

HOMO COGITAT. LA TEORÍA SPINOZIANA DE LA MENTE CONSCIENTE

MARCOS TRAVAGLIA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Este trabajo se inserta en la discusión sobre la filosofía de la mente de Spinoza, específicamente en torno a si ofrece o no una teoría de la consciencia. Sostenemos que sí lo hace y que se explica a través de la articulación de varios conceptos según una particular lectura de llamado «paralelismo». Procedemos de la siguiente manera. Primero ofrecemos una caracterización preliminar de definición spinoziana de mente. Entonces damos una interpretación de la ontología. Por último, aplicamos esta lectura a la relación mente-cuerpo, deteniéndonos en la física, las ideas de ideas y el *conatus*.

PALABRAS CLAVE: Spinoza; consciencia; cosa singular; *conatus*; paralelismo.

Homo cogitat. The Spinozan Theory of the Conscious Mind

ABSTRACT: This article enters the discussion of the Spinozian philosophy of mind, specifically whether it offers or not a theory about consciousness. We hold that it does and that its explication emerges through the articulation of several concepts according to a particular reading of the so-called «parallelism». We proceed as follows. First, we preliminarily characterize the Spinozian definition of mind. Then we offer an interpretation of the ontology. Lastly, we apply this reading to the mind-body relation, focusing on the physics, ideas of ideas, and *conatus*.

KEY WORDS: Spinoza; Consciousness; Singular thing; Conatus; Paralellism.

En general reconocemos en Descartes un hito fundamental en la historia de la filosofía de la mente. A través del descubrimiento del *cogito* en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* desarrolló una detallada teoría de la consciencia y la experiencia consciente del sujeto que piensa. Spinoza, como receptor inmediato de la obra cartesiana, realizó un tratamiento del tema, aunque más vago y oscuro. Esto no es reprochable, puesto que, como está bien documentado¹, en esa época el vocabulario y el campo de problemas no estaban afianzados y demoraron décadas e incluso siglos para establecerse. Entre los que siguieron la estela de la filosofía cartesiana, tal vez sea quien menos se abocó a desarrollar cuestiones relativas a la autoconsciencia. En la *Ética* no encontramos una teoría sistemática que dé cuenta de forma clara y distinta de la experiencia cons-

¹ Cf. MILLER, J. (2007). «The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind», en: HEINÄMAA, S. (eds.), *Consciousness*, vol. 4, Dordrecht: Springer, 204-210. Cabe tener en cuenta que existen diversos sentidos con los cuales actualmente utilizamos el término «consciencia», como consciencia fenoménica o consciencia psicológica o de acceso, cuya distinción ha generado grandes debates durante los siglos XX y XXI. En este trabajo tomamos un sentido más general ligado a la autoconsciencia o capacidad de un individuo de saber de sí y sus estados reconociéndolos como propios. Si bien Spinoza tematiza muchos temas psicológicos, su desarrollo no es tan fino en temas de interés contemporáneo muy específicos como los *qualia*.

ciente, aunque sí un vocabulario relativo a ella y una variedad de herramientas conceptuales que pueden utilizarse como condiciones para la construcción de una filosofía de la mente².

En los estudios spinozianos, la indagación por una teoría respecto de qué entiende Spinoza por «consciencia» puede rastrearse en los últimos cuarenta años, especialmente en las tradiciones anglosajona y norteamericana (en sintonía con la explosión general de la filosofía de la mente en esos ámbitos). Es un problema relativamente poco abordado y en el que abundan más los desacuerdos que los consensos. En un estudio pionero, Margaret D. Wilson³ sostiene que el marco conceptual spinoziano para dar cuenta de la mente humana es efectivo para evitar algunos problemas del dualismo cartesiano desde una perspectiva naturalista, pero no es capaz de explicar algunas nociones básicas sobre lo mental, como la distinción entre mentes con y sin consciencia y de estados mentales conscientes y no conscientes. Este lapidario y breve texto sigue siendo un punto de referencia en las discusiones actuales.

Esta línea de interpretación, seguida también por Jonathan Bennett, encuentra esta deficiencia porque parte de (y busca mantenerse en) esquemas que Spinoza no está tomando de referencia para pensar su filosofía de la mente (a saber, el cartesiano)⁴. Esto es un problema porque el planteo de la pregunta está condicionado *a priori* por el tipo de respuesta que se considera válida y, al no constatar su presencia en los textos, se rechaza la posibilidad de que haya una teoría diferente. Nuestra hipótesis es que efectivamente hay una teoría de la consciencia en Spinoza. Reconocemos en que la *Ética* no tiene una teoría explícita sobre el tema, sino que requiere de un esfuerzo de reconstrucción y conexión de elementos dados en distintos momentos del texto. En este sentido, proponemos una teoría de la consciencia de sí que compatibiliza una forma de dualismo entre mente y cuerpo bajo una unidad causal inmanente y la determinación y autodeterminación en la duración. La clave para dar con la explicación está en la interpretación y articulación de nociones ontológicas de *Ética* I y II, como son la relación mente-cuerpo, las ideas de ideas y las nociones de cosa singular, esencia y *conatus*.

² Todas las traducciones al castellano de la *Ética* (salvo la de Lomba) vierten el término latino *mens* por «alma» (a diferencia de las portuguesas e inglesas, por ejemplo). El latín dispone de un término específico para «alma», *anima*, que Spinoza utiliza de forma muy puntual en contadas ocasiones cuando reconstruye y discute a Descartes (cf. E5pref) y en contextos muy puntuales en que habla de «animación» (cf. E2P13S). Por lo demás, utiliza uniformemente *mens*. Existe una diferencia semántica entre alma y mente: alma tiene una resonancia fuertemente teológica y moral, mientras que *mens* tiene una resonancia más racional y reflexiva. En adelante cito la *Ética* según la siguiente edición: SPINOZA, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. P. Lomba, Madrid: Trotta.

