminos refuerzan la existencia de una única Sustancia: dada la independencia ontológico-conceptual de Dios con respecto a sus modos, es imposible distinguir dos o más Sustancias a partir de algo que, en efecto, es externo a su definición; una distinción de este tipo

implica que la Sustancia es individualizada y concebida a través de algo que es externo a su esencia, lo que contradice su definición como Sustancia (Viljanen, 2010, p.67).

En cuanto a la distinción de múltiples Sustancias a partir de sus atributos, la cuestión es un poco más compleja. De acuerdo con Spinoza, dos o más Sustancias no pueden compartir un mismo atributo (*E1P5*), es decir, cada atributo le concierne a una esencia en particular y no a varias, de esta manera, no es posible la existencia de dos o más Sustancias que compartan un mismo atributo, en cuyo caso serían esencialmente iguales. Dado el caso de dos Sustancias *s* y *z*, en donde esta tiene los atributos *E* y *X*, mientras que aquella tiene los atributos *E* y *T*, el atributo *E* no sería suficiente para distinguir a *s* de *z*, pues se trata de un atributo compartido. En este caso, la Sustancia *s* tendría que ser concebida como la Sustancia con *E* y *T*, de manera que se requiere de ambos atributos para distinguirla de la Sustancia *z*, un hecho que contradice la independencia conceptual de los atributos (Viljanen, 2010, p.70).

En la medida en que, para Spinoza, cada atributo es conceptualmente independiente de los demás, y dado que los atributos de una Sustancia constituyen su esencia, es posible concebir la Sustancia a partir de uno de sus atributos. Así, dado el caso de dos supuestas Sustancias distintas, cada una con dos atributos, pero que comparten uno de ellos, esto es, un mismo atributo le corresponde a ambas Sustancias, la distinción sería imposible. En efecto, no solo porque, una vez más, serían esencialmente iguales, sino porque la distinción implicaría acudir a varios atributos, olvidando su independencia conceptual. Si no es posible distinguir a partir del atributo compartido será necesario acudir a otro.

2.1.2 La Sustancia es, esencialmente, existencia y potencia

A la Sustancia le corresponden varias características esenciales que son analizadas en la primera parte de la *Ética*. Allí, se identifica en la Sustancia los términos sin los cuales no es posible concebirla, a saber, existencia y potencia. La Sustancia es existencia en tanto que es *causa sui*, es decir, se concibe por sí misma sin la intervención de algo más. Su concepto implica la existencia, luego es, esencialmente, existencia, de donde se sigue que no es posible concebirla como no existente, es decir, su existencia es necesaria: «cuando hablamos de algo que es por sí, hablamos de algo que no es meramente posible, sino *necesario*, y esa necesidad determinada lógicamente se da inexorablemente en el plano conceptual como sustancia» (Roque, 2011, p.15). Pero también es esencialmente potencia en la medida en que, de nuevo, es causa de sí misma, y también de una infinidad de modos a través de los cuales expresa sus atributos. En este sentido, la Sustancia engloba en su definición y al unísono la potencia y la existencia: «Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios» (E1P18), de manera que es el pilar fundamental de una ontología que da cuenta de todo cuanto existe a partir de una única causa inmanente.

2.1.3 La Sustancia consta de infinitos atributos

Como ya se ha dicho, a Dios le compete una infinidad de atributos en la medida en que es aquello que más realidad o ser tiene (E1P9). El camino argumentativo que recorre Spinoza en la primera parte de la *E* conduce a esa conclusión: inicialmente, Spinoza considera a la Sustancia y a Dios como entidades distintas, pues define a este último como una Sustancia (E1Def6), pero aún

no le otorga el estatuto de la única Sustancia. La identificación Sustancia-Dios, esto es, la deificación de la Sustancia, se da tras sostener la existencia de una única Sustancia para, posteriormente, considerarla como aquello a lo que más realidad le compete en términos de potencia. En palabras de Roque (2011): «Más realidad significa más *potencia* de ser, no a la manera aristotélica, como paso de la potencia al acto, sino en términos de **fuerza**. Dios es la potencia infinita que se emplaza en la indeterminación de lo absoluto» (p.23-24).

