

## La Sabiduría del Cuerpo (*potentia naturae* y metafísica de las pasiones en Spinoza)

F. León Florido

Especialmente en la última década, la tercera parte de la *Ética* ha ido adquiriendo un papel preponderante en la explicación del pensamiento spinozista. Con ello, la teoría de las pasiones ha extendido su influencia más allá del simple campo moral, en la tradición estoica del gobierno de los afectos, para constituir un elemento nuclear en torno al que se puede vertebrar la metafísica de Spinoza. Creemos que se puede sostener que el ideal de la sabiduría *sub specie aeternitatis*, lejos de resultar la conclusión de un pensamiento orientado hacia el panteísmo o el idealismo absoluto *avant la lettre*, es más bien el resultado de una **sabiduría del cuerpo** que se estructura en torno a la teoría de las pasiones, concebidas como la fuente del dinamismo substancial<sup>1</sup>. “Nadie sabe lo que puede la fábrica del cuerpo” afirma Spinoza para hacer frente al dualismo cartesiano que propugnaba el dominio del alma racional sobre la fuerza irracional de los movimientos corpóreos. Y tal es el objeto de la investigación spinozista: superar la ignorancia de los mecanismos del compuesto substancial psico-físico que es el hombre, considerando que son las pasiones los elementos energéticos que permiten la comunicación de los dos atributos humanos. Es la introducción del concepto de *potentia naturae* lo que le sirve a Spinoza para asumir la tradición del debate nominalista entre el *intellectus* y la *potentia* divinas, y para resolver las aporías que la consideración estática de la materia de Descartes había dejado como rastro de su explicación sobre la comunicación de las substancias.

Descartes había tratado de superar las consecuencias escépticas del dualismo a partir de la reflexión teológica. El establecimiento de un fondo espacial estático le obligaba a suponer la intervención continua de la divinidad que, del mismo modo que actúa sin reposo a fin de mantener en la existencia a todas las cosas que ha creado dada la naturaleza discreta del tiempo, también hace persistir el orden natural según el cual a cada realidad objetiva le corresponde una realidad formal: lo que el pensamiento nos muestra como existente fuera de él debe existir efectivamente, porque Dios así lo debe querer, una vez demostrado que Dios existe y no puede ser engañador<sup>2</sup>, pues ello repugnaría a su perfección o bondad, los atributos más básicos que la escolástica tradicional había afirmado de Dios. Así pues, remontándose hacia el pensamiento clásico más atrás que los nominalistas, la bondad de Dios le sirve a Descartes para superar las consecuencias escépticas de la hipótesis ockhamista de *potentia absoluta*. Spinoza es mucho más propenso a considerar la teología como una forma de superstición, y pretende fundar desde el principio un sistema puramente metafísico.

En un primer momento, Spinoza pone en entredicho la correspondencia inmediata entre la realidad objetiva y la realidad formal, entre la idea y lo ideado, ya que, por ser entidades distintas, su vínculo sufriría un proceso indefinido de distinción formal, por lo que, por ejemplo, estaríamos no sólo ante *la idea de Pedro* y la correspondiente realidad de Pedro, sino ante *la forma de la idea* y *la forma de Pedro*, y,

---

<sup>1</sup> Para una exposición más detallada de la cuestión, cfr. F. León Florido, *La sabiduría del cuerpo. El racionalismo y las pasiones*, Madrid, La productora de ed., 1993.

<sup>2</sup> Ésta es la conclusión final de la tercera *Meditación* cartesiana.

sucesivamente, ante la forma de la forma de ambas, y así hasta el infinito<sup>3</sup>. Pues, la materia y la forma no pueden conectarse en una sola entidad, a través de una realidad intermedia, sino sólo en Dios, ya que en el hombre se precisa de la formalización para el conocimiento, por lo cual habrá de reconocerse una forma para la materia y otra forma para la forma. No hay una forma de la materia y de la forma a la vez, ya que los atributos son paralelos, y sólo pueden concurrir en el infinito.

La intuición, que para Aristóteles era un pre-conocimiento innato a la naturaleza humana sensitiva, pasa a ser una operación reflexiva del sujeto que se conoce, que se apercebe de haber sido afectado por un objeto, por una idea. Mientras que para Aristóteles la naturaleza nos afecta porque somos en parte homogéneos y en parte heterogéneos con ella, en cambio, para descubrir el mundo externo, Descartes precisa de un rodeo reflexivo del sujeto sobre sí mismo, para emprender más tarde el camino hacia Dios. La lógica implicada en el principio de identidad aristotélico es categórica, ya que se remite a la mera existencia, a la posición de un ente que se afirma como idéntico a sí mismo por su existir; una lógica que se hace analógica por la permanente presencia del movimiento; por fin, en el cartesianismo, es una lógica hipotética, cuando la posición de un ente es la conclusión de un razonamiento condicional que discurriría de la aparición de la idea hasta la afirmación de que tal idea pertenece a mi yo.

La artificialidad del hombre racionalista, que es creado por el poder indiferente de Dios, reclama la reflexión sobre la operación del conocimiento, que sólo tras un segundo examen se descubre homogénea con el bien, con el amor, con la mejor de las posibilidades de estructuración del mundo o con la lógica de la necesidad infinita. Las ideas son o pueden ser verdaderas en su mera aparición, y su determinación depende de un acto reflexivo del yo. La aparición de la idea es el primer hecho, que se manifiesta como idea innata o idea verdadera no producida por mi poder, que Spinoza<sup>4</sup> supone como un *factum* de imposible explicación. Después de que la voluntad ha sido obligada a dar su asentimiento a la idea innata, en la que coincide con el pensamiento, la reflexión descubre no ya la verdad, sino las condiciones de la verdad, la claridad y distinción, la certidumbre que se desprende de la idea misma, o el aumento de potencia que se deriva de una idea verdadera que se equilibra con su disminución en el caso de las ideas falsas.

