

Juan Diego Moya Bedoya

Elucidaciones spinozianas acerca del conocimiento, los afectos y la libertad. II parte

Resumen: *Contribución exegética acerca de la teoría spinoziana de los afectos (=ética) y la libertad (=eleuteriología), la cual remarca el carácter constructivo de la ética spinoziana y algunas dificultades inherentes a la correlativa teoría metafísica de la libertad.*

Palabras clave: *Naturalismo. Conato. Afectos. Determinismo. Libertad.*

Abstract: *This paper concerns Baruj de Spinoza's theory of affections (=ethics) and liberty. The present contribution remarks the constructive character of spinozistic ethics and some difficulties intrinsic to the dutch philosopher's metaphysical theory of liberty.*

Key Words: *Naturalism. Conatus. Affections. Determinism. Liberty.*

La imaginación spinoziana es correlativa de una afección correspondiente, modificación del cuerpo humano. El cuerpo humano es una manera de ser propia del existente substancial único. Esta afección implica las naturalezas del cuerpo afectado y del cuerpo afectante. Puede definirse como una función respecto de las complejidades de lo afectado y lo afectante. La imaginación consiste en la expresión cogitativa de esa afección:

Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur,

donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat (EOGD, ii, xvii).

En esta medida, si el cuerpo humano es afectado de una manera que implica la naturaleza esencial de algún cuerpo extrínseco, la mente correspondiente considerará semejante cuerpo como existente *actu*, como estándole presente a sí misma. La aprehensión de la presencia es, por consecuencia, una operación imaginativa. Semejante aprehensión persistirá, en plena conformidad con una versión ontológica del principio de inercia, enunciado en el corolario de EOGD, ii, Lema iii, en tanto que permanezca en existencia el afecto corpóreo, es decir, la modificación del cuerpo. Cuando sobreviene, en cambio, un afecto somático excluyente de la existencia del anterior, cesa de acaecer la imaginación del cuerpo exterior (cf. EOGD, ii, Lema iii, Corolario).

Corolario de la proposición décima séptima de la segunda parte es la aseveración de que la mente puede imaginar cuerpos inexistentes en el instante actual, o cuando menos no presentes (a ella), como si existiesen y estuviesen presentes. Son la propia dinámica de la afección corpórea, y la dinámica de su correspondiente expresión cogitativa, las instancias fundantes de la posibilidad de la imaginación, la cual no supone, de una manera inmediata, la existencia extracogitativa de *denotata*. La imaginación solamente implica la existencia de correlativas y concomitantes afecciones somáticas¹.

Asimismo, el Amstelodamense reiteró, con fundamento en el corolario de la proposición décima tercera de EOGD, ii, que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos:

Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hîc sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me à verâ longè aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientiâ, de quâ nobis non licet dubitare, postquam ostendimus Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (*vide Coroll. post Prop. 13 hujus*) (EOGD, ii, xvii, Sch. [p. 105, líneas 23-30]).

La cenestesia, sentimiento intrínseco de lo somático, no implica falsificación alguna en lo atañente a la afirmación de un cuerpo inexistente. Si, en efecto, el cuerpo existe, es imposible que nos engañemos en relación con lo anterior, y que afirmemos imaginativamente la existencia de un no ente. Como no hubiese cuerpo, no habría imaginación (cf. EOGD, v, xxi). La existencia de la imaginación involucra la afirmación cogitativa de la existencia de un cuerpo correlativo. Semejante imaginación podría no importar *imago* alguna².

La imaginación, considerada bajo la especie de su positividad o afirmación intrínsecas, no entraña la menor falsedad:

[...] Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quòd imaginatur, non errare; sed tantùm, quatenus consideratur, carere ideâ, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat (EOGD, ii, xvii, Sch. [p. 106, líneas 12-15]).

En conformidad con el texto anterior, capital desde el punto de mira de la tesis epistemológica de que la falsedad consiste en la mera privación de conocimiento, las imaginaciones mentales son solo cualificables, con fundamento, como falsas, en la medida en que involucran la privación de una representación excluyente de la existencia de aquellos objetos que, *sub specie*

imaginationis, contempla el psiquismo como *hic et nunc* presentes. La falsedad de la imaginación estriba en una consideración exclusivamente parcial del contenido positivo de aquélla. Un intelecto que pudiese, en toda circunstancia, aprehender el referido contenido en relación con su caudal contextual, no podría generar proposiciones falsas.

La memoria posee una vinculación intrínseca con la imaginación, en el sentido de que consiste en una consideración retrospectiva de la concatenación de las imaginaciones. Si suponemos, en efecto, que el cuerpo humano ha experimentado el impacto simultáneo de una pluralidad de cuerpos extrínsecos, será entonces posible que, correlativamente, la mente pueda transitar desde la afirmación intramental de uno hasta la de los restantes (cf. EOGD, ii, xviii). El modelo teórico mecánico subyacente bajo la elucidación spinoziana de la imaginación es el mismo presupuesto por el esclarecimiento etiológico de la memoria³.

La memoria consiste, pues, en una concatenación representacional que implica el encadenamiento de los entes extracogitativos mismos; concretamente, el de los cuerpos. Ahora bien, la reproducción de lo extracogitativo y extracorpóreo supone la existencia, en el cuerpo humano, de una concatenación de afecciones. Media ineluctablemente el cuerpo humano, mediación que no es causal, es decir, propia de una condición simultáneamente suficiente y necesaria⁴, sino la de una condición meramente necesaria. La mediación es heurística antes que causal. Causal no podría ser en absoluto, a fuer de notorias razones (*v. gr.*, la proposición segunda de la tercera parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*). Como no se satisfaga el *requisitum* de la concomitancia de las concatenaciones de las afecciones, no habrá memoria posible⁵.

La memoria –tanto como la imaginación– solamente supone la existencia intrapsíquica de representaciones correlativas de entes extramentalmente concatenados, los cuales podrían no existir al presente. La memoria, proceso intrínsecamente relacionado con la imaginación, no importa el estatuto de la *explanatio* epistémicamente fuerte, demandante en grado superlativo, *scil.*: el conocimiento deductivo de una cierta

esencia condicionada (*essentia explananda*) a partir de la ideación adecuada de su *causa proxima*, como lo establece la caracterización del cuarto de los géneros de percepción de la jerarquía epistemológica expuesta en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* [p. 10, líneas 20-21]). Cuando sobrevienen la anamnesia o la reminiscencia, no se conoce lo *cognoscendum* a partir de su causa real y adecuada (*causa vera*) de especie genética, sino un objeto en particular bajo la especie de su invisceramiento en una retícula de estados de cosas.

Por añadidura, ha de repararse en que el condicionamiento primeramente referido no es epistémicamente fuerte sino, antes bien, un nexo asociativo y, por ende, extrínseco, el cual permanece por fuera de la constitución inherente de los *entia realia*:

Sunt enim reverâ (*per Prop. 16 hujus*) ideae affectionum Corporis humani, quae tam hujus, quàm corporum externorum naturam involvunt (EOGD, ii, xviii, Sch. [p. 107, líneas 7-9]).

Sobre la base de la recurrencia de los acaecimientos, forjamos una representación inadecuada de la necesidad, representación no intelectual sino imaginaria. Cuando, en cambio, sobrevienen las defraudaciones de las expectativas de regularidad y la imaginación se libra, por consiguiente, a la *fluctuatio*, eclosiona la representación falsa de la contingencia (cf. EOGD, ii, xliv, Sch.), sedicente modalidad desprovista de *fundamentum in re*. Aseveramos lo anterior con base en la proposición vigésima novena de la primera parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*:

In rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum (EOGD, i, xxix)⁶.

