

**LA CONSCIENCIA
Y SUS FIGURAS EN SPINOZA**

**CONSCIOUSNESS
AND ITS FIGURES IN SPINOZA**

CHANTAL JAQUET

Resumen

La rareza del concepto de consciencia en la filosofía de Spinoza invita a interrogarse sobre su estatuto y su lugar en el sistema. Lejos de ser algo dado, primero e inmediato, la consciencia es secundaria y es necesario dar cuenta de su aparición. El artículo analiza, pues, la inversión llevada a cabo por Spinoza de la consciencia como principio al principio de la consciencia. En primer lugar, el artículo desea sacar a la luz su génesis y sus causas productoras. El objetivo es mostrar que si bien la consciencia es un fenómeno secundario no es de menor importancia. Esta juega un rol decisivo para la salvación como lo revela el examen de sus diferentes figuras, que se escalonan desde la cuasi-inconsciencia del ignorante hasta el sabio, consciente de sí, de las cosas y de Dios. El grado de consciencia permite medir la perfección de cada uno y, de este modo, constituye, además, un principio de distinción entre los hombres y entre el hombre y el animal.

Palabras clave: consciencia, consciente, inconsciente, ignorante, sabio, conocimiento.

Abstract

The rarity of the concept of consciousness in the philosophy of Spinoza invites one to inquire about its stature and place within the system. Far from being a given, primary and immediate, consciousness is secondary and it is necessary to account for its appearance. This article analyzes, then, Spinoza's inversion of consciousness as a principle to the principle of consciousness. In the first place, the article wishes to elucidate its genesis and its productive causes. The objective is to show that even though consciousness is a secondary phenomenon, this doesn't imply that it is of secondary importance. Consciousness plays a decisive role for salvation as revealed by its different figures that spread out between the quasi-unconsciousness of the ignorant to the wise, conscious of himself, of all things and God. The degree of consciousness allows us to measure our own perfection and that of others and in this way constitute, besides, a principle of distinction between men and between men and animals.

Keywords: consciousness, conscious, unconscious, ignorant, wise, knowledge.

Sumario

1. Introducción – 2. De la consciencia como principio al principio de la consciencia – 3. El deseo o el retorno de la consciencia – 4. Las formas de la consciencia, del ignorante cuasi inconsciente al sabio consciente de sí.

1. Introducción

Por más que el hombre en Spinoza esté dotado de un cuerpo y de una mente, este no es definido por la consciencia. Si bien la mente humana está constituida por modos del pensamiento, en primer lugar por ideas, esta no es presentada como un ser pensante consciente. De hecho, el adjetivo «consciente» y el sustantivo «consciencia» son utilizados muy poco por Spinoza, como lo testimonia la rareza de sus ocurrencias en la

Ética.¹ Por ejemplo, *conscientia* se encuentra solo en ocho ocasiones, además es necesario precisar que la mitad de las ocurrencias conciernen al remordimiento de consciencia.² El término consciencia está totalmente ausente en toda la parte I, aparece por primera vez en el apéndice y de manera poco laudatoria porque se trata de denunciar la ilusión según la cual «los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, [y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer,] puesto que las ignoran».³ Si apenas hay lugar para sorprenderse en la medida en que la parte I trata de Dios, cuyo atributo pensamiento no tiene una medida común con las manifestaciones antropológicas de la consciencia humana, en cambio es paradójico constatar que en la parte II de la *Ética*, consagrada, no obstante, a la mente y a la explicación de su naturaleza, la consciencia que debería jugar un rol central brilla una vez más por su ausencia. Los conceptos clave que están en un primer plano son los de modo, idea, afección, percepción, idea de la idea, pero la consciencia nunca es el objeto de una proposición. El adjetivo «consciente» se encuentra solo en una única ocasión, de manera fortuita, en el escolio de la proposición XXXV y no aporta nada nuevo en relación con su primera ocurrencia en el apéndice de la parte I, dado que Spinoza retoma la idea de que «[los hombres] son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados». La tercera ocurrencia del término, en el escolio de la proposición II de la *Ética* III, se limita a hacer eco a las precedentes,

N. B. Una versión en francés de este texto fue publicado bajo el título «Le problème de la conscience chez Spinoza» en *L'expérience et la conscience*. Editions Actes Sud, 2004, 155-186.

¹ Cf. Lia Levy: *L'Automate spirituel*. Van Gorcum, Pays-Bas, 2000, Apéndice: «Les occurrences des termes «conscientia» et «consciens» dans l'Éthique», 322-324.

² *Conscientia*: E, III, IX, escolio; E, III, XVIII, escolio II (2 ocurrencias); E, III, XXX, demostración; E, III, definiciones de los afectos I, explicación (2 ocurrencias); E, III, definiciones de los afectos, XVII; E, IV, XLVII escolio).

³ *Nota del traductor*: las citas de las obras de Spinoza están tomadas de las ediciones preparadas por Atilano Domínguez de la *Ética* (Madrid, Trotta, 2000) y del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid, Alianza, 1988). La única modificación que se ha introducido es traducir 'mens' por mente y no por alma.

dado que Spinoza no hace más que repetir que los «los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados».