Este Dios indiferente, que la filosofía moderna identifica con la substancia, con la verdad, que hace de puente entre el sujeto, el objeto y el bien, es el mismo cuya esencia se había dibujado en el nominalismo. Se destacan en Dios los atributos de su omnipotencia e inmutabilidad, con los que se explican las conexiones de las causas y los efectos en el curso normal de la naturaleza, haciendo compatibles las leyes trascendentes en el orden de la causalidad antecedente, con las leyes inmanentes en el de la causalidad consecuente, doctrina bajo la que aún resuena el debate de la baja escolástica sobre los futuros contingentes. Lo que ha de decidirse es el dilema entre la libertad y la necesidad, entre entendimiento y voluntad en Dios, entre libertad y predeterminación en el obrar humano. Para resolver la cuestión, Descartes acepta la indiferencia en la elección divina como el principio a partir del cual se explica la aparición de la idea innata en el pensamiento, así como el necesario asentimiento de la voluntad, también indiferente, del hombre a dicha idea. La indiferencia de la voluntad humana, que es correlato de la infinitud del poder de Dios se opone a la doctrina de la verdad como correspondencia, sea entre el mundo exterior y la idea

---

<sup>3</sup> *Tratado de la reforma del entendimiento*; XXXIV.

<sup>4</sup> *Ibid.*; XXXIII.

interna al pensamiento, sea entre el pensamiento y sus propios objetos. La determinación de la verdad se debe ahora a un acto limitativo de la libertad absoluta de la voluntad, que debe elegir entre los contradictorios aquella idea que aparece ante el pensamiento como evidente, ya por imposición inmediata de Dios, ya por sustitución divina de la causalidad eficaz de la cosa que la produce, ya por afección inmediata de la cosa sobre el pensamiento en el curso normal de la naturaleza, tal como ha sido establecido por Dios.

Spinoza percibe los peligros de este voluntarismo extremo, que conduce a la desaparición práctica de posibilidad de decidir la verdad de los enunciados, sometidos a una indiferencia de principio que no puede sino concluir en escepticismo. Sin embargo, rechaza retornar a las posiciones teológicas tradicionales como había hecho Descartes, cuando, para conjurar el peligro del *deus deceptor*, había fundado la verdad de la ciencia y la corrección moral en la bondad y la perfección de Dios. Spinoza opta, en cambio, en la polémica nominalista sobre las facultades divinas, en favor del predominio del entendimiento sobre la voluntad. El concepto de una substancia única infinita<sup>5</sup> que reúne todos los atributos, de la que se derivan -por expresión, o dinámicamente- infinidad de modos, significa la unificación de entendimiento y voluntad, de libertad absoluta y necesidad absoluta. Con ello, Spinoza llega más lejos que Descartes al extender el concepto teológico de la potencia absoluta e indiferente de la voluntad divina más allá de su simple utilización como recurso gnoseológico, hasta el campo físico-metafísico, donde Dios equivale a una substancia infinita y a una naturaleza dinámica, *Deus sive Natura*.

Es precisamente en la parte más elaborada de su obra donde Spinoza introduce la noción de potencia (*potentia*), que desde ese momento se sitúa en el centro de su reflexión. Para Spinoza, como para Ockham la esencia divina consiste en su potencia o poder, pero bajo el término spinozista *potentia* hallamos tres significaciones distintas:

(1) En el orden teológico, la potencia es el poder creador<sup>6</sup> de Dios, la fuente de energía de todo lo creado, de la Naturaleza, que no se limita a englobar panteísticamente a las naturalezas particulares como partes de un gran todo, pues los entes singulares son modos, y por tanto poseen su propio núcleo de ser, su potencia autónoma. Dios crea las cosas como entes separados, dotados de su ley de desarrollo de *potentia ordinata*.

(2) Por lo que respecta a la teoría del conocimiento<sup>7</sup>, la verdad y la falsedad se determinan por la cantidad de potencia de una idea, que es considerada como un modo del atributo *pensamiento*. La evidencia no reside ya en la comparación entre un estado de creencia del alma que otorga su asentimiento y un objeto que es el término de dicho estado, sino en la idea misma, en su potencia para apartar las ideas falsas que provienen de la imaginación o los sentidos.

(3) Finalmente, en el orden físico-metafísico, la potencia es lo común a todo ente, desde la substancia infinita a los atributos y modos, constituyéndolos en un sistema estructurado<sup>8</sup> dinámicamente.

Los tres sentidos en que Spinoza habla de *potentia* confluyen en la parte V de la *Ética*, habitualmente interpretada como la culminación de un sistema panteísta en lo metafísico, ateo en lo teológico e intelectualista en lo ético. Sin embargo, su lectura a

<sup>5</sup> *Ética*; I, def. VI.

<sup>6</sup> *Pensamientos metafísicos*; cap. X.

<sup>7</sup> Puede hablarse de una ley de equivalencia entre la potencia de pensar y la potencia de existir (*carta a Jelles*; 25 de marzo de 1667).