La contingencia, como se ha precisado en EOGD, iv, Definición iii, consiste en la representación de una *res singularis*; en la representación de cuya esencia no aprehendemos intelectivamente afirmación ni negación necesarias de existencia. La contingencia, como también lo advirtió

el estoicismo antiguo, es solamente un figmento, esto es, una representación cimentada sobre la nesciencia acerca de la dinámica eliciente de los existentes reales. La representación de la *contingentia*, ya sea que se refiera el objeto a lo pretérito, ya sea que se refiera a lo futuro, es exclusivamente imaginaria.

4. Los afectos

Al hacer mención de la ética spinoziana, reparamos, ante todo, en una reflexión de carácter teórico acerca de las condiciones reales de la potenciación del *conatus sui conservandi*.

Baruj de Spinoza cimentó su teorización ética sobre el concepto del esfuerzo de autoconservación. La proposición fundacional es, en relación con la ética, la sexta de la parte tercera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*:

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

La demostración de esta proposición teorema se cimienta sobre la proposición trigésima cuarta de la primera parte, en conformidad con la cual la divina potencia se identifica plenamente con la divina esencia. Adicionalmente, hemos de precisar que todo existente real, en la medida en que no se identifica plenamente con Dios, es una expresión modal de lo Divino, como lo estatuye el corolario de la proposición vigésima quinta de la primera parte de la obra. Así, pues, es imperioso que sea el vehículo de una expresión puntual de la divina potencia. Es imposible, por lo tanto, que haya disociación, *cum fundamento in re*, de realidad y potencia eliciente. De ahí, precisamente, la ineluctabilidad de la proposición según la cual

Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis effectus non sequatur (EOGD, i, xxxvi).

La ética deviene, desde este punto de vista realista (cf. EOGD, iii, ix, Sch.), genético (cf. EOGD, iii, xi, Sch.; EOGD, iii, xiii, Sch.; etc.) y dinámico (cf. EOGD, ii, iii, Sch.), la indagación teórica atañente a las condiciones necesarias de la potenciación del esfuerzo de autoconservación.

Semejante esfuerzo, ha advertido la proposición séptima de la parte tercera, se identifica realmente con la esencia del agente. La potenciación es, en esta medida, realmente indiscernible del medro entitativo del agente; la impotenciación, realmente indiscernible del desmedro entitativo del agente. He aquí el enfoque subyacente bajo las definiciones de los afectos de, respectivamente, *laetitia* y *tristitia* (cf. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, iii, proposición xi, Sch.).

En el marco de esta teoría ética, la cual incardínase en el esquema conceptual teomonista del Sefardí, el cual es, ontológicamente considerado, realista y monista; y, gnoseológicamente considerado, objetivista y dogmático⁷, la libertad adquiere el estatuto de potencia autoconstituyente y autodeterminante (esto es, autonómica), en absoluto el de la indeterminación o, por mejor decir, el de un hipónimo del hiperónimo 'indeterminación'. Cuando debió confutar algunas de las apreciaciones polémicas de Hugo Boxel, Spinoza invocó, en forma adecuada, la convicción eleuteriológica de que la libertad se contrapone no a la determinación sino, antes bien, a la compulsión, en la medida en que ésta dice esencial relación con la exterioridad. La libertad, en cambio, guarda un vínculo esencial con lo intrínseco, con la interioridad autopositiva. Habida cuenta de lo anteriormente enunciado, el autor subrayó la absurdez de que lo necesario y lo libre se conceptúen bajo la especie de la opugnancia o de la antonimia (cf. la epístola lvi, destinada a Hugo Boxel [*Opera*, volumen iv, p. 259, líneas 14-18]).

La teoría spinoziana de los afectos humanos es, genéricamente conceptuada, una teoría de las afecciones del cuerpo humano. Todo afecto es, en efecto, una afección. En la medida en que el afecto es una afección, debe ser cualificado como un ente modal. Su realidad es la realidad propia de lo existente en otro existente, por el cual también entélégese (cf. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, i, Df. v). La afección es un *ens ab alio*.

Todo afecto humano consiste en una afección del cuerpo humano, por razón de lo cual es el modo de una realidad también modal. Es, en esta medida, un modo determinante de otro. Los afectos son, en última instancia, maneras de existir de los cuerpos. Puesto que el existir y el operar se identifican, como lo propone el cuerpo de la

demostración de la trigésima sexta proposición de *De Deo*, los afectos consisten en formas de actuar e interactuar con el medio circundante. En tanto que el afecto es activo y es, por ende, una acción del cuerpo, éste último robustece su entidad y experimenta un medro entitativo. De cierto, el robustecimiento es siempre un acrecentamiento en perfección. En la medida en que el afecto es pasivo y es, por lo tanto, una pasión del cuerpo, éste desmedra ónticamente. Por virtud del nexo de isomorfismo psicósomático, estipulado por la séptima proposición de la segunda parte, cabe colegir idénticas conclusiones en relación con la psiquis. La noología, cuyo lenguaje es mentalista –sin que por ello consista en una *folk psychology*–, y la ciencia física, cuyo lenguaje es el de la mecánica, participan de un nexo de isomorfismo estructural, versión spinoziana de la ontología expresionista, grandemente fortalecida por la aportación, anterior en dos siglos, de Nicolás de Cusa (en por ejemplo *De docta Ignorantia* [1440], parte i).

El afecto es el modo de ser de un cuerpo:

Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augeatur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas (EOGD, iii, Df. iii).

El afecto es bifásico, en el sentido de que consiste tanto en la afección somática como en la mental. Asimismo, el afecto consiste en el tránsito de cuerpo y mente hasta perfecciones mayores o menores. En la medida en que la onticidad y la operatividad del afecto son escibles por conducto del solo cuerpo y la sola mente, estos son su causa adecuada. En tanto C es la causa adecuada de los afectos A y B, dícese agente; en caso contrario, paciente (cf. EOGD, iii, Df. iii, Explicación), toda vez que, entonces, la intelección de su funcionamiento eliciente remite, de manera indefectible, a lo exterior.

El cuerpo y la mente son actuantes en tanto que sobreviene, en ellos o fuera de ellos, algún estado de cosas inteligible por medio de su propia complejión. De lo contrario, el estado de cosas es una pasión. En esta medida, cuerpo y mente padecen (cf. EOGD, iii, Df. ii). Ambos actúan o

padecen de consuno, *i. e.*, simultáneamente y con concomitancia. Lo ontológicamente imposible, como atendamos al escolio de EOGD, ii, vii, es aseverar, con René Descartes, que si un *x* es actuante desde el punto de mira del cuerpo (y en tal caso debe declararse que el alma quiere o ejercita su dimensión volente), es paciente desde el punto de mira del alma:

Puis aussi je considere que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre nostre ame, que le corps auquel elle est jointe; & que par consequent nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communément en luy une Action: en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connoissance de nos Passions, que d'examiner la difference qui est entre l'ame & le corps, affin de connoistre auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous (*Les Passions de l'Ame*, Première Partie, ii).

La *causa adaequata*, como ha sido puntualizado en la definición primera de EOGD, iii, es el factor que, lamlanológicamente considerado, es condición suficiente de la intelección de una pluralidad de acaecimientos y objetos, en el sentido de que estos últimos pueden explicarse por conducto de la complejión del factor efectuante. La causa adecuada es una causa suficiente y cabal, por cuanto su sola invocación explicativa es suficiente para rendir cuenta de la existencia y la configuración del acaecimiento y el objeto efectuales (cf. EOGD, iii, Df. i).

La causa inadecuada es, por su parte, la causa parcial, el conocimiento de la cual no es condición suficiente del conocimiento de la realidad efectual (cf. EOGD, iii, Df. i). La causa inadecuada es una causa no cabal e insuficiente.