Es solamente en la proposición IX de la parte III que el concepto aparece de manera significativa, en cuatro ocasiones, cuando Spinoza demuestra que el esfuerzo por perseverar en el ser es consciente y define el deseo en el escolio como «*el apetito con consciencia del mismo*». Sin embargo, esta referencia a la consciencia pasa fugazmente pues solo la proposición XXX de la parte III alude a esta. Entonces, ¿significa esto que la consciencia en Spinoza no es más que un epifenómeno menor y tardío? La escasez de ocurrencias de este concepto abogaría en favor de esta hipótesis. No obstante, antes de llegar a conclusiones apresuradas en torno a este eclipse de la consciencia, es necesario observar que al término del recorrido ético esta juega un rol decisivo porque deviene un principio de discriminación entre el sabio y el ignorante. El último de todos los escolios de la *Ética* opera una inversión sorprendente porque opone el ignorante, desprovisto de la verdadera satisfacción de la mente y que «vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas», al sabio «consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna», que es superior al ignorante porque puede contener las pasiones por su fuerza y su potencia. La rareza de la palabra es, pues, menos el indicio del carácter especioso que del carácter valioso de la cosa. A partir de estas consideraciones, ¿cómo se debería comprender el silencio paradójico de Spinoza respecto de un fenómeno que resulta en definitiva esencial para la adquisición de la sabiduría? ¿Cuál es, exactamente, el estatus asignado a la consciencia? A este respecto, se tratará de dar cuenta del lugar de la consciencia en la economía del sistema spinocista, examinando su origen y su naturaleza, sus posturas y sus figuras, según se aplique a sí, a Dios o a las cosas, y según concierne al sabio o al ignorante.

2. De la consciencia como principio al principio de la consciencia

Contrariamente a la de Descartes, la filosofía de Spinoza no tiene como punto de partida un sujeto pensante que tome consciencia de sí mismo a través del examen de la duda. La prueba está en que la *Ética* invierte el orden de las *Meditaciones* porque lejos de comenzar con las demostraciones de la existencia cierta de la mente [*esprit*] y de seguir con la de Dios, comienza, al contrario, por un *De Deo*, destinado a examinar la naturaleza del ser absolutamente infinito, que precede un *De Mente*, que apunta a esclarecer el origen y la esencia de la mente. Spinoza adopta, pues, a Dios como principio y fundamento de la filosofía y relega la consciencia humana a un segundo plano. El *cogito ergo sum* a partir del cual Descartes construye el árbol de la filosofía implica que la consciencia juega un rol central, dado que el pensamiento para el autor de las *Meditaciones* entraña *de facto* la consciencia. Esto es lo que se pone en evidencia en la definición I de las *Segundas respuestas*:

Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello.⁴

La versión latina es todavía más explícita porque refiere directamente a la consciencia (*ut ejus immediate conscii simus*).⁵ Por consiguiente, si desde un punto de vista ontológico, el Dios cartesiano, en tanto que es causa de todas las cosas, es el principio absoluto, desde un punto de vista gnoseológico, el sujeto pensante consciente permanece el fundamento de la filosofía primera.

Nada de esto podría darse en Spinoza, para quien la consciencia es destituida de su rol de principio y no será en ningún caso fundadora. Esta

⁴ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña). Madrid, Alfaguara, 1977.

⁵ A.T., IX, 124. *Nota del traductor*: La versión francesa es la siguiente: «Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants.»

deposición del sujeto pensante de su trono cartesiano no es el resultado de una desgracia o vicio que golpeará la consciencia, sino la consecuencia del racionalismo absoluto de Spinoza. En efecto, la filosofía spinociana obedece al principio de inteligibilidad integral de lo real, según la fórmula de Alexandre Matheron. Esta apunta a dar razón de todo lo que es, exponiendo su modo de producción y engendramiento. Entender es entender por medio de las causas. La buena definición de una cosa es, pues, genética y debe mencionar su causa productora, en la ausencia de la cual la cosa permanece ininteligible y no puede ser concebida en el doble sentido del término. La consciencia no escapa de esta exigencia. Ella no es originaria, ella tiene un origen. Se trata, pues, de sacar a la luz las causas que dan razón de su aparición.

Es por esto por lo que la filosofía de Spinoza no se define, de primera instancia, como una filosofía de la consciencia. Poner la consciencia en el principio es suponer que es primera y fundadora pero este postulado enmascara su carácter secundario y derivado, y oculta la reflexión sobre su causa productora. El fenómeno consciente es dado, pues, como un hecho de experiencia, como un surgimiento espontáneo, una evidencia bruta. Además, permanece, por lo tanto, tan ininteligible como una consecuencia desligada de sus premisas. Ahora bien, para Spinoza, definir adecuadamente la consciencia es necesariamente reinsertarla en el orden causal que preside la constitución de todas las cosas. Se trata de entenderla como un efecto y exponer las causas que permiten que sea engendrada. De esta manera, la consciencia es menos un principio que un resultado.