<sup>8</sup> *Ética*; II, lema 7, esc.

partir del concepto de *potentia* deja entrever otro punto de vista radicalmente distinto, al vincular su contenido con la aparentemente secundaria parte III en la que se aborda el estudio de las pasiones. En el prefacio a *Ética V*, Spinoza afirma que se propone tratar sobre la potencia de la razón (*potentia mentis*), y su poder contra los afectos como medio para alcanzar la verdadera libertad. De este modo, traza un plan de investigación que sintetiza los ámbitos: a) de lo estrictamente ético al ocuparse de la libertad y de la posibilidad de una acción moral; b) de lo teológico pues Dios se considera como fuente de la energía necesaria para la liberación y fin deseado en una doctrina de al salvación racional; c) de lo metafísico, en el sentido de que la teoría de los desplazamientos potenciales llega a constituir un auténtico sistema estructurado en el seno de la substancia única; d) de lo físico, dado que los modos gozan de una autonomía en todo semejante a la de la substancia, una vez que se descuenta su condición de entes finitos; e) de lo cognoscitivo, puesto que la *visio intellectualis* se enlaza directamente con la finalidad liberadora de la potencia de la verdad frente a la impotencia del error.

La noción que actúa como núcleo vinculante en todos estos casos es la afección, cuyo prototipo son las pasiones humanas, de manera que podemos afirmar que la doctrina de las pasiones, lejos de situarse en los márgenes del sistema ocupa, en el último Spinoza, un lugar central tanto en su doctrina antropológica como metafísica<sup>9</sup>.

### Estática y dinámica en el mecanismo de las pasiones

Las pasiones habían sido definidas por Descartes como *percepciones, o sentimientos o emociones del alma... causadas, mantenidas o fortalecidas por algún movimiento de los espíritus*<sup>10</sup>. El problema de las pasiones habría de abordarse desde la perspectiva de la comunicación de las substancias, ya que en lo afectivo están involucrados ciertos tipos de ideas y ciertos movimiento corporales, por lo que se ha querido ver<sup>11</sup>, incluso, el atisbo de una tercera substancia sumada a la tradicional distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, como medio antropológico de superar el dualismo metafísico. En cualquier caso, a fin de comprender la dimensión que el problema de las pasiones alcanza en el pensamiento cartesiano, será preciso dar un rodeo a través de su teoría del conocimiento y de su filosofía natural.

El recurso a Dios permite a Descartes explicar la posibilidad de la existencia misma de las ideas, por ser éstas objetos que simplemente aparecen en el pensamiento y que no poseen más ser que su *esse repraesentatum*, cuya verdad, por tanto, no es explicable ni como consecuencia de la causalidad formal ejercida por alguna cosa exterior, ni por alguna potencia que el yo posea, puesto que no se apercibe de ello, salvo en el caso de la idea del propio yo, del *cogito*. El poder absoluto de Dios resuelve el problema de la evidencia de la idea innata, pues mi voluntad le da asentimiento inmediato por la libre decisión de la voluntad divina, que ha instituido la creencia en la verdad de la idea clara y distinta, la certeza, como una ley de *potentia ordinata*. Para Spinoza, este poder hipotético divino meramente formal, tan semejante a las nociones equivalentes de la escolástica crítica, ha de transformarse en una potencia mucho más real, más física, que haga justicia a las aportaciones de las

<sup>9</sup> No deja de ser significativo que ya desde la proposición I de la *Ética* se haga referencia a las afecciones de la substancia.

<sup>10</sup> *Tratado de las pasiones*; art. XXVII.

<sup>11</sup> M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*; II, Aubier-Montaigne, Paris 1962; p. 147. Entrando en abierta polémica con F. Alquié: *la découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*; PUF, Paris 1966; pp. 307 y ss.

investigaciones de los físicos modernos, quienes habían llegado a separar el curso normal del mundo físico de las decisiones arbitrarias del poder absoluto de Dios.

Descartes había tenido notables dificultades para encontrar el modo de hacer homogéneo su mecanicismo inercial con su gnoseología, fundamentalmente en el punto capital de la verdad. El primer obstáculo es la definición de la materia como extensión, que hace de los cuerpos simples figuras geométricas ocupando diversas posiciones indiferentes en un espacio geométrico. Las leyes que rigen los movimientos y choques corpóreos son, así, meramente estáticas<sup>12</sup>, al ser concebidos los cuerpos como entidades sólidas y rígidas<sup>13</sup>, por ser resultado de la agregación de puntos matemáticos, de modo que lo inextenso acabaría por conformar una realidad extensa, siguiendo la tradición del pitagorismo, que no veía mayor dificultad en explicar la génesis de cualquier ente natural a partir de los números, creencia que compartirá, más tarde, el propio Platón. Esta física estática puramente geométrica acaba por sustituir la realidad material, el mundo físico, por un mundo mental, construido conforme a las leyes del propio pensamiento. La división cartesiana entre las sustancias conlleva la reducción de toda realidad a mera sustancia pensante, ya que las leyes mecánicas son tan ideales como los principios de la lógica o los axiomas matemáticos. Materia y movimiento adoptan una configuración ideal: los cuerpos son entes ideales, perfectamente sólidos, rígidos, que se mueven casi únicamente por empujes y choques, constituyendo los entes por agregación, o filtración. El modelo es muy efectivo, y permitirá el desarrollo científico moderno que alumbrará a finales de siglo el genio de Newton.

Este modelo mecanicista es utilizado por Descartes para explicar cómo el alma puede actuar sobre el cuerpo para transmitir su moción -un problema que será objeto de abundantes estudios médicos y antropológicos a lo largo de todo el siglo XVII-, pues ha de referirse a la cuestión más general sobre el modo en que una sustancia espiritual puede producir efectos materiales. La comunicación de las sustancias en el contexto mecanicista cartesiano es tan imposible como necesaria, y desde luego no sería comprensible sin tener en cuenta los orígenes teológicos de los que procede el pensamiento cartesiano, que dejan sentir su influencia incluso en terrenos tan aparentemente antiteológicos como la nueva mecánica.