La causa adecuada es una condición simultáneamente suficiente y necesaria para la producción del efecto. Por ello mismo, es una causa determinada, de cuya posición despréndese la del efecto; de cuya inexistencia derivase la no existencia del efecto:

Ex datâ causa determinatâ necessario sequitur effectus, & contrâ, si nulla detur deter-

minata causa, impossibile est, ut effectus sequatur (EOGD, i, Axioma iii).

El conocimiento del efecto depende de la causa, conocimiento involucrado por el del efecto (cf. EOGD, i, Axioma iv). Si A es una causa y B un efecto, entonces, como atendamos al cuarto axioma de *De Deo*, habremos de añadir que C_B (=conocimiento de B) \rightarrow C_A (=conocimiento de A), *i. e.*, que la posesión de conocimiento respecto de B, el efecto, es condición suficiente de la posesión de conocimiento respecto de A. Que conozcamos adecuadamente el objeto B es condición suficiente de que conozcamos adecuadamente el objeto A.

Cuando el Sefardí enunció el axioma cuarto, no precisó que el conocimiento referido sea adecuado. El estatuto del axioma es genérico. La definición primera de la parte tercera confiere, a la causa, una precisión conceptual no invocada en el *definiens* propio de la definición cuarta de la primera parte⁸.

Cuando la causa es adecuada, la posesión de conocimiento respecto de A es no solamente condición suficiente de la posesión de conocimiento respecto de B, sino también condición necesaria en relación con ésta.

Puesto que todo cuerpo es un modo de la substancia única, y a fuer de que, aparentemente, hemos de reconocer un nexo de transitividad según el cual si A es una afección de B y B una afección de C, A es, entonces, una afección de C, ha de derivarse la conclusión por enunciar: todo afecto es una afección de la substancia única, esto es, la *natura naturans*. Empero, la existencia de semejante vínculo de transitividad dista de ser notoria. El hecho de que este vínculo pueda afirmarse con verdad dista de ser evidente. Todo lo contrario, a fuer de que parece legítimamente problematizable, en el sentido de que si atribuímos a nuestro enfado una cierta intensidad, la cual es una afección que cualifica a nuestro enfado, incurriríamos, sin embargo, en un sentido al referir predicativamente la intensidad a nosotros mismos. Atendamos ejemplificativamente a lo anterior: "Apuleyo de Madaura se ha enfadado intensamente"; por ende, "Apuleyo de Madaura es ejemplificativo de la intensidad", *i. e.*, "Apuleyo de Madaura es intenso". No porque

el enojo del platónico africano sea intenso, él es, *eo ipso*, intenso⁹.

Ahora bien, la existencia de un modo corpóreo es condición necesaria de la del afecto. La intelección de la onticidad del afecto implica, necesariamente, la de esta condición necesaria. Entender aquello que es el afecto humano entraña necesariamente el conocimiento de la complejión intrínseca de lo somático humano. El conocimiento del cuerpo humano exige el de la filosofía natural, el cual exige, por su parte, el de la ontología. El conocimiento ontológico del cuerpo humano es el de un modo del ente substancial único. La ontología de la modalidad implica la de lo substancial. Así, pues, la adquisición del conocimiento ontológico acerca de la substancia es condición necesaria y, por consecuencia, insoslayable del riguroso tratamiento de la ética, *scil.*: la ciencia explicativa de los afectos. En ausencia de conocimiento acerca de las condiciones de elegibilidad ontológica de lo substancial; en ausencia de conocimiento de que Dios sea una *res extensa* (cf. EOGD, ii, ii), es imposible entregarse, con fundamento teórico, a la empresa de intelección de los afectos.

El afecto involucra una dimensión psicósomática. Es también una representación, *h. e.*, la concreta expresión cogitativa de un afecto somático. El conocimiento de la onticidad cogitativa del afecto psíquico implica el de la *cogitatio*, *scil.*: el conocimiento de la ontología de la *cogitatio*, la cual es un atributo del ente substancial único (cf. EOGD, ii, i). El conocimiento de la ontología de la mente es una condición necesaria del adecuado conocimiento del afecto.

Éste último se conoce por mediación de lo Divino. La intelección de la constitución intrínseca del afecto implica la de que el afecto es siempre una modificación de cierto modo somático, como ya lo hemos advertido. Ahora bien, todo modo somático es una expresión puntual de lo Divino, por medio de la cual un atributo en particular se expresa a sí mismo (cf. EOGD, i, xxv, Corolario). El conocimiento de lo Divino es, mediatamente considerado, un *requisitum* del conocimiento adecuado del afecto en cuanto tal; *i. e.*, la consideración ontológica de la constitución intrínseca del afecto.

El afecto es una realidad compleja, puesto que implica numerosos condicionamientos. Él solamente cabe en el escenario de una retícula de interacciones interobjetuales. Lo Divino, en cuanto *natura naturans*, no es modificable por afecto alguno. Dios, en cuanto tal, no es ejemplificativo de afecto alguno, a fuer de que es un existente rigurosamente inconmutable (cf. EOGD, i, xx, Corolario ii).

El afecto entraña alteridad, en el sentido de que la supone o la demanda. Si existe un afecto, existe en otro. No cabe el afecto existente en sí. El afecto se halla signado por el momento de la alteridad, la cual es doble: la del modo en cuanto modo, cuya definición se enuncia en EOGD, i, Df. v, y la de la consecuencia resultante de la interacción. El afecto *quatenus* afección solamente cabe en entes que entran en relaciones de integración (=compositivas) y de antagonismo (=descompositivas) con existentes genéricamente homólogos. En la medida en que la relación es compositiva, el objeto ejemplifica la razón formal de la *pars*, a fuer de que aquello que establece, en relación con otro, un nexo de *cohaerentia*, entra a formar parte integrante de un conjunto mayor. En la medida en que la relación es de antagonismo, el objeto es instancia ejemplar de la razón formal de totalidad: el *totum* (cf. *Epistolae*, xxxii [p. 170/12-171/8]). Semejante totalidad, huelga precisar, es meramente respectiva. El todo y la parte, nocionalmente considerados, son nociones extrínsecas, en absoluto explicativas de la complejión real de los entes.

En cuanto afección, el afecto importa las expresiones de lo afectante (el agente) y lo afectado (lo paciente):

Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur; ità ut unum, idemque corpus diversimodè moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, & contrà ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimodè moveantur (EOGD, ii, Axioma i [p. 99/9-14]).

La naturaleza de la afección y el afecto es, por ende, una función de las naturalezas del agente y lo paciente.

El afecto humano es la afección de un cuerpo complejísimo, cada uno de cuyos componentes es también complejo (cf. EOGD, ii, Postulado i). El cuerpo humano participa de una retícula de interrelaciones e interacciones configuradoras. El cuerpo, genuino microcosmos, acusa la reverberación, en él, de cuanto no es él. En la naturaleza *quatenus* cuerpo humano H, repercute la naturaleza misma en cuanto $-H$ (=no H). El invisceramiento del cuerpo humano en una retícula como lo es la naturaleza naturada (entitativamente condicionada y existente *ab alio*), el funcionamiento de la cual se adecua incontrovertiblemente a principios nómicos distintos de los puntualmente rectores de H, es condición necesaria de que los afectos corpóreos no sean irrestrictamente benevolentes, *scil.*: instancias de acrecentamiento de la potencia elicente de H. Cuantiosos son los afectos perniciosos experimentados por H, los cuales implican desmedro de su potencia operativa.