En la medida en que Dios es la Sustancia absolutamente infinita, su esencia es constituida por infinidad de atributos conceptualmente independientes, esto es, que no se siguen o afectan los unos a los otros. Ahora bien, que los atributos constituyan la esencia de la Sustancia no implica que sean partes de la Sustancia; una interpretación así conlleva concebir a Dios como un todo determinado por sus partes. Los atributos constituyen la esencia de la Sustancia en el sentido de que son las diversas e infinitas maneras en que se expresa la esencia de la Sustancia, y es esta diversidad e infinitud de expresión lo que nos conduce, de nuevo, a la concepción spinoziana de Dios como absolutamente infinito: es lógico asumir que una potencia de expresión como la Sustancia, es decir, la potencia de expresión de aquello que más realidad o ser tiene, se da a partir de diversos e infinitos atributos.

De la diversidad e infinitud de atributos de la Sustancia los seres humanos solo conocemos dos, a saber, la Extensión y el Pensamiento, precisamente porque somos modificaciones de la Sustancia a partir de estos atributos; somos Extensión en tanto que somos cuerpo y somos Pensamiento en tanto que somos alma. En este sentido, nos encontramos con una argumentación que sostiene, por un lado, la infinitud de la expresividad de la Sustancia y, por el otro, la finitud de los seres humanos como expresiones de dos atributos y cuyo entendimiento es incapaz de concebir otros.

Puede verse con facilidad que este modelo ontológico de la Sustancia y sus atributos es fundamental para el desarrollo de la segunda parte de la *Ética*, en especial para la formulación de lo que se ha denominado entre los especialistas de Spinoza como *teoría del paralelismo*. Todos los atributos constituyen en la misma medida y de forma independiente la esencia de Dios, de manera que los modos, en tanto alma y cuerpo, es decir, modificaciones de la Sustancia a partir de los atributos de la Extensión y del Pensamiento, son uno y lo mismo, sin que esto implique que alma y cuerpo se afecten mutuamente. Con la *teoría del paralelismo* Spinoza rechaza cualquier concepción del alma como guía del cuerpo, pues le otorga a este último un estado de independencia y complejidad en la misma medida que al alma.

2.2 Los modos de la Sustancia

La tercera y última pieza de este sistema ontológico, y por medio de la cual Spinoza da cuenta de la multiplicidad de todo cuanto existe, son los modos. En tanto que lo único de lo que se puede decir *causa sui* es la Sustancia, lo múltiple debe ocupar un lugar ontológico diferente. En lo que sigue se explora un poco este lugar ontológico de los modos.

2.2.1 Son en otro y por otro

No hay nada por fuera de la Sustancia a lo que se le puedan atribuir las mismas características esenciales de Dios, un hecho que se sigue de la imposibilidad de múltiples Sustancias en el sistema spinoziano. Asimismo, Spinoza define a los modos como aquello que es

en otra cosa (E1D5), de manera que solo pueden darse en la Sustancia. Lo múltiple solo puede ser en lo uno.

Es importante resaltar que en vista de que todos los modos son en Dios, esto incluye, por supuesto, a los modos finitos. La expresión “ser en” da cuenta del lugar que ocupa lo finito dentro de lo infinito: la Sustancia es causa de un modo finito, no en sentido absoluto, sino como modificada por otro modo finito, y este asimismo por otro *ad infinitum*. A esta sucesión de causas pertenece el ser humano, modo finito cuya idea afirma la existencia de su cuerpo en la duración y en donde afecta y es afectado de múltiples maneras.

Por otro lado, el elemento que complementa la dependencia de los modos es su existencia: de la misma manera que son en la Sustancia, también le deben a ella su existencia. En otras palabras, los modos son heterodeterminados a existir y a obrar de determinada manera. Cabe destacar que en el sistema ontológico de Spinoza la determinación a la existencia es una característica propia de todo lo existente, es decir, es aplicable a la Sustancia y a sus modos. La diferencia se encuentra en la manera en que se da esta determinación: por un lado, dado que la Sustancia es potencia y existencia, existe necesariamente por su mera definición, mientras que, por el otro, la esencia de los modos no implica la existencia, de donde se sigue que no pueden concebirse a sí mismos; estos son heterodeterminados, mientras que aquella es autodeterminada. Entonces, en el sistema ontológico de Spinoza todo lo que existe ha sido determinado a existir; o lo que es lo mismo, todo existe necesariamente y no hay lugar para la contingencia (E1P29).