Es un principio básico de la mecánica cartesiana que el efecto de un choque sobre el final de un alineamiento de corpúsculos, o la afección provocada por un estímulo en el extremo de un filamento nervioso pueden ser sustituidos por una acción en cualquiera de los puntos intermedios del alineamiento o del filamento, produciendo el mismo efecto<sup>14</sup>. No es difícil asimilar este principio a la hipótesis de *potentia Dei absoluta*, según la cual es posible a Dios sustituir como causa absoluta a la causa segunda en su acción inmediata sobre el sujeto cognoscente, haciendo aparecer un ser objetivo sin objeto correspondiente. El esquema de funcionamiento de la mecánica estática se reduce a choques en un espacio indiferente, en que hay homogeneidad absoluta en el valor de todos los puntos inmiscuidos en un movimiento, lo que posibilita extender la hipótesis del poder absoluto, hasta ponerse Dios en el lugar de cualquier acción de la naturaleza por su propia acción absoluta. Revestida con el ropaje de una doctrina de la filtración sucesiva de una materia que llega a perder todos los caracteres de la materialidad, este mismo principio servirá también a Descartes para explicar el modo en que es posible que el alma actúe sobre el cuerpo de un modo consciente, con el fin de llegar a gobernar sobre las pasiones. Es el mecanismo lineal de la estática cartesiana lo que hace precisa la constante intervención divina, por su poder absoluto,

<sup>12</sup> Descartes expone las reglas estáticas del choque en: *Principia philosophiae*; II, 45-52.

<sup>13</sup> *Ibid.*; II, 54 y ss.

si se quiere explicar cómo es posible que el movimiento virtual de una trayectoria geométrica puede dar como resultado empujes físicos, como también es necesaria la constante intervención divina para conservar la existencia de las criaturas en un tiempo dividido en instantes discretos.

Frente a este modelo estático, la dinámica spinozista se caracteriza por su concepción de la autonomía de la substancia, que adopta una estructura no lineal en la cual los puntos son núcleos de fuerza, de potencia. Son básicamente dos los cambios producidos en la transición de la estática cartesiana a la dinámica spinozista:

(1) La estructura espacial física se hace interdependiente, como corresponde a una física de la substancia viva; en el espacio que sigue siendo homogéneo, geométrico, se introduce la heterogeneidad en la posibilidad de intercambio de los puntos, aunque sigan cumpliendo la misma función. Este modelo físico, que será formalmente matematizado por Leibniz, es usado con fines metafísicos por Spinoza, porque le permite prescindir de la continua intervención divina como referente último del curso normal de los acontecimientos físicos.

(2) Los puntos geométricos, para Spinoza, ya no son elementos inertes, sino modos dotados de un grado de energía propia (cantidad de potencia, *conatus*, deseo), que los hace autónomos respecto de la substancia y de los atributos. La relación entre substancia y atributos puede explicarse apelando a la noción de expresión<sup>15</sup>, ya que dicha relación no puede ser objeto de un conocimiento inmediato para nosotros, debido a la finitud del intelecto humano que lo incapacita para comprender la unidad infinita de Dios. En cambio, la relación de la substancia con los modos debe apelar al modelo de la distribución de las potencias, pues, en este caso, no se trata de un problema cognoscitivo sino físico, de existencia real y autónoma en sí.

Podría hablarse entonces en Spinoza de un *panteísmo formal* de origen neoplatónico, que se desprende de la emanación expresiva desde la substancia, entendida como el Uno, la Infinitud, un Dios trascendente en que la esencia se condensa en un punto, para expandirse en una infinidad de atributos en el orden del conocer. Pero, mezclado con éste hay aún otro *panteísmo potencial*, cuando a Dios se le considera como substancia o naturaleza, y, por tanto, como inmanente. Sin embargo, es el propio concepto de panteísmo el que parece perder sentido ante la autonomía de los modos, que ya no son simples accidentes inherentes a la substancia, como sucedía en el clásico panteísmo aviceniano, sino entes por sí, participando, en el orden del panteísmo formal, de la unidad de Dios. Esta duplicidad de enfoques metafísicos es simultánea con la posibilidad de efectuar una doble lectura del espinozismo, según se adopte uno u otro punto de vista. Así sucede particularmente con el problema de la sabiduría con que se cierra la *Ética*, del que trataremos a continuación.

### La metafísica de las pasiones y la sabiduría

La mayor parte de los intérpretes del spinozismo han adoptado el punto de vista del panteísmo formal, que tiende a superponer la doctrina de Spinoza con el neoplatonismo místico, de modo que la sabiduría tiende a identificarse con la *visio intellectualis*, o *visio Dei*. Pero, si abrimos la perspectiva, privilegiando el concepto de *potentia*, la reflexión antropológica pasa a un primer plano, ya que entonces hay que considerar que la doctrina de los afectos, enunciada en la tercera parte de la *Ética*, es el elemento decisivo para comprender el tipo de sabio que se dibuja en la quinta parte de esta obra.