El cuerpo humano, en la medida en que participa de un conjunto, categoremáticamente infinito, de existentes somáticos interactuantes y mutuamente condicionantes no puede explicarse por sí mismo. El cuerpo humano es inexorablemente ejemplificativo del predicado ontológico de abalidad, y lo es en acuerdo con ambos sentidos de ésta, *scil.*: el ontológico y el lambanológico. Ciertamente, no es una realidad ontológicamente autofundada. A semejanza de las mónadas leibnizianas, exteriores las unas a las otras (cf. Fernand Brunner, 1950: p. 234), los modos spinozianos son mutuamente extrínsecos y titulares de contingencia ontológica. Los atributos en los cuales inhieren, en cambio, son vehículo de aseidad entitativa y lambanológica. Involucran, por sí, su propia existencia (cf. *Epistolae*, x [destinada a S. J. de Vries] [p. 46, líneas 6-17]).

En conformidad con el lenguaje de la *Korte Verhandeling*, puede advertirse que la providencia particular equivale a la universal en cuanto explícate por el cuerpo humano puntual y concreto. La providencia particular (*de bezondere Voorzienigheid*) es el impulso autopreservante en cuanto a la existencia, impulso sólo modalmente

distinto del genérico (*de algemeene Voorzienigheid*), consistente en el esfuerzo ubicuo por razón del cual los integrantes modales todos del cosmos, en cuanto corporativamente considerados, preservan su entidad (cf. *Korte Verhandeling*, i, v).

La *idea humani corporis*, o sea, la mente humana, es también complejísima (cf. EOGD, ii, xiii).

El universo, el cual es una totalidad, no se rige en función (teleológica) del cuerpo humano. Es imposible que, dada la realidad de los entes, el cuerpo y la mente humanos exclusivamente experimenten afectos activos, inteligibles a la sola luz de su constitución real e inmanente:

Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa (EOGD, iv, iv).

La potencia, por virtud de la cual presérvanse cuerpo y mente, es la *potentia Dei* en cuanto puede explicarse (=expresarse) por conducto de la esencia humana actual (cf. EOGD, iii, vii, y EOGD, iv, iv, Demostración).

La tercera proposición de *De Servitute humanâ, seu de Affectuum Viribus*, precisa que la fuerza humana de autopreservación es ineluctablemente limitada, por causa de lo cual es superada por infinidad de instancias naturales extrínsecas, y por el conjunto de las causas naturales exteriores al cuerpo y a la mente; es decir, en los respectos distributivo y conjuntivo. No podía esperarse otra cosa de una realidad solamente modal como la humana (cf. EOGD, ii, x, Corolario).

El afecto es singular, tesis colegible del primer axioma posterior al lema tercero de *De Naturâ, & Origine Mentis*. La ética debe reparar en que los afectos son suficientemente condicionados por las complejiones intrínsecas de lo afectante y lo afectado. Mediante una precisión pletórica de conexión semánticamente nominalista, el Sefardí planteó que el afecto de lascivia del equino es distinto del correspondiente afecto humano (cf. EOGD, iii, lvii, Sch.), y que la

medida de semejante distinción es la distancia existente entre lo equino y lo humano:

Hinc sequitur affectûs animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem) ab affectibus hominum tantùm differre, quantùm eorum natura à naturâ humanâ differt. Fertur quidem equus, & homo Libidine procreandi; at ille Libidine equinâ, hic autem humanâ. Sic etiam Libidines, & Appetitûs Insectorum, piscium, & avium alii atque alii esse debent (EOGD, iii, lvii, Sch. [p. 187, líneas 6-12]).

El cultivo de una pseudociencia ética que haga abstracción de semejantes distinciones, y que pretenda remontarse hasta una consideración universalísima de lo afectivo en sí mismo, conduce inexorablemente hasta la oquedad epistémica y la imposibilidad de progreso cognoscitivo. No vanamente zahirió Spinoza el sedicente sentido informativo de los *universalia* de carácter

Les passions de l'âme
(III, *Affectuum Definitiones*)

Artículo lviii:

Definición de la esperanza y de la desesperación.

sensible, reconstruidos (en el primer escolio de EOGD, ii, xl), como la consecuencia, cognoscitivamente depauperada, de la confusión de las imágenes o representaciones sensibles (cf. EOGD, ii, xl, Sch. i [p. 121/12-20]).

A continuación, enumeremos algunos de los afectos, los cuales se clasifican en conformidad con tres hiperónimos, *scil.*: los afectos de alegría, los afectos de tristeza y los afectos de deseo (=desiderativos). Los afectos de alegría y de tristeza son, en última instancia, reductibles a crementos y a decrementos de la *potentia*, esto es, del *conatus sui conservandi*. La estrategia reductiva del Sefardí fue, en el respecto de la ética, también monista, a diferencia de la pluralista aproximación de René Descartes al tema. Descartes, en efecto, redujo los afectos a seis afectos basamentales e irreductibles; a sendos átomos emocionales. Enumeraremos algunos de los afectos contemplados por el Sefardí en precisa correspondencia con la *tabula cartesiana* de las pasiones del alma, tal y como se concretó en el memorable *Les passions de l'âme* (1649):

Ethica ordine geometrico demonstrata

Art. lxiii:

Definición de la satisfacción y del arrepentimiento.

Parte iii, definiciones xii y xv.

Spes est inconstans Laetitia, orta ex ideâ rei futurae, vel praeteritae, de cujus evento aliquatenus dubitamus. //Desperatio est Tristitia, orta ex ideâ rei futurae, vel praeteritae, de quâ dubitandi causa sublata est.

Art. lxiv:

Definición del favor y del agradecimiento.

Parte iii, definición xxvii.

Poenitentia est Tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos libero Mentis decreto fecisse credimus.

Art. lxv:

Definición de la indignación y de la cólera.

Parte iii, definición xxxiv.

Gratia, seu Gratitude est Cupiditas, seu Amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. *Vide Prop. 39 cum Schol. Prop. 41 hujus.*

Parte iii, definición xx.

Indignatio est Odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Art. lxvi:

Definición de la gloria y de la vergüenza.

Parte iii, definiciones xxx y xxxi.

Gloria est Laetitia, concomitante ideâ alicujus nostrae actionis, quàm alios laudare imaginamur.

//Pudor est Tristitia, concomitante ideâ alicujus actionis, quàm alios vituperare imaginamur.

Art. lxx:

Definición de la admiración.

Parte iii, definición iv.

Admiratio est rei alicujus imaginatio, in quâ Mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. *Vide Prop. 52 cum ejusd. Schol.*

Art. lxxix:

Definición del amor y el odio.

Parte iii, definiciones vi y vii.

Amor est Laetitia, concomitante ideâ causae externae.

//Odium est Tristitia, concomitante ideâ causae externae.

Art. lxxxvi:

Definición del deseo.

Parte iii, definición i.

Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus [expresión con base en la cual se introduce una cláusula reduplicativa, por conducto de la cual enúnciase un modo de presentación] ex datâ quâcunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. [Lo añadido es nuestro].

Art. xcii:

Definición de la alegría y la tristeza.

Parte iii, definiciones ii y iii.

Laetitia est hominis transitio à minori ad majorem perfectionem.

N. b.: El *definiens* invoca, incomprensiblemente, el término '*homo*', y despoja a '*laetitia*' del alcance extensional que en principio le corresponde; y que, con legitimidad, puede reivindicar para sí.

//Tristitia est hominis transitio à majore ad minorem perfectionem.