Por otra parte, la heterodeterminación de los modos se da en un encadenamiento causal de modos. Esta cadena causal se desenvuelve en virtud de dos elementos fundamentales de la ontología spinoziana, a saber, la relación entre la Sustancia y sus modos, y el paralelismo. Por medio de la primera se comprende cómo lo finito es producido por lo infinito, mientras que la

segunda complementa esta cadena causal al delimitar la producción. La naturaleza de Dios es potencia y existencia, mientras que los modos deben su esencia y su existencia a la Sustancia, de manera que Dios es causa de las cosas singulares, no en sentido absoluto, pues lo causado sería infinito, sino como afectado por otras cosas singulares en una cadena causal infinita de modos finitos (*E2P8* y *E2P9*). Por su parte, el paralelismo acentúa la independencia conceptual de los atributos, pues delimita la producción de manera que solo una idea puede ser causa de otra, y esta asimismo de otra, y así hasta el infinito, y esto mismo sucede con los cuerpos. Si bien cuerpo y mente son uno y lo mismo, son independientes en tanto modificaciones de la Sustancia a partir de dos atributos conceptualmente distintos. No puede darse que una idea produzca a un cuerpo y viceversa. En este sentido, es dentro de esta cadena causal que los seres humanos afectan y son afectados por igual. La muerte biográfica del poeta español de *E4P39S* es producto de la interacción del poeta con otros modos dentro de esta cadena causal, de manera que se vio gravemente afectado hasta el punto de malograr su identidad, es decir, de padecer una muerte identitaria. Sobre esto se profundizará en el capítulo 3 de este trabajo, por el momento solo cabe destacar que los seres humanos, en tanto cosas singulares, afectan y son afectados de múltiples maneras.

2.2.2 *Son múltiples*

Esta cuestión es, quizás, la más compleja, pues Spinoza da cuenta de una variedad de modos de acuerdo a su procedencia. Sin embargo, en lo que concierne a este trabajo me limitaré a enunciar la clasificación spinoziana y en centrarme en la *facies totius universi*. Los modos se clasifican en infinitos y en finitos, de manera que los primeros deben su infinitud al hecho de que

se siguen, directa o indirectamente, de un atributo de Dios. Los modos infinitos que se siguen directamente de un atributo divino son los *modos infinitos inmediatos*, mientras que aquellos que se siguen indirectamente de un atributo divino, esto es, que se siguen de un modo infinito inmediato, son conocidos como *modos infinitos mediatos* (E1P21, E1P22 y E1P23). Dentro de este último grupo se encuentra la *facies totius universi* como modo infinito mediato de la Extensión, cuya comprensión es imperativa a la hora de abordar, como ya se sugirió, la muerte.

De acuerdo con la correspondencia que mantuvo Spinoza con Schuller, la *facies totius universi*, «aunque varía de múltiples maneras, permanece siempre la misma» (Cp, carta 64). La variación a la que se hace referencia es la multiplicidad de modos de la Extensión, de manera que la *facies totius universi* es un individuo compuesto que acoge dentro de sí a todos los modos finitos de la Extensión. El universo, en tanto individuo compuesto, es invariable, pues, a pesar de los cambios que se dan entre los modos que alberga, mantiene su forma. La invariabilidad de la *facies totius universi* «depende de la conservación de su forma» (Gómez, 1997, p.317). Por otro lado, dentro de las variaciones que se pueden encontrar en el modo infinito mediato de la Extensión está la ya mencionada muerte biológica. Si bien este término tiene una marcada influencia en la ciencia moderna, su uso dentro del sistema ontológico spinoziano no es del todo inadecuado, especialmente si se tiene en cuenta la interpretación de Cohen. La muerte biológica es, *grosso modo*, un término moderno usado para designar la transición de un cuerpo a un cadáver, hecho que en el sistema ontológico de Spinoza solo es posible tras una modificación de la relación de movimiento y de reposo que hay entre las partes del cuerpo: «entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de movimiento y de reposo que hay entre ellas» (E4P39S). La muerte biológica de un modo no altera la forma de la *facies totius universi*, pues se trata de uno de los cuatro casos de alteración de

movimiento y de reposo que un individuo compuesto puede soportar dentro de la física spinoziana, a saber, la adquisición de una nueva noción de movimiento y de reposo de una de sus partes que es comunicada a las demás. Así, pues, la muerte biológica no es otra cosa que la transición de un estado a otro por parte de un modo finito de la Extensión dentro de la *facies totius universi*.