Ya hemos señalado que la técnica del dominio de los afectos ha de ponerse necesariamente en relación con la doctrina de la comunicación entre el cuerpo y el

<sup>15</sup> Deleuze: *Spinoza y el problema...* cit.; especialmente, pp. 93-180.

alma, que constituye la vertiente antropológica de la cuestión más general sobre la conexión entre las substancias. Son importantes las dificultades que la doctrina cartesiana había dejado sin resolver en este punto, por lo que no es extraño que sus tesis fueran respondidas con agudas críticas incluso por sus más fieles seguidores, pues los mismos problemas que hallábamos para explicar la correspondencia entre idea y cosa, persisten cuando se trata de buscar tal correspondencia entre el alma, cumpliendo el papel de idea, y el cuerpo que le está íntimamente unido, como equivalente a la realidad exterior. Descartes precisa, entonces, introducir consideraciones mecánicas junto a las nociones teológicas a que ya nos hemos referido: el cuerpo se concibe como una máquina que debe recibir la impulsión al movimiento del alma, que es su fuente vital, para lo cual es preciso que ambas substancias se unan de algún modo, un problema que es exclusivo del hombre, ya que el resto de los entes son sólo corpóreos, y Dios sólo incorpóreo. La unión de cuerpo y alma tiene lugar en un punto privilegiado, el *conarium* o glándula pineal<sup>16</sup>, donde se comunica el alma con los conductos que llegan al cerebro procedentes de todos los miembros del cuerpo humano. Los espíritus animales, por medio de los cuales se transmite el movimiento a todos los miembros, sufren un proceso de filtración progresiva, hasta llegar a transformarse, muy cerca de la glándula, en una especie de "viento sutil", lo suficientemente espiritual como para confundirse casi con la substancia anímica, pero susceptible aún de sufrir la acción del choque mecánico. Tal doctrina encuentra un campo eminente de aplicación en la definición de la sabiduría humana, el gran problema que la moral provisional cartesiana había dejado pendiente.

En sus obras metafísicas, Descartes había pospuesto el enunciado de la moral definitiva al momento en que se hubiera construido el edificio completo de la ciencia sobre unos cimientos firmes. No podía ser de otro modo, toda vez que, bajo la influencia del ockhamismo suareciano, en la moral cartesiana la indiferencia de la voluntad respecto al bien la obliga, antes de dar su asentimiento forzoso, a esperar la aparición de la idea clara y distinta de lo bueno. Sólo si pudiera establecerse un sistema de las ideas morales verdaderas, sería posible dar forma a la moral definitiva, pero, mientras tanto, el hombre, acuciado por las necesidades de la vida práctica, deberá conformarse con una moral prudencial para hacer mínimos los riesgos de las inevitables decisiones erróneas. Al parecer, el proyecto de la moral definitiva nunca llegó a realizarse, pues no hallamos nada parecido a un tratado moral en la obra cartesiana, aunque quizá su última obra, el *Tratado de las pasiones*, podría iluminar lo que Descartes entendió que cabía decir sobre el asunto. En este escrito, Descartes establece la conjunción entre su metafísica (comunicación de las substancias), su física (transmisión del movimiento mecánico según las leyes del choque estático), sus estudios fisiológicos y médicos (acción de la glándula pineal, funcionamiento de los conductos en la formación de hábitos), y la moral, que hace de la consecución de la sabiduría de la vida (*sagesse*) la finalidad de todo estudio meramente teórico, inaugurando la pascaliana distinción moderna entre *esprit géométrique* y *esprit de finesse*.

Así pues, Descartes hace del dominio de las pasiones la condición para la adquisición de la sabiduría vital, que depende del cumplimiento de unas normas técnicas que acabarán por ser esa moral definitiva cuya necesidad había anunciado. La técnica del dominio pasional comienza con la formación en el alma de ideas claras y distintas, continúa con los cuidados médicos necesarios para la conservación de la salud, a fin

---

<sup>16</sup> La glándula pineal es un elemento fundamental en la teoría de las pasiones (*Tratado de las pasiones*; art. XXX), y sus movimientos explican tan bien el dominio pasional como lo hacía la lucha entre las partes del alma de la filosofía anterior (*Ibid.*; art. XLVII).

de que los espíritus animales y los conductos que han de transmitir el movimiento puedan ejercer correctamente su función, y finaliza en un industrioso manual de moralidad, cuya función es establecer el modo en que han de poder comunicarse las ideas claras y distintas del alma y los movimientos adecuados de los espíritus animales. Se obtendría, así, la configuración de un hábito, de una segunda naturaleza consistente en el diseño de una red de conductos adecuados para apaciguar los afectos excesivos, de tal manera que los movimientos corpóreos alcancen un grado de estabilidad similar al que caracteriza al alma cuando posee ideas verdaderas. El sabio cartesiano es un técnico pasional que ha logrado el dominio de sí mismo, mediante la conjunción de los saberes teóricos y prácticos que terminan por constituir una sabiduría vital<sup>17</sup>.

Spinoza se separa radicalmente de esta concepción cartesiana del dominio de las pasiones. Pese a compartir un buen número de principios, la antropología spinozista está tan alejada de la cartesiana como su metafísica o su teoría del conocimiento. Por una parte, los grandes principios metafísicos del spinozismo, la unidad de la substancia y el paralelismo de los atributos, aplicados al problema antropológico, dibujan una imagen del hombre como un ente que ocupa un lugar peculiar, al participar de dos atributos, extensión y pensamiento. Sin embargo, frente al dualismo cartesiano, el hecho de que para Spinoza cuerpo y alma hayan perdido su consideración substancial hace que el problema de su comunicación requiera nuevas soluciones.