La obra ética spinoziana es el vehículo de una pretensión explicativa y clasificatoriamente reductiva de los afectos a afectos primigenios, modificaciones de los cuales, o denominaciones extrínsecas vinculadas con los cuales hacen posible la plurificación de los afectos (o de las emociones) *quatenus* acciones de la mente y *quatenus* pasiones. En este concreto respecto, detectamos, querámoslo o no, una similitud entre los proyectos disciplinares éticos de los estoicos de la antigüedad grecolatina, y tanto Descartes cuanto Spinoza. En conformidad con

el testimonio doxográfico de Diógenes Laercio, contenido en el séptimo libro de su *Vita et Opinions Philosophorum* (obra compuesta entre los años 225 y 250 A. D.), sexagésimo artículo, los componentes temáticos de la filosofía moral son los (a) apetitos, (b) los bienes y los males, (c) las pasiones (en general, las emociones), (d) la virtud, (e) la finalidad (=têlos), (f) las acciones, (g) los deberes y, finalmente, (h) las exhortaciones y las disuasiones, efectos de la función parenética del lenguaje¹⁰.

5. La *libertas*

La realidad y la libertad de un existente se manifiestan por conducto de la riqueza de sus determinaciones, *i. e.*, de la complejidad de su esencia y sus aptitudes para actuar en innúmeras formas simultáneas (cf. M. de Souza Chaui, 1999: p. 77). Tanto más real y libre es un existente (y agente), cuanto más vasto y cuantioso es el conjunto de sus efectos. Reverbera, en semejante precisión teórica atañente a los *modi substantiae*, una verdad ya establecida en relación con la substancia misma, en la medida en que ésta última considérase a la luz de sus atributos (cf. EOGD, i, ix):

Quò plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eò plura attributa ipsi competunt (EOGD, ix).

La libertad es, en primerísimo lugar, una determinación formal que atañe a lo existente substancial en cuanto tal. Su dimensión primera es ontológica, no moral. Como libre cualificase aquella cosa que existe por virtud de su sola necesidad entitativa, y que determinase exclusivamente por sí misma a actuar (cf. EOGD, i, Df. vii). Enantiónimo de ‘cosa libre’ (*res libera*) es ‘cosa compelida’ (*res coacta*), toda vez que la cosa compelida o hecha necesaria es aquélla que es determinada por otro factor a existir y a actuar en conformidad con una modalidad (o razón) cierta (=unívoca) y determinada (=precisa):

VII. Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione (EOGD, i, Df. vii).

Idénticamente, hemos de advertir que toda cosa libre es una causa libre. ‘Cosa libre’ y ‘causa libre’ son, es de presumir, L-equivalentes (=equivalentes desde un punto de vista lógico; no meramente equipolentes).

Habida cuenta de lo últimamente propuesto, dedúcese inmediatamente el hecho de que solamente una substancia es, con entera propiedad

terminológica, una cosa y una causa libres (cf. EOGD, i, xvii, Corolario ii), a fuer de que solamente la substancia existe en sí y se concibe por sí (con arreglo a EOGD, i, Definición iii). Empero, todo *x* existente en sí y concebible por sí, existe también por sí (=es un *ens a se*).

Asimismo, a fuer de que Dios (o sea, la naturaleza naturante) es la única substancia existente *in rerum natura*, solamente Dios es una cosa y una causa libres (como lo plantea explícitamente el segundo corolario de la proposición xvii de la primera parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*). Este corolario se funda sobre las proposiciones undécima (proposición modal en conformidad con la cual Dios existe necesariamente), décima cuarta (proposición asertiva del monismo supraatributivo de substancia) y décima séptima (proposición aseverativa de que Dios actúa por razón, exclusivamente, de las solas leyes de su naturaleza esencial).

El escolio de la proposición décima séptima principia con una admonición pletórica de regusto necessitarista: la libertad de lo Divino no debe inteligirse, en absoluto, como si implicase –falsamente, por cierto– el hecho de que Dios habría podido, como le hubiese apetecido, omitir cuanto derivase inexorablemente de su propia naturaleza, indefectiblemente actuante. Semejante hipótesis es tan descabellada como la de quien supone que una forma geométrica en particular habría podido, *sine contradictione in adiecto* y por causa de un divino decreto, no irradiar la totalidad de sus propiedades, las cuales guardan, en relación con ella, una conexión indubitadamente necesaria:

Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quòd potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus naturâ sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quòd Deus potest efficere, ut ex naturâ trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex datâ causâ non sequitur effectus, quod est absurdum (EOGD, i, xvii, Scholium [pp. 61/27-62/1]).

El conjunto de los modos finitos y duraderos, el cual es un modo mediato de la substancia

única; modo dotado de infinitud y de eternidad (en acuerdo con la vigésima segunda proposición de *De Deo*); modo cualificable, en acuerdo con la epístola sexagésima cuarta, como *facies totius universi*, no es cosa libre alguna ni tampoco, por ende, una causa libre. Sabemos que las cosas no han podido ser producidas de otra manera, ni han podido concatenarse alternativamente (cf. EOGD, i, xxxiii). *Stricto sensu*, no existe otro mundo genuinamente posible que el real. El conjunto de los mundos posibles es unimembre. Atendamos al enunciado de *Ethica*, i, xxxiii, cuyo compromiso necesitarista es notorio y recalcitrante:

Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quàm productae sunt (EOGD, i, xxxiii).

Con mucho menor razón ha podido, un hombre libre, no ostentar semejante estatuto, de superior fuste entitativo. Sus efectos propios no han podido seguirse de una manera y con arreglo a un orden diversos y alternativos. Los mundos “más o menos próximos” al nuestro (invocados por el realismo modal) son meramente fingibles, no posibles, habida cuenta de la resemantización de ‘potestad’ implicada por, *ex. g.*, la proposición trigésima quinta de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en acuerdo con la cual cuanto radica en la divina potestad (=divina potencia elicente), indefectiblemente adquiere actualidad:

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessariò est (EOGD, i, xxxv).

Si el atributo no difiere de la substancia sino en conformidad con una distinción de razón racionada, lo Divino en cuanto *res cogitans* ha de ser una cosa y una causa libres. Cuanto lo Divino produce bajo la especie de la *cogitatio* es producido, con exclusividad, por razón suficiente de la propia dinámica elicente de la divina *cogitatio*.

La *res cogitans* (=el pensamiento substancial) pone, de una manera infinita, eterna e inmediata, un modo infinito y eterno. Este modo infinito y eterno no es otro que el intelecto absolutamente infinito (*intellectus absolute infinitus*).

Su distinción respecto de la *res cogitans* es meramente modal.

El intelecto absolutamente infinito no es una cosa ni una causa libres, toda vez que no existe por sí mismo, sino por virtud de lo Divino *quatenus res cogitans*. Mucho menos podría serlo un modo finito y duradero, el cual es una cosa singular. *Stricto sensu*, ningún modo puede ser una cosa ni una causa libres.

No obstante, el texto de la *Ethica* se refiere al hombre libre, cuya mención se realiza en, *ex. g.*, el escolio d00.00e la proposición sexagésima sexta de la cuarta parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*:

Ille enim, velit nolit, ea, quae maximè ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, & ea tantùm agit, quae in vitâ prima esse novit, quaeque propterea maximè cupit, & ideò illum servum, hunc autem liberum voco, de cuius ingenio, & vivendi ratione pauca adhuc notare libet (EOGD, iv, lxvi, Sch. [p. 260/24-29]).

El hombre libre es aquél que se conduce *solâ ratione*. Empero, en esta medida no cuenta más que con ideas adecuadas. Libre es aquél que es, en relación con sus efectos noemáticos, una causa adecuada o completa. En la medida en que las ideas son adecuadas son, desde una perspectiva etiológica, efectos propios de una causa adecuada. La adecuación epistémica, la cual es una modalidad propia de las ideas completas, cuya producción es íntegramente inteligible a partir del dinamismo cogitativo de la *res cogitans*, es una inexorable consecuencia de la adecuación etiológica de una causa de especie noética, esto es, un agente existente *sub cogitationis specie*.