La causa de la consciencia al igual que la de todos los modos debe ser buscada, primeramente, en Dios. Esta es la razón por la cual la *Ética* de Spinoza se fundamenta en una filosofía de la sustancia y no en una filosofía de la consciencia y comienza por un *De Deo* más bien que por un *cogito*. El punto de partida de la reflexión es la existencia necesaria de una sustancia absolutamente infinita, principio de toda inteligibilidad, dado que esta no es solo un ser en sí y que se concibe por sí, sino que es causa eficiente de todas las cosas. Por consiguiente, entender la esencia y la existencia de una cosa es determinar la manera en la que esta es

contenida en los atributos de Dios y producida por su potencia. Esto es válido para todas las cosas, incluyendo la consciencia que no es un imperio dentro de otro imperio.

Sobre la base de este principio, se trata de definir la naturaleza y origen de la consciencia, no abarcando la serie infinita de causas finitas por las cuales la naturaleza ha podido producir un ser consciente porque esto rebasa nuestro entendimiento y nos conduciría a una regresión al infinito, sino exponiendo su causa próxima, su causa inmediatamente productora. En el § 92 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza precisa, en efecto, que la buena definición de una cosa creada debe proveer su esencia íntima haciéndonos conocer su causa próxima. Por ejemplo, en el caso del círculo esta exigencia no implica la búsqueda de las causas lejanas y de todos los modos de la extensión que puedan explicar su existencia, de la mano que lo traza a la causa de esa mano y así sucesivamente hasta el infinito; la buena definición se limita a poner de manifiesto los elementos necesarios para su génesis, esto es, la rotación de una recta en torno a uno de sus puntos:

El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil (...).⁶

Es necesario, pues, dejar de concebir la consciencia como principio para meditar sobre el principio de la consciencia. Ahora bien, esta tarea no es fácil de cumplir porque en Spinoza la consciencia no es el objeto de una definición formal. ¿De dónde viene, entonces, que la mente humana sea consciente? Desde el comienzo de la parte II de la *Ética* la naturaleza y el origen de la mente son inferidas claramente a partir de los atributos de Dios, pero esto no es el caso de la consciencia. De tal manera que aquí se tratará tanto de deducir una teoría como de reconstruirla sobre la base de las indicaciones provistas por Spinoza en la proposición IX de la *Ética* III, donde afirma por vez primera que: «*Tanto si tiene*

⁶ *TIE* § 96.

ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene consciencia de ese esfuerzo suyo».

¿Qué significa esto? La consciencia es presentada aquí como un fenómeno solidario del esfuerzo de la mente por perseverar en el ser. Para entender su origen, es necesario comprender, por una parte, por qué la mente persevera en su ser, por otra parte, por qué esta perseverancia es acompañada de consciencia. El primer punto, objeto del inicio de la demostración de la proposición IX, se fundamenta en una aplicación a la mente de la teoría general del *conatus*. En efecto, de acuerdo con la proposición a partir de la proposición VI de la *Ética* III: «Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.». Por consiguiente, cada cosa, ya sea la mente, el cuerpo o cualquier otro modo, se caracteriza por su esfuerzo, su *conatus*, por afirmar su potencia de existir tanto como pueda. Este principio del *conatus* según el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser es en realidad una consecuencia del hecho de que todas las cosas singulares o finitas son partes de la Naturaleza y poseen una potencia de actuar que expresa de manera precisa y determinada la potencia mediante la cual Dios es y actúa. En tanto que parte de la potencia de la Naturaleza, cada cosa afirma su existencia, oponiéndose a aquello que la puede destruir.

Este esfuerzo no es más que la esencia actual o dada de la cosa que despliega todas las consecuencias contenidas en su naturaleza. Como la mente está constituida a la vez por ideas adecuadas e inadecuadas, su *conatus*, su esfuerzo por perseverar en el ser, consiste en continuar afirmando tanto las ideas claras y distintas como las ideas confusas por una duración indefinida, es decir, mientras ninguna otra idea la contradiga o destruya. La mente se caracteriza, pues, por la perseverancia de sus ideas en ella, dicho de otra manera, por su voluntad. Este es, al menos, el nombre que toma el *conatus* en tanto que se aplica a la mente sola, si se acepta lo expuesto en el escolio de la proposición IX:

Este conato, cuando se refiere sólo a la mente, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito*.

Sin embargo, el hecho de que la mente al igual que todas las cosas esté dotada de un *conatus* no implica que sea consciente. ¿Qué es lo que hace que una mente sea consciente de su voluntad? Esto es lo que establece en un segundo tiempo la demostración de la proposición IX de la *Ética* III, cuando Spinoza afirma que «la mente (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo» y que, por consiguiente, es consciente de su esfuerzo. Esta demostración requiere dos observaciones: en primer lugar, Spinoza sostiene que la mente es realmente consciente de sí, de su propia esencia, fundamentándose en la proposición XXIII de la parte II. Ahora bien, esa proposición no menciona en modo alguno el hecho de que la mente sea consciente de sí a través de las ideas de las afecciones de los cuerpos. Esta se circunscribe a enunciar que: «*La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.*». Tomado al pie de la letra, el término consciencia de sí no aparece. El remitirse a la proposición XXIII para establecer que la mente es consciente de sí es, pues, particularmente interesante porque esclarece la manera de leerla bajo un nuevo aspecto. Para la mente, conocerse a sí misma equivale retrospectivamente a ser consciente de sí.⁷ La consciencia de sí, por consiguiente, no es otra cosa que el conocimiento de sí o la idea de sí. Ahora bien, como la mente es la idea del cuerpo, para la mente, conocerse a sí misma o tener consciencia de sí es tener la idea de la idea del cuerpo.