La distinción formal entre pensamiento y mundo, no puede ser ya salvada mediante el recurso de un Dios de poder absoluto, pues Spinoza rechaza la antropomorfización de la divinidad implícita en esta hipótesis metafísica. La unidad de la substancia hace que ésta sea immanente en relación a los modos desde el punto de vista físico, aunque teológicamente, en relación a los atributos, Dios siga siendo formalmente trascendente. El resultado de este difícil equilibrio para la doctrina de la comunicación de cuerpo y alma es contradictorio, pues, si, por un lado, se garantiza la unidad final "en Dios" de espíritu y materia, por otro, se abre aún más el abismo entre el orden de las ideas, con su propia lógica genética, y el de las cosas, cuyo devenir depende de una estructuración física dinámica. Ideas y cuerpos son modos, entes autónomos, que sólo tienen en común su naturaleza potencial, en función de la cual se ordenan, en principio, al margen de un sistema jerárquico. *De potentia absoluta*, Dios ha querido que los modos sean autónomos, pero ha puesto en ellos el sello de su autor, el *conatus*, una ley dinámica inercial, que, como cualquier ley física, refleja, *de potentia ordinata*, una decisión arbitraria de la divinidad, que, a partir de su sanción divina, es ya una ley necesaria de la naturaleza. Por el *conatus*, todos los modos, trátense de ideas o cosas, tienden al aumento de su potencia de verdad o de autoestructuración corpórea, tienden, en una palabra, a la conservación de su ser. Es ésta la gran ley de la Naturaleza, o de Dios en cuanto naturaleza<sup>18</sup>. El gran principio unificador de todo lo existente es la potencia de la substancia, que adopta la forma de una inercia dinámica en los modos inertes, *conatus* en los modos vivos y *cupiditas*, deseo, en los modos dotados de conciencia<sup>19</sup>.

Así pues, el papel que atribuye Descartes al poder absoluto de Dios en la posible comunicación de las substancias lo ocupa en Spinoza la potencia de la substancia, la

<sup>17</sup> La correspondencia cartesiana, especialmente con la princesa Elisabeth, nos suministra abundantes indicios de esta perspectiva moral, no expresamente enunciada en lugar alguno (cfr.: a Elisabeth, del 18-V-1645, 15-IX-1645, 6-X-1645, I-1646).

<sup>18</sup> *Ética*; III, prop. VI.

<sup>19</sup> La *cupiditas* es, según Spinoza, la esencia misma del hombre (*Ibid.*; IV, prop. XVIII, dem.).

esencia misma de Dios (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*)<sup>20</sup>. Esta sustitución deja sentir sus efectos sobre la antropología spinozista, y ante todo en la teoría de las pasiones. El paralelismo de los atributos de la extensión y el pensamiento abre un abismo entre ellos en cierto sentido mucho más radical que la separación cartesiana de las sustancias, pues no se deja abierto un resquicio a una posible acción causal eficiente entre materia y espíritu. Tampoco Dios es, como en Descartes, mediador entre extensión y pensamiento, sino fuente, origen común o núcleo de energía potencial que se despliega en la infinitud de los atributos. La teoría de las pasiones le había servido a Descartes para explicar el modo en que la formación deductiva de ideas claras y distintas en el alma puede ejercer influencia en los movimientos corpóreos cuando se dispone de una técnica mecánica adecuada para dirigir correctamente los espíritus animales hacia los conductos adecuados, a fin de estructurarlos de tal modo que puedan llegar a constituir hábitos virtuosos. En cambio, la unidad potencial de la sustancia lleva a Spinoza a establecer un sistema mecanicista dinámico, en el cual los núcleos potenciales, los modos, que poseen un movimiento autónomo, se ordenan cumpliendo siempre con la ley de su estructuración según el máximo grado de potencia. Esta ley se cumple tanto en el atributo del pensamiento y los modos que pertenecen a él, es decir, el alma y las ideas, como en el atributo de la extensión y sus modos, el cuerpo y sus afecciones. La consideración de las pasiones como afecciones del alma le parece a Spinoza un contrasentido achacable a la superioridad que Descartes atribuye al alma respecto del cuerpo inerte, y, sin embargo, nadie ha determinado hasta ahora *todo lo que puede la fábrica del cuerpo*<sup>21</sup>, pues éste es un modo autónomo que posee múltiples potencialidades, entre las cuales está, incluso, la posibilidad de "pensar", esto es, de ordenar sus afecciones por sí mismo desde el punto de vista de la sustancia.

El paralelismo spinozista obliga a establecer un doble sistema asociativo con el objeto de gobernar las pasiones. Las ideas verdaderas no son, en la terminología de Spinoza, claras y distintas, sino adecuadas<sup>22</sup>, ya que no imponen su valor de verdad por una especie de iluminación sobre la voluntad, sino por su capacidad para entrar en una estructura dinámica, en la que deben ocupar el lugar adecuado a fin de que la potencia del todo de los modos resulte aumentada. Las ideas verdaderas adecuadas en un sistema dinámico potencial, se caracterizan por su mayor actividad respecto de las falsas inadecuadas, que son pasivas. La dialéctica entre actividad y pasividad en las ideas, dependiendo de su estructuración, viene a corroborar que las pasiones son afectos del alma. Pero, es ésta la que ha modificado su estatuto ontológico, ya que el alma humana es ahora no una sustancia, sino un modo, con una esencia determinada, definida por la estructuración de otros modos que son sus ideas. Estos modos-ideas cumplen la ley universal del *conatus*, y buscan preservar la unidad anímica estructurándose adecuadamente; sólo entonces el alma se hace activa, mientras que una estructuración inadecuada hace que el alma "padezca" afecciones desintegradoras<sup>23</sup>. La afectividad aparecía siempre cargada de un carácter negativo en Descartes, pues su concepción estática de la mecánica le inducía a considerar el movimiento uniforme inercial -casi una nueva forma del reposo aristotélico- como metafísicamente superior a los movimientos no lineales, como son los impulsos indiscriminados provocados por las pasiones en el cuerpo. En Spinoza, en cambio, el valor de las pasiones depende de su carácter activo o pasivo, de su contribución al aumento o disminución de la potencia total de la estructura del modo-hombre. Por ello, la oposición cartesiana estabilidad-afectividad es sustituida en Spinoza por

<sup>20</sup> *Ibid.*; I, prop. XXXIV.