La aplicación de semejante epíteto a un ente humano singular supone, claro está, la satisfacción de un conjunto de *requisita*. Solamente en la medida en que lo anterior se suponga cabrá efectuar, con legitimidad, la subsunción correspondiente (bajo el concepto de ‘ente libre’).

Una de aquellas condiciones necesarias consiste en la identidad real existente entre el intelecto del *homo liber* y el *intellectus infinitus*. Cuando el intelecto humano conoce en forma adecuada, se identifica realmente con el intelecto

infinito, como lo revela el escolio de EOGD, v, proposición xl. En dirección de lo mismo orientan el corolario monopsiquista de la segunda parte de la obra (corolario de la proposición undécima de EOGD, ii), y el escolio de EOGD, ii, xliii.¹¹ La identificación jamás es plena, por razón de lo cual es imposible afirmar que, *proprio sensu*, un ente humano pueda recibir la denominación de *ens liber*.

Existe aquí, por consecuencia, un inconveniente, en la medida en que semejante consecuencia compele a reconciliarse con la no univocidad de 'libre' en la medida en que el adjetivo aplícase a la *res libera* y al *homo liber*. En efecto, no parece haber un concepto distinto bajo el cual se subsuman, simultáneamente y en un mismo respecto, la *res libera* (=causa libera), *h. e.*, la *substantia*, y el *homo liber*.

Conjeturamos, emulando a Duns Escoto, a cuyo influjo la metafísica constructiva del Sefardí no fue ajena, que el correspondiente concepto (el de 'agente libre') es titular de la propiedad semiótica de la univocidad; mas no la realidad correlativa, la cual es analógica, toda vez que existen unos *analogata* primero (*primum analogatum*) y segundo (*secundum analogatum*). La analogía es, pues, de proporción, no de proporcionalidad; aquélla que los neoescolásticos procedieron a denominar analogía de atribución. La atribución es intrínseca, no extrínseca. La univocidad del concepto funge cual condición necesaria relativamente a la legitimidad epistémica –o, por mejor decir, epistemontológica– de la referencia a la analogía, la cual atañe a la realidad formal (o inherente) de los analogados.

Proprio sensu, un hombre libre no puede incoar, por sí mismo, concatenaciones causativas, toda vez que no existe efecto modal, singular y temporal alguno que no sea precedido por otra realidad modal, idénticamente singular y temporal. En esta medida, cualquier realidad modal singular y temporal, es decir, cualquier cosa singular cuenta, *a tergo*, con una infinidad categoremática de causas puntuales. No existe, bajo la especie del eje de las abscisas, una *causa prima* (como se desprende de EOGD, i, xxviii). El eje de las abscisas es, precisamente, el de las *causae fiendi* (cf. EOGD, i, xxiv, Cor.), a saber: las causas generativas. Las causas generativas son solamente

tales en punto al comienzo de la existencia de un ente en particular, no en cuanto al *esse* de este último, *scil.*: la permanencia entitativa de lo existente. He aquí un concepto sugerido por el corolario de la proposición vigésima cuarta de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Semejante *esse* no debe ser identificado con la naturaleza misma de la existencia, la cual no entraña estatuto cuantitativo alguno. En conformidad con el escolio de la proposición cuadragésima quinta de la segunda parte de la *Ethica*, la susodicha naturaleza equivale al ser de las cosas singulares en la medida en que éstas últimas proceden de la *aeterna necessitas Dei*, de la cual derivase, onto-lógicamente (=metafísica y lambanológicamente), una infinita copia de existentes modales en infinidad de maneras (modos de producción puntual).

El hombre libre que hubiese nacido libre (prótasis de un condicional contrafactual), no tendría conocimiento conceptual del bien y del mal (cf. EOGD, iv, lxviii), a fuer de que el conocimiento conceptual de estos últimos es solamente posible en un existente que sea, asimismo, paciente. En efecto, el conocimiento del bien es solamente posible en la mente de quien se representa el mal, en la medida en que bien y mal son determinaciones conceptuales interpenetrantes (cf. EOGD, iv, lxviii, Demostración). No obstante, el conocimiento del mal en cuanto tal equivale al afecto de tristeza en tanto que el cognoscente es consciente de éste último; *h. e.*, es idéntico a la tristeza misma en la medida en que ésta última es objeto de conciencia. Empero, quien experimenta tristeza experimenta, *eo ipso*, detrimento entitativo (cf. EOGD, iii, xi, Sch. [p. 149/3-4]). Así, pues, la tristeza no puede no ser un efecto explicable por virtud de la propia dinámica eliciente del agente. La *tristitia* es, insoslayablemente, una pasión. Por consecuencia, es imperioso que si A experimenta *tristitia* (T), *i. e.*, si A se contrista, sea o bien una causa inadecuada, o bien causa ninguna en relación con T.

La libertad del *homo liber* es, ante todo, una cierta emancipación respecto del imperio de los afectos pasionales, la cual jamás puede ser plenaria; y respecto de las creencias consecuencialmente subyugantes y menoscabantes, acepción que Stuart Newton Hampshire, certeramente, ha

cualificado como ‘sentido epicúreo de libertad’ (cf. S. N. Hampshire, 1983: p. 56). Este sentido es condicionado por la realidad causal de la naturaleza. Semejante libertad es una libertad encarada en las virtualidades elicientes del agente, las cuales guardan una conexión robusta con el ejercicio de sus competencias cognitivas. Lo último acaece en la medida en que las susodichas competencias se orientan atentivamente hacia el dominio de los afectos, y en tanto que los correlativos conocimientos se invisceran afectivamente; *h. e.*, devienen afectos vigorosos aptos para oponer eficaz resistencia contra los efectos deturpantes y depauperantes dados, o susceptibles de sobrevenir, en las correlativas mentes.

Notas

1. La demostración del corolario apela a un modelo hiatromecánico que conlleva recurso postulativo a partes blandas del cuerpo humano, susceptibles de la recepción de improntas exteriormente inducidas por un efector, cuyo influjo causativo es fundante de un *conatus introrsus*. Si los fluidos impactan contra las porciones blandas del cuerpo humano o del cuerpo viviente en general, y sobre lo blando hubo, previamente (en un tiempo T_0), impresión de una impronta o vestigio, entonces ulteriormente (en un tiempo T_1), cuando la entidad fluida impacta contra la parte blanda, acaece en la mente, biunívocamente correspondiente del cuerpo humano o del cuerpo viviente en general, la afirmación judicativa de la afección corpórea, y la de cuanto sea implicado por semejante afección somática.

Del solo hecho de que este modelo (=estructura interpretada) mecánico pueda proporcionar razones explicativas suficientes respecto del acaecimiento del hecho psíquico explanando, despréndese la consecuencia de que disponemos de un adecuado explanante de la imaginación, esto es, la aprehensión de lo no presente. En acuerdo con la metodología spinoziana, que un modelo teórico proporcione una condición suficiente para la intelección del fenómeno explicando (es decir, las condiciones suficientes de inteligibilidad del *explicandum*), es condición suficiente de que sea cualificable como modelo explicativamente satisfactorio, *h. e.*, modelo que satisface los *requisita* de la racionalidad intersubjetiva. Si el modelo

explicans posibilita una reconstrucción del *explicandum*, hemos de suponer que contamos con un constructo tan valioso como el genuino factor eliciente (*causa vera*) del fenómeno por explicar. Mas aquí emerge un problema en absoluto deleznable. Si, efectivamente, un modelo mecánico proporciona la elucidación de una condición suficiente respecto de la producción de un cierto explanando psíquico, como lo es el estado psíquico de cosas conocido como imaginación, la autonomía explicativa cabal de los dominios somático y cogitativo no es, en absoluto, reverenciada por el autor. Todo lo contrario, a fuer de que es conculcada, en el sentido de que la dilucidación explicativa de cómo opera o podría operar la dinámica de la imaginación –la cual no debe identificarse con la imagen, la cual sí es un estado corpóreo de cosas–, implica recurso a un fenómeno mecánico, a saber: el de la colisión o el impacto de una masa cuyo estado es el de fluidez, contra una masa blanda.