En segundo lugar, la demostración de la proposición IX de la *Ética* III pone al descubierto la causa de la consciencia y muestra que esta de ninguna manera proviene de un poder de reflexividad inherente a la mente, que se aprehendería a sí misma inmediatamente en una pura transparencia de sí. La causa de la consciencia de sí es en realidad la idea de una

⁷ Esta observación confirma la idea de que la lectura de la *Ética* no puede verse limitada a un recorrido lineal que sigue el orden de las partes. La comprensión de cada proposición implica no solo la referencia a aquellas que la preceden, sino igualmente a aquellas que le siguen y en las que se fundamentan en estas; supone una reversibilidad de la lectura y requiere un reexamen de cada proposición a la luz de las adquisiciones ulteriores que las van enriqueciendo.

afección del cuerpo. La consciencia de sí no es, pues, innata y directa, sino que se adquiere de modo mediato por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo. La causa de la consciencia proviene, pues, de la doble capacidad de los cuerpos de ser afectados y de la mente de tener la idea de las afecciones del cuerpo. Falta comprender por qué esto es así.

La consciencia de sí se abre paso a través de las ideas de las afecciones del cuerpo porque la mente no se conoce a sí misma directamente. En efecto, si bien *es* la idea de un cuerpo no *tiene* la idea de un cuerpo porque no conoce la naturaleza de todas las partes que entran, en un número indefinido, en su composición.⁸ En cambio, cuando el cuerpo es afectado, la mente en tanto que idea del cuerpo percibe de manera más o menos confusa lo que le ocurre a su objeto. Esto es lo que se desprende de la proposición XII de la *Ética* II:

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente.

La mente forma, así, las ideas de las afecciones del cuerpo.

¿Pero qué debemos entender, exactamente, bajo el término de afecciones del cuerpo? Si se acepta la explicación de la definición I de deseo, tal y como es dada al final de la parte III, una afección designa un estado innato o adquirido, una modificación que expresa el encuentro de mi cuerpo con los cuerpos exteriores y que es susceptible de hacer variar su potencia. En efecto, por su naturaleza de individuo complejo, el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores de manera diversa y variada y, a su vez, los puede afectar, disponerlos y moverlos, por su parte, de un gran número de maneras. La mente es, pues, más apta para percibir un gran número de cosas en la medida en que su cuerpo puede ser

⁸ Cf. *Ética* II, XXIV.

dispuesto de un gran número de maneras.⁹ Es a través de las ideas de las afecciones del cuerpo que la mente llega a ser consciente de sí y tiene la idea del cuerpo que es. La emergencia de la consciencia se explica y llega a ser inteligible si se comprende que ese cuerpo cuya mente es la idea no es un ser solitario sino solidario de otros cuerpos con los cuales urde relaciones que le convienen más o menos, de modo que, en primer lugar, la consciencia de sí no es más que la narración de los encuentros de cada uno con el mundo exterior. Desde este punto de vista, en Spinoza la consciencia de sí no antecede a la conciencia de las cosas. Si bien esta brinda más indicaciones sobre el estado del cuerpo que sobre la naturaleza de los cuerpos exteriores¹⁰, toda idea de afección implica a la vez, en efecto, el conocimiento de sí y el de las cosas porque nace de su composición. Así, el origen de la consciencia de sí y el de la conciencia de las cosas no es en el fondo diferente, dado que se enraíza en las ideas de las afecciones corporales. La idea de la afección implica la naturaleza del cuerpo humano y al mismo tiempo la naturaleza del cuerpo exterior porque proviene de sus encuentros. Sin duda esta consciencia de sí es generalmente confusa porque la idea de las afecciones mezcla la naturaleza del cuerpo con la de los cuerpos exteriores.

Sin embargo, no todas las afecciones del cuerpo están unidas necesariamente a una determinación exterior, a un encuentro fortuito, a lo que Spinoza llama el orden común de la naturaleza, que desemboca en un conocimiento mutilado y confuso; estas pueden depender también de una determinación interna, de una disposición innata o no que exprese la naturaleza de su cuerpo. Ahora bien, en este caso, como lo hace constar Spinoza, la mente tiene un conocimiento verdadero de sí misma, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores.

Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente.¹¹

⁹ Cf. *Ética* II, XIV.

¹⁰ Cf. *Ética* II, XVI, corolario II.

¹¹ *Ética* II, XXIX, escolio.

Desde este punto de vista, la naturaleza de la consciencia depende de la naturaleza del conocimiento de las afecciones del cuerpo, según que dependa de la simple imaginación, de la razón o de la ciencia intuitiva. La cualidad de la consciencia se amolda, por así decirlo, a la jerarquía de géneros de conocimientos y depende de la riqueza de las afecciones del cuerpo. Queda claro, pues, que la consciencia no es un fenómeno primero, pues es menos constitutivo que constituido, ya que se abre camino a través de las ideas de las afecciones del cuerpo. Spinoza recuerda en la proposición XXX de la *Ética* III que «el hombre (*por 2/19 y 2/23*) es consciente de sí mismo por las afecciones con las que es determinado a actuar». Estas afecciones que lo determinan a actuar son, pues, primeras y ninguna consciencia es posible sin estas.