En conclusión, son varios los elementos del sistema ontológico spinoziano que aparecen en las lecturas sobre la identidad que se examinaron en el primer capítulo. La revisión de estos elementos permitirá las observaciones que se expondrán en el tercer capítulo, donde se concluirá en qué sentido es viable la noción de identidad.

3. La identidad humana en Spinoza

Como ya se sugirió, el análisis de conceptos como la identidad personal debe dar cuenta del lugar ontológico del ser humano dentro del sistema spinoziano. El ser humano es un modo finito, un hecho que implica, principalmente, dos cosas: en primer lugar, es una modificación de la Sustancia que expresa su esencia de cierta y determinada manera, en segundo lugar, es un modo cuya existencia se expresa en la duración, es decir, es un modo del Pensamiento que afirma la existencia de su cuerpo en la duración, en donde afecta y es afectado de variadas y múltiples maneras. A partir de estos presupuestos, en lo que sigue se plantea una propuesta de lectura sobre la identidad personal y la muerte que da cuenta de la finitud humana y del principal presupuesto de la ontología spinoziana, a saber, la existencia de una única Sustancia.

3.1 La muerte como noción modal

En líneas generales, la reflexión acerca de la identidad en el corpus spinoziano se fundamenta, principalmente, en *E4P39S*, donde Spinoza comenta el caso de un poeta que, tras padecer una enfermedad, dejó de reconocer como suyas sus obras literarias. A partir de este escolio se establece que la posición del filósofo holandés con respecto a la muerte va más allá de su comprensión como una transición hacia un estado inerte, hacia un cadáver, sino que, por el contrario, es viable pensar en la muerte en el sentido de un cambio de naturaleza que no implica el cese de la vida. El primer caso se trata de una muerte biológica, mientras que el segundo de una muerte identitaria.

Ahora bien, la cuestión consiste en cómo comprender el cambio de naturaleza al que se refiere Spinoza: «pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta» (*E4P39S*). Muerte e identidad convergen en una misma reflexión, un hecho que resulta, cuando menos, extraño, pues el sistema ontológico de Spinoza se fundamenta en un único ser, la Sustancia, cuya naturaleza es, esencialmente, potencia de producción y existencia por *causa sui*. Dicho en otras palabras, la Sustancia spinoziana es lo más ontológicamente contradictorio a la muerte. Sin embargo, este sistema ontológico también da cuenta de los seres humanos, modos finitos cuya existencia es producida dentro de una cadena causal de modos, y cuya finitud establece que existe, afecta y es afectado en la duración. Solo así es admisible la noción de muerte dentro del sistema ontológico spinoziano, de manera que se trata de una idea parcialmente aplicable a los modos finitos, incluidos los seres humanos, y que, por lo

mismo, no puede definirse en un sentido propiamente spinoziano, es decir, como un concepto con causa determinada.

3.2 La identidad humana como noción modal

Como ya se sugirió en el segundo capítulo de este trabajo, no es admisible una noción de identidad de los seres humanos en sentido sustancial. Esto se debe a que en el sistema ontológico spinoziano solo hay una Sustancia esencialmente existente. Por su parte, los seres humanos son modos finitos de esta Sustancia, modos que afectan y son afectados de múltiples maneras, y cuya alma afirma la existencia en la duración de su cuerpo. En tanto mente y cuerpo en la duración, el ser humano se ve envuelto en una constante interacción con otros modos que debilitan o potencian su naturaleza. En este sentido, se sugiere que la clave está en comprender la identidad humana en un sentido similar a la muerte, esto es, como una noción modal, sin que esto implique una disociación entre el ser humano y la Sustancia a la que debe su existencia y su esencia, conservándose la univocidad del sistema ontológico spinoziano.