<sup>21</sup> *Ibid.*; III, prop. II, esc.

<sup>22</sup> La definición de idea adecuada, como "sin relación al objeto" en *Ética*; II, def. IV.

<sup>23</sup> *Ibid.*; III, prop. XI y ss.

actividad-pasividad, dado que la dinámica de la potencia impide tanto el puro reposo, limitado a Dios, como el movimiento inercial indiferente.

Por medio de la distinción entre lo activo y lo pasivo, Spinoza reintroduce el tema de la ética, la oposición del bien y del mal, sin hacerlo sobre fundamentos teológicos. Una de las consecuencias del paralelismo de los atributos es que los afectos corpóreos siguen un orden independiente de las ideas del alma, aunque, al igual que éstas, son susceptibles de asociaciones potencialmente significativas. La adecuación o no-adecuación de las ideas en el alma tienen su equivalente corpóreo en la alegría y la tristeza, que por ello son los dos principales afectos, pues determinan el aumento o disminución de la potencia<sup>24</sup>, del *conatus* humano. No se da, sin embargo, una simple identificación entre alegría y felicidad, pues ésta sólo puede ser consecuencia de un aumento de potencia del todo, lo que exige una estructuración del modo-hombre en sus dos atributos, cuerpo y alma, de modo que las pasiones alegres se orientan en el mismo sentido que el *conatus*, colaborando a una estructuración corpórea y anímica que dificulta su desintegración posterior por nuevos asaltos de modos pasivos exteriores.

Lejos de sostener, como Descartes, la neutralidad formal de las ideas, Spinoza las introduce en el mecanismo dinámico pasional, difuminando las fronteras que separan los tres géneros del conocimiento establecidos bajo la influencia cartesiana. Para que una idea pueda surtir efectos en la economía pasional es preciso que pueda transformarse en imagen, ya que no hay posibilidad de que la idea puramente "intelectual" mueva los mecanismos corpóreos por ser éstos heterogéneos respecto de los anímicos. Muy al contrario, Descartes, contradiciendo en cierto modo las consecuencias de su propia doctrina de la separación absoluta de las sustancias, había supuesto que las ideas pueden ejercer rectamente su eficiencia, y mover la glándula pineal, lo que ofrece una cierta solución al problema de la comunicación de cuerpo y alma.

Spinoza cree necesario dotar a las ideas de actividad física en su calidad de imágenes, haciendo así desaparecer el abismo ontológico entre los objetos de la imaginación y del entendimiento<sup>25</sup>, dado que la diferencia entre ellas es sólo de grado, porque la naturaleza es un continuo gradual en una gama de cantidades de potencia. En lo que respecta a la teoría del conocimiento, el continuo se explica como una sucesión de representaciones progresivamente más claras y distintas conforme las ideas están más próximas a la idea de Dios, que pertenece ya al puro entendimiento, mientras que el resto de las ideas contienen representativamente alguna clase de materialidad. Las ideas con mayor contenido material son imágenes muy alejadas de la idea de Dios, es decir, de la Naturaleza misma, que en el caso del hombre adopta la forma de su *cupiditas*, su potencial vital consciente.

Las ideas claras y distintas se encuentran más cerca de la idea de Dios que las imágenes confusas mezcladas con lo corpóreo, consistiendo precisamente la adecuación en la cercanía a la idea de Dios, es decir, en la perfección de la idea como núcleo de actividad, ya que su potencia va siendo progresivamente mayor conforme se acerca a la idea de Dios. En el hombre, las ideas contienen objetivamente un ideado real, siendo la idea de mayor contenido objetivo el alma

<sup>24</sup> *Ibid.*; IV, prop. XVIII, dem.

<sup>25</sup> La imaginación aparece en el primer Spinoza (*Tratado de la reforma del entendimiento*; caps. LXXIV y LXXXIV) como el lado negativo del conocimiento; pero, posteriormente, afirma su papel como intermediaria entre el alma sola y los sentidos, pues sólo a través de ella pueden conocerse, aunque inadecuadamente -es decir, pasivamente-, los cuerpos exteriores como afecciones del propio cuerpo (*Ética*; II, prop. XXVI).

misma, y su ideado el cuerpo con el que está relacionado, repitiéndose esta relación en todos los hombres, al ser la naturaleza humana común, ya que es una de las manifestaciones o expresiones de la Naturaleza universal o Dios. Para que el alma se conozca a sí misma es necesario que conozca objetivamente las afecciones de su cuerpo, que son más razonables cuanto más son producidas por acciones exteriores comunes a toda la naturaleza y no dependen únicamente de algún movimiento particular de un solo individuo. El orden de las ideas adecuadas en el entendimiento tiende a organizar la estructura del modo-alma de la manera más potente, y, por el paralelismo de los atributos que se remite a una substancia común, se corresponde en el cuerpo con la estructuración de los afectos según el principio de la máxima actividad, esto es, bajo el predominio de las pasiones alegres.