3. El deseo o el retorno de la consciencia

Pero si la consciencia no juega un rol ni principal ni como principio, ¿quiere esto decir tanto como que sea simplemente derivada y de una importancia de segundo grado en Spinoza? Lejos de ser así, dado que el surgimiento del deseo, al cual Spinoza asigna un rol central en su antropología, propulsa de nuevo la consciencia contra toda expectativa a un primer plano. En efecto, el deseo (*cupiditas*) se define como un apetito consciente. Es lo que se deduce del escolio de la proposición IX de la parte III de la *Ética*, donde Spinoza afirma que entre el apetito y el deseo «no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la consciencia del mismo*». ¿Significa esto, entonces, que la consciencia con sordina en la parte II de la *Ética* sale tras bastidores y vuelve con fuerza en la parte III bajo los rasgos del deseo? Spinoza sería, pues, aquel que sustituiría el *cogito ergo sum*, por el cual la mente se aprehende como sujeto pensante consciente por un *cupio ergo sum*, erigiendo el deseo como principio de reflexividad. El deseo ocupa un lugar fundamental desde dos aspectos en la filosofía de Spinoza. Por una parte, constituye junto a la alegría y la tristeza uno de los tres afectos primarios o primitivos que forman parte de la composición de todos los otros y que permiten explicar su naturaleza;

por esta razón, tiene el rol de principio de la afectividad. Por otra parte, es la expresión de la esencia del hombre en tanto que es determinada a actuar y a hacer aquello que es útil para su conservación. Según la definición I de los afectos, enunciada al final de la parte III de la *Ética*: «El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.». Por consiguiente, si el hombre es por naturaleza un ser de deseo, se define necesariamente como un ser consciente. ¿Debemos, entonces, concluir que contrariamente a las apariencias y aun siendo secundaria, la consciencia juega en realidad los primeros roles en virtud de su doble estatus de afecto primario y esencial que le es conferido al deseo en Spinoza?

En realidad, por varias razones este no es el caso. En primer lugar, los términos primarios o primitivos no deben inducirnos a error; en efecto, son relativos y no remiten a una primacía absoluta. Decir que el deseo es un afecto primario no quiere decir que es primero en lo absoluto sino que entra, junto a la alegría y la tristeza, en la composición de todos los afectos. El deseo o el apetito consciente como todo modo de la Naturaleza naturada es siempre secundario, de cierta manera, en tanto que es un efecto producido por causas las cuales se trata de determinar. Es, pues, tanto causa como causado, tanto principio como consecuencia.

En segundo lugar, si el deseo que constituye la esencia humana es asimilado a un apetito consciente¹², no podría servir de garantía para definir fundamentalmente el hombre por la consciencia. En efecto, no es necesario ampliar la importancia de la consciencia ya que su ausencia no cambia la naturaleza de los apetitos humanos. Spinoza llama la atención sobre este punto en el transcurso de la definición I de los afectos:

...he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es, el apetito sigue siendo uno y el mismo.

¹² *Ética* III, IX, escolio.

Esta precisión implica, por una parte, que el apetito, si bien se refiere por naturaleza tanto al cuerpo como a la mente¹³, no se define esencialmente por la consciencia. Ya sea provista o desprovista de esta no cambia en nada el asunto, el apetito permanece idéntico a sí mismo. Por otra parte, implica que la distinción entre el apetito y el deseo no debe ser enfatizada, puesto que Spinoza verdaderamente no reconoce ninguna diferencia fundamental entre estos, de modo que la consciencia no debe ser comprendida como una determinación esencial. Si la consciencia es un componente del deseo, esta no expresa su esencia sino que permanece una determinación secundaria. Spinoza señala que hubiera podido definir el deseo de la misma manera que el apetito en el escolio de la proposición IX de la *Ética* III, como la esencia misma del hombre en tanto que es determinada a hacer algo. Si ahora él se resiste a explicar la una por la otra y si aporta precisiones suplementarias no es para marcar una diferencia esencial sino para evitar una tautología y por incluir la causa de la consciencia:

Porque podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (*por 2/23*) no se seguiría que la mente pudiera ser consciente de su deseo o apetito (*non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis, sive appetitus esse conscia*). Para incluir, pues, la causa de esta consciencia, fue necesario añadir (*por la misma 2/23*) «en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada», etc.¹⁴

Por consiguiente, si el deseo es el apetito con la consciencia del apetito (*appetitus cum ejusdem conscientia*)¹⁵, no se trata de interpretar el valor de ese «cum», de ese acompañamiento del apetito por la consciencia, como la expresión de una esencia. Es necesario señalar a

¹³ *Ética* III, IX, escolio.

¹⁴ *Ética* III, definición de los afectos I, demostración.

¹⁵ *Ibid.*

este respecto que Spinoza escribe: «no se seguiría que la mente *pudiera ser consciente*» y no: «no se seguiría que la mente *sea consciente*». La consciencia es, pues, una aptitud pero esto no implica que esté plenamente actualizada en todos los deseos, al punto de constituirlos como deseos. Decir que el deseo es un apetito acompañado de consciencia no implica en modo alguno que este acompañamiento tome la forma de una percepción totalmente clara y distinta. La prueba está en que Spinoza insiste en el hecho de que la mayoría de las veces los hombres son conscientes de sus apetitos pero ignoran las causas que los determinan. La consciencia no es, pues, sistemáticamente plena y completa de manera que su presencia no excluye que los apetitos sean en gran parte inconscientes.