La ontología de Spinoza es, evidentemente, unívoca, pues Dios es el único ser en sentido estricto. Por su parte, la interpretación del caso del poeta de *E4P39S* expuesta en el primer capítulo se puede sintetizar de la siguiente manera: un individuo particular, cuya vida había dedicado a la composición de piezas literarias, sufrió de una enfermedad que le provocó amnesia. La idea general es que el individuo en cuestión fue afectado de tal manera que «difícilmente se diría de él que es el mismo» (*E4P39S*). Hay un antes y un después. La interpretación que hace Cohen sobre este cambio es que se trata de una muerte biográfica. En resumen, la muerte biográfica consiste en una alteración del ser humano en tanto modo finito que provocó, posteriormente, una disociación con

respecto a su vida biográfica. Ahora bien, de acuerdo con Cohen (2001), la vida biográfica es una especie de esencialismo individual del ser humano formado a partir de sus experiencias y encuentros particulares, de manera que se trata de un elemento que varía de individuo a individuo. En este sentido, cada ser humano goza de su propia vida biográfica. Sin embargo, esta interpretación presenta un inconveniente, y es que la noción de vida biográfica parece conducir a la multivocidad. Que cada ser humano posea una identidad en la forma de una vida biográfica, esto es, en la forma de algo que permanece de manera fija y por cuya disociación se produce una muerte identitaria es, en primer lugar, inconsistente con la univocidad spinoziana, pues sugiere una multiplicidad de esencias distintas y, en segundo lugar, difícil de sostener si se tiene en cuenta el funcionamiento de la memoria. En efecto, sostener que la identidad de un ser humano se debe a la presencia de unas propiedades esenciales implica formular un análisis que nos permita distinguir y aislar estas propiedades, pues, evidentemente, no todo recuerdo puede ocupar este lugar. ¿Qué nos permite concluir que el recuerdo de ser el autor de unas piezas literarias es una propiedad esencial del poeta español, pero no lo es, por ejemplo, el recuerdo de haber despertado una mañana?

3.3 La identidad personal como potencia

Por otra parte, la postura de Lin en relación al antes y el después del poeta español de *E4P39S* no presenta los inconvenientes de la otra interpretación. Ya no se trata de la consistencia de una vida biográfica, concepto problemático, sino de la consistencia de un estilo de vida. Lin argumenta que este estilo de vida consiste en la variedad de formas en que el ser humano responde a los estímulos exteriores, respuestas que se dan en concordancia con su conato. El ser humano,

en tanto cuerpo compuesto, posee un *ratio* de movimiento y de reposo que le permite dar cuenta de su individualidad como modo de la Extensión y, mientras el alma afirme a su cuerpo en la duración, su conato procurará mantener esta composición. De esta manera, de acuerdo con Lin, la identidad en el ser humano es una identidad personal: cada individuo humano procura la perseverancia en la existencia y la potenciación de su esencia según sus circunstancias particulares, esto es, personales, pero, al fin y al cabo, en todos los casos se trata de un ejercicio de potenciación, pues todos concuerdan en su naturaleza modal, esto es, son modos finitos cuya esencia y existencia deben a la Sustancia y, por lo tanto, tienden, por naturaleza, a la perseverancia en la existencia y a la potenciación de su esencia. Así, pues, la identidad personal de esta interpretación no conduce a la multivocidad, pues no se trata de múltiples y distintas esencias humanas, sino de múltiples, pero afines, ejercicios de potenciación.

Ahora bien, el caso de amnesia del poeta español es uno donde se percibe una disminución de su potencia. En efecto, la memoria y la imaginación solo son posibles mientras el alma afirme a su cuerpo en la duración (E3P11S), asimismo, dado que «el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo» (E2P14), de manera que recordar forma parte de la aptitud del cuerpo para ser afectado y de la aptitud del alma para percibir las afecciones del cuerpo, entonces, lo que ocurrió con el poeta fue una disminución de su potencia en tanto que su capacidad para recordar fue malograda. Y si a esta disminución de potencia la consideramos una muerte identitaria en la medida en que afectó el estilo de vida del poeta, el resultado es que la identidad humana, entendida como identidad personal, es una noción directamente opuesta a la muerte. Aquella es la potenciación de la naturaleza del modo por medio de la consistencia de un estilo de vida, mientras que esta es la alteración de este estilo de vida en la forma de una disminución de su potencia.