La concatenación de las imágenes ocupa un lugar de privilegio en la antropología spinozista, y, por tanto, la imaginación, que en principio es sólo un género secundario del conocimiento, pasa a un primer plano. Hay continuidad entre sensibilidad, imaginación y entendimiento, vinculados por la potencia substancial en los dos atributos de la extensión y el pensamiento. Para Spinoza, las imágenes participan de una doble naturaleza: son ideas con distintos grados de claridad y distinción según su mayor o menor proximidad a la idea de Dios, y con mayor o menor adecuación a las nociones del entendimiento solo. Pero, también son representaciones de estados corpóreos, que reflejan una estructuración determinada de las afecciones que configuran el modo compuesto que es el cuerpo humano<sup>26</sup>. Se establece así un dinamismo complejo: cuando predomina el elemento intelectual en la representación imaginativa nos encontramos en el orden de las pasiones alegres, que facilitan la concatenación adecuada de las imágenes, para ayudar a mantener la cohesión de las partes que constituyen el agregado corpóreo humano, y suministran paralelamente la potencia necesaria para la producción de ideas o modos activos (ideas adecuadas). Las ideas son activas cuando el entendimiento se conoce como causa de su producción; por lo que la idea de Dios será la idea más activa, ya que, por ocupar todo el espacio físico-espiritual, fuera de ella no queda causa exterior alguna que pudiera ser su causa (*Deus est causa sui*). La actividad de las ideas es la fuente de potencia que ayuda a producir en el cuerpo afecciones dichosas en un movimiento dialéctico recíproco correspondiente a un dinamismo mecánico.

Dios es trascendente por su estado de plena actualidad, porque su grado de potencia es máximo, no puede aumentar ni disminuir, al estar sus ideas completamente conectadas entre sí, por haber adquirido una configuración estructural perfecta para conservar, desde el punto de vista de la totalidad, un orden dotado del máximo grado de potencia, ya que no hay cosa exterior alguna a El que pudiera actuar como fuente de afecciones extrañas. Dios, por tanto, no puede experimentar pasiones. El hombre, en cambio, está en tránsito hacia esa eternidad divina, lo que tiene dos consecuencias opuestas:

- a) por su esencia finita, el modo-hombre carece de una concatenación total de sus ideas, y tampoco la totalidad de sus afectos están ordenados de un modo activo;
- b) por participar de dos atributos que se nutren de la potencia substancial, el hombre puede actuar desde la imaginación para asociar imágenes que induzcan pasiones alegres activas, de las que, a su vez, se derivarían ideas adecuadas, en tanto que representan la mejor organización de su estructura a fin de preservarse en su ser.

El *conatus*, la ley común de la naturaleza, se torna, por tanto, *cupiditas*, deseo consciente, por la capacidad humana para intervenir en la ordenación de sus afectos y de sus ideas. El sabio puede definirse, entonces, como el hombre que más se

---

<sup>26</sup> *Ética*; II, prop. XIX y ss.

aproxima a la idea que Dios posee de sí mismo. Evidentemente, el hombre es un ser finito, lo que significa que no puede actuar en el puro nivel del entendimiento, sino que debe limitarse a un uso adecuado de la imaginación, uso que he de aproximarse lo más posible a la visión intelectual de Dios. Mientras que desde el punto de vista del entendimiento se da una ausencia total de pasiones, pues en él los modos han alcanzado la estabilidad en su estructura, desde el punto de vista de la imaginación es preciso contar con el máximo número de afectos y de ideas para su concatenación. La dificultad para lograr la organización adecuada de las ideas y de las pasiones aumenta con su número, lo que constituye un reto para el sabio, ya que, a un mayor número de elementos estructurados adecuadamente, una menor posibilidad de que los encuentros, los choques con cosas exteriores perturben o destruyan la estructura ya definida.

El alma es la idea formal cuyo contenido primero objetivo es el cuerpo con el que está unida, por lo que no puede ser ni ser concebida sin los afectos que provienen de los encuentros que sufre su cuerpo. De ahí que los afectos pertenezcan a la esencia del alma, de tal manera que cuanto mayor sea el número de las pasiones que el cuerpo experimente más perfecta será su alma, la idea formal de dichos afectos. Ordenadas las pasiones imaginativamente del modo adecuado, el alma sabrá extraer de ellas la potencia activa necesaria para aproximarse al orden intelectual divino. La ausencia de pasiones, que para el estoicismo es causa de la vida feliz, es, para Spinoza, el efecto de la alegría cuya consecución es la tarea de toda una existencia. Con ello Spinoza se aleja de la concepción del sabio estoico ajeno por principio a las conmociones del ánimo, y alienta a quien quiera alcanzar la sabiduría a experimentar el mayor número posible de afectos

Sobre la base de su teoría de las pasiones, la *Ética* concluye con una doctrina de la salvación racional. Durante el tiempo en que el alma y el cuerpo están unidos en esta vida, el modo hombre vive en permanente lucha por ordenar gozosamente sus afectos y adecuadamente sus ideas, pero, al separarse el alma tras la muerte, ya no puede ser afectada por las pasiones del cuerpo, ni en general por afecto alguno proveniente del exterior, pues su realidad formal está ahora separada de la corporeidad. Sin embargo, aún perviven en el alma los contenidos objetivos de los afectos que experimentó en su vida, aunque, como esta realidad objetiva ya no es imaginativa sino puramente intelectual, quien concatenó adecuadamente las pasiones mediante la potencia suministrada por las pasiones alegres, conserva, al separarse el alma, sus nociones objetivas correspondientes en el entendimiento, ordenadas adecuadamente para siempre tal como lo estaban mientras se encontraba unida al cuerpo. Así, sólo quien vivió esforzándose por aumentar su potencia mediante las pasiones alegres gozará en la otra vida del contento intelectual que ya no puede sufrir choques exteriores, pasiones tristes. Esa alegría conseguida trabajosamente en esta vida se torna felicidad eterna tras la muerte, y, en ese sentido, puede decirse que el sabio se encamina hacia la felicidad de la que sólo goza Dios. La salvación racional pierde el carácter trascendente de la escatología religiosa, pues consiste exclusivamente en la pervivencia de la estructuración dinámica labrada en esta vida, que se hace eterna en cumplimiento de las leyes inmutables que son comunes a Dios y a la Naturaleza.