Por último, es sin duda excesivo definir el deseo por la consciencia y darle a esta propiedad un rol decisivo, ya que no acompaña sistemáticamente todo deseo. La prueba está en que Spinoza utiliza de modo flexible el concepto de deseo y distingue un sentido estricto de un sentido amplio. El deseo no designa solo el apetito consciente sino que puede tomar un significado más general y englobar todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre. Es en este sentido que entiende este término al final de la explicación de la definición I de deseo:

Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones...

Ahora bien, si la volición siempre es consciente, dado que es una modalidad del pensamiento, si el apetito puede serlo, dado que se refiere a la mente y al cuerpo, en cambio el impulso (*impetus*), por su cuenta, no parece implicar la consciencia, ya que se refiere primero que nada al cuerpo. Por consiguiente, si el término deseo tomado en su significado amplio comprende todos los esfuerzos del hombre sin excepción, incluye también las determinaciones del cuerpo que, por definición, no implican la consciencia, porque son modos de la extensión y no del pensamiento.

¿Significa esto que puede haber deseos, por lo tanto afectos, inconscientes? Spinoza no llega hasta ese punto. Él considera la hipótesis

según la cual el hombre no es consciente como una eventualidad sin afirmar positivamente que efectivamente tiene apetitos inconscientes. La inconsciencia total parece imposible, como se enfatiza en la demostración de la proposición IX de la *Ética* III:

Pero, como la mente (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que la mente es consciente de su conato.

Así, para Spinoza, «el ignorante vive casi inconsciente (*quasi inscius*) de sí mismo y de Dios y de las cosas»¹⁶, sin embargo esta cuasi-inconsciencia del ignorante permanece siempre una forma de consciencia en grado mínimo, de tal manera que no hay afectos totalmente inconscientes. La consciencia se manifiesta a veces a duras penas a través de las emociones del ignorante, al punto que pueden ser consideradas como casi inconscientes. En cambio, acompaña necesariamente los afectos del sabio. La consciencia juega, así, el rol de principio distintivo entre los hombres porque expresa los grados de potencia y de perfección que se escalonan desde la cuasi-inconsciencia del ignorante a la consciencia clara y distinta del sabio.

4. Las formas de la consciencia, del ignorante cuasi inconsciente al sabio consciente de sí

El itinerario ético que conduce al hombre a la beatitud se muestra entonces como un tránsito a través de diversas figuras de la consciencia, señalado en sus extremos por el ignorante y el sabio. El ignorante y el sabio son menos seres singulares que nociones universales formadas a partir de propiedades comunes a los hombres. El ignorante es la figura de todos los hombres al nacer y el sabio el modelo del hombre libre en acto.

El concepto de ignorante casi inconsciente remite, por una parte, al niño como demuestra el escolio de la proposición XXXIX de la *Ética* V:

¹⁶ *Ética* V, XLII, escolio.; *Nota del traductor*: A. Domínguez traduce «vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas ».

Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene una mente que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; ...

Por otra parte, incluye de modo más general a todos los que permanecen en el estado pueril de la superstición, esa infancia ciega de la humanidad, siendo presa del prejuicio finalista que Spinoza describe en el apéndice de la parte I de la *Ética*. Es en este texto donde se bosqueja uno de los retratos más sorprendentes del hombre ignorante cuasi inconsciente. En efecto, la condición primera del hombre no es la inconsciencia total. Spinoza parte del principio que «los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello (*cujus rei sunt conscii*)».¹⁷ Ahora bien, es desde aquí, precisamente, que surge la desgracia. Si el hombre que nace ignorante de las causas de las cosas fuera totalmente inconsciente de sí mismo, no formaría aquel sistema antropomorfo, en el que hace delirar la naturaleza consigo. Así, al principio, la forma primera bajo la cual la consciencia se manifiesta parece peor que la inconsciencia. Lejos de ser la linterna que ilumina el yo, el mundo y Dios, la consciencia es, primeramente, lo que oscurece la mente y la sujeta a un cúmulo de prejuicios que terminan formando un sistema. En lugar de ser pura transparencia de la mente para sí misma, esta se presenta como una percepción confusa, como una fuente de ilusiones. Llama la atención constatar que las primeras tres ocurrencias del concepto de consciencia en la *Ética* conciernen al mecanismo por el cual los hombres se complacen en la ilusión del libre arbitrio. En el apéndice de la parte I de la *Ética*, el término aparece por primera vez, cuando Spinoza se propone explicar las causas del prejuicio de la finalidad que está en el origen de todos los errores que conciernen la naturaleza de Dios. El error proviene de una consciencia parcial; es el resultado de la unión entre la inconsciencia de las causas y la consciencia del apetito. ¿Qué significa esto?

¹⁷ *Ética* I, apéndice, 81, G. II, 78.