4. Conclusiones

La filosofía de Spinoza es, principalmente, una ontología, de ahí que la primera parte de la *Ética* sea una exposición de la realidad: lo que hay es la Sustancia y sus afecciones. También es una epistemología en la medida en que aquello que constituye la realidad es definible, conceptualizable en un sentido causal, pues todo o es en sí o es en otra cosa (*E1A1*). Sin embargo, términos como la muerte no se ajustan a este esquema ontológico-conceptual, de ahí que sea necesario interpretarla como una noción aplicable a lo finito, es decir, como una noción modal. Esto no se trata de un intento por presionar la introducción de un término en un sistema ontológico que no lo permite o que lo contradice; se trata, más bien, de nominar un hecho que ya forma parte de ese sistema. La modificación del *ratio* de movimiento y de reposo según el cual el cuerpo aún es parte de la *facies totius universi*, pero sin que su alma afirme su existencia en la duración es un hecho que el mismo Spinoza sostiene. En esta línea de ideas, lo que se ha procurado hacer en este trabajo es un ejercicio interpretativo que nace de algunos de los interrogantes que suscita la postura sobre la muerte como noción modal. Y es que, como se ha dicho, muerte e identidad convergen en la misma reflexión, como si se tratara de nociones asociadas. ¿La muerte solo es la transición de un cuerpo a un estado inerte o, por el contrario, consiste en algo más? ¿Cuán válido es la noción de muerte identitaria? ¿Qué es lo que muere en un caso de muerte identitaria? Todas estas preguntas se fundamentan en las siguientes palabras de Spinoza: «ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo» (*E4P39S*). Dicho en otras palabras, hay casos de afección que desembocan en un antes y un después.

Por otro lado, puesto que se ha interpretado la identidad como una noción modal, se ha evitado la lectura según la cual la identidad humana es una noción que va más allá de su muerte biológica como modo extensivo, y que se cimenta, por lo tanto, en el alma humana en tanto idea contenida y pensada en la idea de Dios, algo que, de acuerdo con Cohen (2001), se enmarca en la noción de muerte *sub specie aeternitatis*. He preferido optar por una postura donde la identidad y la muerte son nociones aplicables a la finitud. Así, pues, tengo cierto grado de afinidad con Rojas Peralta cuando afirma que la identidad «subraya el aspecto finito del ser humano» (Rojas, 2016, p.162). El ser humano, en tanto modo del Pensamiento y modo de la Extensión en la duración, es un modo finito como cualquier otro. La identidad humana como problema nace de la formulación ontológico-conceptual de una univocidad, es decir, de una única Sustancia que produce infinitud de modos que expresan su esencia de cierta y determinada manera, de donde se sigue que se trata de un problema onto-epistemológico.

Referencias bibliográficas

- Carreño, P. (2006). *Spinoza: la filosofía de la potencia* (tesis de pregrado). Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.
- Cohen, D. (2001). La muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática. *DIÁNOIA*, XLVI, (46), 41-64.
- Gómez, T. (1997). La teoría de los modos Infinitos de Spinoza. *Revista latinoamericana de filosofía*, XXIII (2), 295-318.
- Lin, M. (2005). Memory and personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*, 35(2), 243-268. <https://doi.org/10.1080/00455091.2005.10716589>
- Rojas, S. (2016). La memoria y sus representaciones en Spinoza. *Ingenium*, 10, 161-167. https://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54737
- Roque, R. (2011). *Conocimiento, cuerpo y acción. Un estudio sobre la Individualización en la Ética de Spinoza* (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Spinoza (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Tecnos.
- Spinoza (1988). *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Viljanen, V. (2009). Spinoza's ontology. En O. Koinstein. (Ed.). *The Cambridge companion to Spinoza's Ethics* (pp. 56-78). Cambridge University Press.