La precisión atañente a la *causa vera* puede desprenderse del escolio inmediatamente posterior a la demostración del corolario de la proposición décima séptima.

Ahora bien, el racionalismo explicativo del Sefardí fue atemperado por el mismo autor de la *Ethica*, a fuer de que él mismo rememoró que los postulados sobre los cuales había procedido a cimentar sus modelos mecánicos de explanandos como, *v. gr.*, la *imaginatio*, cuentan con el refrendo de una experiencia metódicamente conducida –no, por supuesto, con el de la *experientia vaga*, segundo género de percepción en conformidad con la jerarquía epistemológica explicitada en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (cf. EOGD, ii, xvii, Sch.).

2. Baruj de Spinoza procedió a impugnar, con base en su isomorfismo estructural de lo somático y lo asomático, la teoría causal de la percepción. Si por teoría causal de la percepción, de cierto, entendimos aquella que conceptúa el explanando ‘percepción’ como efecto de cierto influjo causativo procedente desde fuera (*ab extrinseco*) de la *cogitatio*, la teoría causal de la percepción debe estimarse confutada por Spinoza.

3. Si suponemos que cierta porción blanda del cuerpo humano ha recibido alguna vez, en T_0 , una impronta debida al impacto exterior de dos o más cuerpos idénticamente extrínsecos, impacto que implicó la transmisión de un *conatus introrsus* –por usar del léxico hobbesiano–; y que, en correspondencia, la mente experimentó una

imaginación concomitante; si suponemos, asimismo, que la disposición corpórea fue inducida por el influjo exterior simultáneo de una multitud de existentes somáticos, entonces el tránsito mnémico (en T_1 o en T_2 o en T_3 , ...) desde la representación de uno de los cuerpos hasta la de la totalidad de los restantes (cuyo impacto aconteció con simultaneidad, es decir, en T_0) devendrá, con plenitud de inteligibilidad, explicable.

Como, por simplificar nuestra exposición del modelo mecánico, dos cuerpos A y B hubiesen impactado contra C en T_0 , en cada oportunidad sucesiva en la cual la porción blanda sobre la cual hubiesen plasmado su impronta, sea objeto del impacto de una porción líquida del cuerpo, sobrevendrá, correlativamente –no por causa de una ininteligible interacción psicósomática (cf. EOGD, iii, ii)-, la representación de A y B. En conformidad con Spinoza, el esclarecimiento antecedente suministra un concepto simultáneamente claro y distinto en relación con el explanando ‘memoria’.

4. En este concreto respecto nos hacemos eco de la precisión de Irving M. Copi (en su *Introducción a la Lógica*, capítulo xii [“Las conexiones causales: los métodos de Mill para la investigación experimental”]) de que, allí donde se efectúan inferencias desde la causa hasta el efecto y desde el efecto hasta la causa, ‘causa’ debe entenderse como una condición simultáneamente suficiente y necesaria. La causa equivale a la condición suficiente, la cual se identifica, por su parte, con la conjunción lógica de la totalidad de las condiciones necesarias del fenómeno *explanandum* (cf. I. M. Copi, 1987: p. 419).
5. Lo anterior se explica, harto holgadamente, sobre la base de la percatación de que *mens* y *corpus* entrañan un vínculo de isomorfismo estructural: Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem, & concatenationem affectionum Corporis humani. Dico primò contatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant (EOGD, ii, xviii, Scholium [pp. 106, línea 35-107, línea 7]).
6. El escolio de EOGD, ii, xliv, precisa por su parte lo siguiente:
Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, & cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certò, sed utrumque

contingenter futurum contemplabitur (EOGD, ii, xliv, Sch. [p. 126, líneas 11-14]).

7. Entendamos, por ‘dogmatismo’, el enantionimo de ‘escepticismo’.
8. Los axiomas tercero y cuarto de EOGD, i, enuncian las condiciones solamente bajo las cuales nuestro conocimiento es verdadero. Ellos afirman la causalidad substancial como fundamento. El isomorfismo de los órdenes eidético y real estriba en la unidad y la identidad del principio de producción de las ideas y de las cosas. Cf. M. de Souza Chaui, 1999: p. 64.
9. En esta medida, han de denunciarse como precipitadas algunas de las críticas esgrimidas contra la teología racional del Sefardí por Nicolás Malebranche; concretamente en sus *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), ix. Lo mismo cabe observar en relación con Pierre Bayle (cf. el volumen décimo tercero de su *Dictionnaire historique et critique* [1697], entrada “Spinoza”). Francis Kaplan (cf. F. Kaplan, 1989) denunció la inexistencia, en el *Corpus spinozanum*, de precisión ontológica en el respecto del abordaje teórico del nexo entre afecciones. No obstante sugerimos, en descargo del Amstelodamense, que su adopción del principio expresivo y retórico de compacidad, sobre el cual ha escrito certeramente Richard Mason (cf. R. Mason, 1999), compelió a aquél a suponer, en el enunciatario, la posesión de cuantiosos presupuestos ontológicos.
10. La concupiscencia, precisó Crisipo de Soles (281/278-208/205 a. C.), consiste en una modalidad irracional del apetito, la cual plurificase específicamente como indigencia, odio, contienda, ira (=apetito concupiscente de que aquél que parece haber obrado injustamente, sea punido), amor (=apetito de conjugarse con una belleza aparente), rencor y furencia, o sea, la ira incipiente (cf. *Vita et Opiniones Philosophorum*, vii, lxxix).
Asimismo, movimiento irracional del ánimo es el deleite. Este movimiento concierne a aquello que parece ser apetecible. Al deleite se contraponen el regocijo; a la concupiscencia, la voluntad. Aquello que es el regocijo en relación con el deleite (=el placer), lo es la voluntad relativamente a la concupiscencia (analogía de proporcionalidad propia). El regocijo, la precaución y la voluntad son afecciones buenas del ánimo (cf. *Vita et Opiniones Philosophorum*, vii, lxxx). La voluntad es un principio regulativo, al cual se supeditan la benevolencia, el agrado, el aprecio y la dilección (cf. *Vita et Opiniones Philosophorum*, vii, lxxx).

El dolor consiste en una contracción irracional del ánimo, y especificase como misericordia, envidia, emulación, celos, angustia, turbación, tristeza, pena y confusión (cf. *Vita et Opiniones Philosophorum*, vii, lxxviii). La misericordia, por ejemplo, consiste en el dolor suscitado por la captación del dolor de otro; la envidia, en el dolor generado por la consideración de que otro posee aquello que también poseemos. El afecto derivativo generase, mediante el *definiens*, a partir del afecto primigenio.

El temor, finalmente, especificase como miedo, ignavia, vergüenza, terror, tumulto y agonía, la cual consiste en el temor hacia un mal incierto (cf. *Vita et Opiniones Philosophorum*, vii, lxxix).