La inconsciencia de las causas se debe al hecho de que el hombre no es más que una parte de la naturaleza, un modo finito y determinado, de modo que su mente no es omnisciente y no domina de una vez el encadenamiento causal infinito que precede a la constitución de cada cosa. La ignorancia nativa es el lote común de los hombres. La antropología de Spinoza no es una antropología de la consciencia sino de la nesciencia. Si esta ignorancia primera es una necesidad debido al estatuto ontológico de los hombres, no por esto es una fatalidad porque la mente dispone del poder de formar ideas adecuadas obteniendo las nociones comunes de las cosas gracias a la razón.

Sin embargo, esta nesciencia no debe comprenderse como inconsciencia total, dado que la ignorancia masiva de las causas no encierra el hombre en una oscuridad total, sino que viene acompañada de una vislumbre de consciencia, que constituye un patrimonio común y un hecho antropológico fundamental. Todos son ignorantes de las causas de las cosas pero todos tienen un apetito consciente de buscar aquello que le es útil. El apetito, recordémoslo, «no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación».¹⁸ Los hombres son pues seres de apetito en tanto que se esfuerzan por conservar su naturaleza y de llevar a cabo las cosas necesarias para su perseverancia en el ser. Al mismo tiempo, el apetito es completamente regido por el principio de utilidad, dado que se trata de buscar aquello que sirva a la conservación y de descartar aquello que sea perjudicial. Además, los hombres tienen consciencia de su apetito en tanto que perciben las afecciones del cuerpo, el hambre, la sed, el dolor... y son, pues, fundamentalmente seres de deseo a partir de este hecho. Poco importa en este nivel que la consciencia sea plena y completa o confusa y parcial, no deja de ser un primer islote de consciencia que aflora de modo natural y concierne de primera instancia al hombre mismo.

¹⁸ *Ética* III, IX, escolio.

Sin embargo, la primera figura de la consciencia no es una consciencia distinta de sí, de las cosas y de Dios, dado que la percepción se efectúa a través del prisma de los apetitos humanos que proyectan su modo de funcionamiento sobre toda la naturaleza, dando lugar a un sistema de ilusiones. La conjugación de la consciencia del apetito con la nesciencia de las causas va a desembocar así en una cuasi-inconsciencia de sí, de Dios y de las cosas.

– En primer lugar, cuasi-inconsciencia de sí porque el hombre se percibe como un ser de deseo que no busca más que fines útiles para su conservación, ignorando totalmente las causas que lo determinan a apetecer. Llegando a creer, pues, que el deseo es el motor y el principio de sus actos, que es la causa primera libre y fundadora de todas las cosas y a ignorar su estatuto de efecto causado y determinado. Esta ilusión sobre sí mismo toma, pues, la forma de una creencia en el libre arbitrio y alcanza su acmé a través de esta idea.

– A continuación, cuasi-inconsciente de Dios porque el hombre ignorando las causas eficientes de las cosas va a proyectar su modo de comportamiento utilitarista sobre la naturaleza y a erigir la causa final en principio. Llegando a concebir a Dios, pues, según el modelo de un rector de la naturaleza que ha dispuesto todo para los hombres en vistas de un culto y a imaginarlo según los rasgos de un monarca todopoderoso reinando sobre los hombres según su capricho.

– Finalmente, cuasi-inconsciencia de las cosas porque el hombre totalmente movido por sus apetitos a penas se preocupa por sus esencias sino que se preocupa únicamente por su utilidad. No busca determinar lo que son las cosas sino lo que valen y las considera solo como medios o como obstáculos para su conservación. Esta visión finalista e instrumental de las cosas deja su naturaleza verdadera en la sombra y las reduce a cosas convenientes o inconvenientes.

Al contrario del ignorante cuasi inconsciente, el sabio es consciente de sí, de Dios y de las cosas. Es consciente de sí porque no se percibe como un imperio dentro de otro imperio y no confunde la libertad con el libre arbitrio. Comprende la necesidad de su naturaleza en el seno de la

necesidad de la Naturaleza y entiende su libertad como una determinación interna activa distinta de la determinación externa pasiva. Esta consciencia de sí es solidaria del desarrollo de las aptitudes del cuerpo y de sus acciones. En efecto, «quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas.»¹⁹ Esta consciencia de sí culmina con la comprensión de la eternidad de la mente que el sabio, contrariamente al ignorante, cesa de confundir con la duración y de atribuir a la memoria.

El sabio es consciente de Dios porque deja de imaginar y de confundir su potencia con la de los reyes. Lo concibe como una sustancia causa de sí y de todas las cosas en virtud de la necesidad de su esencia. Esta consciencia de Dios se manifiesta del modo más elevado a través del conocimiento del tercer género y del amor intelectual eterno que le acompaña.

Finalmente, al contrario del ignorante, el sabio tiene consciencia de las cosas porque las concibe en Dios y por Dios. Conoce su esencia y sus propiedades por las causas próximas y las deduce de la idea de la esencia de los atributos de Dios de acuerdo con la ciencia intuitiva. Queda por saber cómo se realiza el paso de la cuasi-inconsciencia del ignorante a la consciencia del sabio. Ante la ausencia de un análisis completo de las etapas del camino que lleva de la servidumbre a la libertad que implicaría una reconsideración de toda la *Ética*, es necesario enfatizar que Spinoza elabora una figura intermedia entre la cuasi-inconsciencia del ignorante y la consciencia del sabio, la del modelo de la naturaleza humana (*naturae humanae exemplar*) evocada en el prefacio de la *Ética* IV, que corresponde al retrato del hombre que vive bajo la dirección de la razón y que encarna el momento de lo que se podría llamar la consciencia moral. ¿Qué significa esto?

Primeramente, la idea de este hombre modelo no surge por azar, no es puramente arbitraria, sino que es una producción necesaria de la mente

¹⁹ *Ética* V, XXXIX, escolio.

en tanto que persevera en su ser. En efecto, de una manera general, «*La mente se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo.*».²⁰ De este modo, puede llegar a formar la idea de un hombre que afirma constantemente su potencia de actuar y a entender que solo el hombre que vive según la guía la razón es capaz de cumplir con esta condición.

Si bien lo prefigura, el hombre que vive según el mandato de la razón todavía no es el sabio porque obedece a prescripciones que dependen del conocimiento de segundo género y no está instalado por completo en la ciencia intuitiva. Sin embargo, no es ignorante porque sabe lo que es verdaderamente útil, dicho de otra manera, tiene un verdadero conocimiento del bien y del mal. En vez de rehuir el mal por temor, el hombre que vive según la guía de la razón busca directamente el bien, el cual reside completamente en el acto de entender y encuentra su culminación en el conocimiento de Dios.²¹ Él sabe discernir lo útil verdadero de lo útil aparente, al contrario del ignorante. Así, «*Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor.*».²² Y «*apeteceremos antes un bien mayor futuro que un bien menor presente, y un mal menor presente antes que un mal mayor futuro.*».²³

Es por lo que el hombre que vive según el mandato de la razón puede de modo legítimo ser asimilado a una figura de la consciencia moral susceptible de discernir el bien del mal. Si bien esta expresión no se encuentra en Spinoza, no está desprovista de fundamento, ya que el autor de la *Ética* asimila él mismo el conocimiento del bien y del mal a una forma de consciencia. En efecto; «*El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.*».²⁴ El conocimiento del bien y del mal se

²⁰ *Ética* III, XII.

²¹ Cf. *Ética* IV, XXVII y XXVIII.

²² *Ética* IV, LXV.

²³ *Ética* IV, LXVI.

²⁴ *Ética* IV, VIII.

define, pues, como consciencia de la alegría o de la tristeza. La buena consciencia se reduce a la idea de la alegría y la mala a la idea de la tristeza.

Esta figura de la consciencia moral o del conocimiento verdadero del bien y del mal encarnado por el hombre que vive según la guía de la razón es, no obstante, temporal y destinada a desaparecer. De hecho, el hombre verdaderamente libre y plenamente consciente de sí la evita. En efecto, nos dice Spinoza: «*Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres*». ²⁵ A pesar de que sería superior a las ficciones del vulgo, la formación de los conceptos de bien y de mal por el hombre que vive según la guía de la razón permanece, pues, el indicio de una servidumbre. Es por lo que la consciencia de sí, de Dios y de las cosas que logra el sabio no es más una consciencia moral en tanto que se sitúa más allá del bien y del mal. Esta se amplía hacia la inteligencia de la necesidad eterna y la goza.

Si al principio, la consciencia no tiene un rol destacado, finalmente llega a tenerlo porque distingue el sabio del ignorante y cimienta la supremacía del primero sobre el segundo. Por la consciencia limitada a nuestros apetitos, entendemos que no comenzamos con buen pie. Por la consciencia ampliada hacia el ser infinito, descubrimos la eternidad de nuestra mente. De la ilusión de la consciencia, donde es el juguete de sus afecciones, a la consciencia de la ilusión, donde aprende a jugar con sus pasiones, el hombre descubre poco a poco la positividad de la idea de la idea y extrae su núcleo de verdad. Si la consciencia de sí es siempre derivada de las ideas de las afecciones del cuerpo, no puede evitar las derivas de la imaginación más que ligándose a Dios. Así, a pesar de las apariencias, esta consciencia distinta de sí, de Dios y de las cosas propia del sabio no se dirige a tres objetos separados. En realidad, cualesquiera sean sus objetivos, la consciencia no tiene más que un solo objeto: Dios. Si todas las cosas no son más que afecciones de la substancia²⁶, la

²⁵ *Ética* IV, LXVIII.

²⁶ *Ética* I, XXV, corolario.

consciencia de sí o de las cosas no es más que una modalidad de la consciencia de Dios. Por esto Spinoza afirma que «*Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios*».²⁷ Por consiguiente, ser consciente de sí, de Dios y de las cosas, es una y la misma cosa. La trinidad del sabio se reduce a la unidad consciente de la divinidad.

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

²⁷ *Ética* V, XXIV.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, R. (1973-1978). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Eds. Charles Adam et Paul Tannery. Paris, Vrin-CNRS.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. V. Peña (ed.). Madrid, Alfaguara.

Levy, L. (2000). *L'Automate spirituel*, Van Gorcum, Pays-Bas, 2000.

Spinoza, B. (1974). *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez (trad.). Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. A. Domínguez (trad.). Madrid, Alianza.

(Traducción de Raúl de Pablos Escalante)