11. La noética aristotélica había ya sentado el fundamento de un congruente monopsiquismo. Émile Bréhier, en su célebre monografía “Y a-t-il une philosophie chrétienne?” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, xxxviii, 1931, pp. 133-162), supo precisar inmejorablemente el núcleo conceptual del monopsiquismo. Los términos son tales que el Sefardí, sin grandes alteraciones, habría podido hacer suyo semejante apuntamiento. Desde el punto de vista del monopsiquismo peripatético de, ex. g., los averroístas latinos, adherentes a la tesis de que ambos intelectos son únicos, *scil.*: el agente y el posible, el cognoscente intelectual identificase, en la medida en que actualmente conoce, con la realidad conocida. En el susodicho agente hanse esfuminado toda traza y secuela de individualidad:

[...] à mesure que nous connaissons scientifiquement les choses, tout ce qu'il y a d'individuel dans notre connaissance s'efface, et à la limite, dans la contemplation scientifique, il n'y a rien de plus dans notre esprit que l'objet que nous connaissons, toute trace d'individualité en a disparu [...]. Mais, si les intelligences sont identiques entre eux, il suit que toutes les intelligences sont identiques (Bréhier, 1931: p. 148).

Por añadidura, y en plena conformidad con la exégesis de Albert Rivaud, planteemos distinta y enérgicamente que el infinito intelecto no equivale, en absoluto, a una mera suma aritmética de intelectos atómicos, toda vez que las mentes finitas no difieren de aquél por virtud de determinación numérica alguna. Cf. Albert Rivaud: “La nature des modes selon Spinoza” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, XL, 1934, pp. 281-308), p. 290.

Fuentes bibliográficas

- Ansaldi, Saverio. (2001) *Spinoza et le Baroque. Infini, désir, multitude*. París: Éditions Kimé, Collection “Philosophie-Épistémologie”.
- Arana-Cañedo Argüelles, Juan. (2003) *El dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Barker, Henry. (1938) “Notes on the second Part of Spinoza’s *Ethics*”. En *Mind*, XLVII (1938), pp. 159-179, y 281-302.
- Bennett, Jonathan. (1990) *Un comentario de la ética de Spinoza*. Traducción de José Antonio Robles García. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía.
- Bréhier, Émile. (1931) “Y a-t-il une philosophie chrétienne?” En *Revue de Métaphysique et de Morale*, xxxviii, 1931, pp. 133-162.
- Brunner, Fernand. (1950) *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. París: Librairie Philosophique Joseph Vrin, Collection “Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie”, Paris.
- Brunschvicg, Léon. (1931) “De la vraie et de la fausse conversion. II”. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXVIII, 1931, pp. 187-235.
- Chauí, Marilena de Souza. (1999) *A nervura do real. Imanencia e liberdade em Espinosa. I*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Copi, Irving. (1987) *Introducción a la lógica*. Traducción de Néstor Alberto Míguez (Nueva traducción, corregida y actualizada, de la cuarta edición inglesa, 1972), Trigésima edición. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, Colección “Manuales”.
- Copleston, Frederick, S. I. (1985) *A History of Philosophy. Volume II. Augustine to Scotus*. First published 1950 by the Newman Press (Westminster, Maryland). Nueva York, Londres y Toronto: An Image Book published by Doubleday.
- Damasio, Antonio. (2003) *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Uncorrected Proof. Nueva York, San Diego y Londres: Harcourt, Inc.
- Deleuze, Gilles. (1977) “Le Spinoza de M. Gueroult”. En *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Numéro 3, Juillet-septembre 1977.
- (1968) *Spinoza et le problème de l’expression*. París: Les Éditions de Minuit, Collection “Arguments”.
- Descartes, René. (1996) *Les Passions de l’Ame*. En *OEuvres de René Descartes. XI*. OEuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery. París: Librairie Philosophique Joseph Vrin, Ouvrage

- publié avec le concours du Centre National du Livre.
- Garret, Don. (1996) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge y Londres: Cambridge University Press.
- Gueroult, Martial. (1968) *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*. París: Aubier-Montaigne.
- (1974) *Spinoza. II. L'Âme (Éthique, II)*. París: Aubier-Montaigne.
- Hampshire, Stuart Newton. (1983) *Morality and Conflict*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kaplan, Francis. (1989) "Les définitions de la substance et du mode par Spinoza". En *Les Études Philosophiques*, 1/1989, pp. 21-37.
- Laercio, Diógenes. (*sine die*) *Vidas y opiniones de los filósofos*. Edición y traducción de José Ortiz y Sanz. Santafé de Bogotá: Ediciones Universales.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1986) *Philosophische Schriften. 2.1. 2.2 Die Theodizee*. Francés y alemán, herausgegeben und übersetzt von Herbert Herring. Franfort del Meno: Insel Verlag.
- (1986) *Philosophische Schriften. 3.1. 3.2 Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Francés y alemán, herausgegeben und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Franfort del Meno: Insel Verlag.
- Lorenzo Martínez, Javier de. (1991) *El racionalismo y los problemas del método*. Prólogo de Gustavo Bueno Martínez, Segunda Edición. Madrid: Editorial Cincel, S. A., Serie de Historia de la Filosofía.
- Mason, Richard. (1996) "How Things happen: Divine-natural Law in Spinoza". En *Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*. Franz Steiner Verlag, Band XXVIII/1 (1996), pp. 17-36.
- (1999) *The God of Spinoza. A Philosophical Study*. First published 1997. Cambridge y Londres: Cambridge University Press.
- Muñoz Barquero, Elizabeth. (1993) *Libertad, ¿necesidad? Sobre los estoicos antiguos y Spinoza*. Número extraordinario de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Volumen XXXI, Número 75, Diciembre de 1993.
- Pollock, Frederick. (1899) *Spinoza*. First published 1880. Londres: Duckworth & Co.
- Rivaud, Albert. "La nature des modes selon Spinoza". En *Revue de Métaphysique et de Morale*, XL, 1934, pp. 281-308.
- Spinoza, Benedictus de. (1972) *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in Parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, Quaestiones breviter explicantur*. En el tomo I de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1988) *Correspondencia*. Edición y traducción de Attilano Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, Colección "El Libro de Bolsillo".
- (1972) *Epistolae doctorum quorundam Virorum ad B. D. S. et Auctoris Responsiones*. En el tomo IV de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1972) *Ethica ordine geometrico demonstrata*. En el tomo II de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1963) *Ethica*. Testo latino tradotto da Gaetano Durante, Note di Giovanna Gentile, rivedute e ampliate da Giorgio Radetti. Florencia: Sansoni, Classici della Filosofia.
- (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición preparada por Vidal Peña García, Traducción de Vidal Peña G. Barcelona y Buenos Aires: Ediciones Orbis, Hyspamerica, Colección "Historia del Pensamiento".
- (1986) *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila: L. U. Japadre Editore, Metodos.
- (1967) *Œuvres complètes*. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillols, Madeleine Francès et Robert Misrahi. París: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- (1972) *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, more geometrico demonstratae*. En el tomo I de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1972) *Tractatus de Intellectus Emendatione*. En el tomo II de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

- (1994) *Tractatus de Intellectus Emendatione. Traité de la réforme de l'entendement*. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. París: Librairie Philosophique Joseph Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques.
- (1972) *Tractatus politicus*. En el tomo III de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1972) *Tractatus theologico-politicus*. En el tomo III de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- (1990) *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, Colección "El Libro de Bolsillo".
- (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, Colección "El Libro de Bolsillo".
- (1986) *Tratado político*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, Colección "El Libro de Bolsillo".
- (1986) *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, Colección "El Libro de Bolsillo".
- Teixeira, Livio. (1954) *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim 199, História de Filosofia N. 1.
- Wildon Carr, Herbert. (1960) *Leibniz*. First published 1929. Nueva York: Dover Publications, Inc.