³ WILSON, M. D. (1980). «Objects, Ideas, and «Minds»: Comments on Spinoza's Theory of Mind», en: KENNINGTON, R. (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington: CUA, 103-120.

⁴ Cf. JORGENSEN, L. M. (2018). «17th-Century Theories of Consciousness», en: ZALTA, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University, §3.

1. LA CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DE LA MENTE HUMANA EN *ÉTICA* II

En las definiciones y axiomas de la segunda parte de la *Ética* están las primeras especificaciones sobre la naturaleza de la mente humana, y las únicas hasta que comiencen las demostraciones específicas varias proposiciones más adelante. La idea de «mente» aparece explícitamente o juega un rol importante en una definición y cuatro axiomas.

La naturaleza del ser humano es tal que se puede afirmar de forma contundente como axioma que «El hombre piensa» (E2AX2). El estatus de axioma (y no de proposición) sugiere que se sigue de forma tan evidente de su filosofía que no requiere más argumentos en su favor. Más todavía, su claridad y distinción permiten que a través suyo se prueben otras afirmaciones en adelante. Sin embargo, no está explicitado qué significa «pensar». No hay en todo el texto una definición explícita de este término, aunque sí varias aproximaciones a qué pasa cuando los individuos piensan. La definición de *idea* (E2D3) dice: «Entiendo por idea un concepto de la mente, que la mente forma por ser cosa pensante», lo que sumado a otras referencias nos permite preliminarmente entender que pensar es concebir activamente (esto es, formar) ideas, percibir pasivamente imaginaciones (E2D3EX) y modalizar estas ideas e imaginaciones con «afectos del ánimo» (E2AX3). Sin embargo, en el carácter axiomático de la capacidad humana de pensar aparece un rasgo extra: los humanos no solamente concebimos, percibimos y alteramos ideas, sino que además *tenemos consciencia* de que lo hacemos. Nos sabemos a nosotros mismos pensando nuestras ideas. Esto aparece en la *Ética* en su versión holandesa (incluida en *Nagelate schriften*), supervisada por Spinoza antes de morir y publicada el mismo año que la latina, la formulación ofrecida para el axioma 2 es distinta. Mientras que la entrada latina dice simplemente «El hombre piensa» («*Homo cogitat*»), en holandés contiene una interesante aclaración que se extiende después de una coma: «El hombre piensa, o, de otra manera, sabemos que pensamos» («*De mensch denkt; of anders, wie weten dat wij denken*»). Carl Gebhardt dejó este agregado fuera del texto crítico por considerar que Spinoza lo habría quitado del latín porque limita las enseñanzas de la *Ética*, aunque, como señala Edwin Curley, no está claro en qué sentido esta limitación sería tal⁵. Contra Gebhardt, sostenemos que el agregado de la formulación holandesa no tiende a «limitar» a la *Ética*, sino más bien a esclarecerla y ampliarla. Por el «o, de otra manera» debemos inferir que lo que sigue está contenido en lo ya dicho. Así, «el hombre piensa» equivale a «el hombre sabe que piensa», por lo cual en el pensar estaría incluida una capacidad de reflexión y autocaptación en el curso de ese pensa-

⁵ Gebhardt conservó para su edición crítica la formulación latina (cf. G II, 85). Las polémicas sobre su fijación del texto, sobre todo en lo que refiere a las primeras dos partes de la *Ética* (en las que se concentran la mayoría de las discrepancias entre las versiones latina y holandesa), son cada vez más tenidas en cuenta por los traductores. Cf. SPINOZA, B. (2009). *Ética*, trad. A. Domínguez, Madrid: Trotta, 18 y ss.); sobre este axioma, cf. SPINOZA, B. (1985). *The Collected Works*, vol. 1, trad. E. Curley, Princeton: PUP, 448 n. 3.

miento. La idea que concebimos, la imaginación que percibimos y el afecto que sentimos por ellas están referidos a uno como cosa que piensa. Esta percatación se reafirma en dos ocasiones unos axiomas más adelante, cuando señala que percibimos y tenemos consciencia de cuerpos e ideas (E2AX5) y que somos conscientes de que el cuerpo es afectado de muchas maneras (E2AX4)⁶.

De forma disimulada todavía, Spinoza está reescribiendo la antropología y psicología desarrolladas por Descartes. Este sostenía la unidad y simplicidad de la mente humana, identificada ontológicamente con la cosa pensante (*res cogitans*) finita. En el pluralismo sustancial cartesiano, la mente es una sustancia más y sus ideas son modos, algunos innatos y otros surgidos con la experiencia. A su vez, esta mente forma una unidad con un cuerpo, que es parte de otra sustancia más (*res extensa*), y ambas sustancias interactúan mutuamente. Mente y cuerpo son distintos (esto es, se definen por conceptos distintos: la una es pensante y volitiva, el otro es extenso, movable y mudable) y pueden existir separados, pero en el ser humano, dice Descartes, están unidos. Estas tesis (la distinción en la unión y la interacción) están entre los puntos más polémicos y discutidos del cartesianismo. La reacción spinoziana consiste en rechazar el pluralismo sustancial conservando la diversidad de atributos, y desde allí rechazar el interaccionismo, pero conservando las ideas de distinción entre atributos (no entre sustancias, puesto que hay una sola) y de unidad de estos atributos en el individuo humano. Con estos ajustes ontológicos, puede construir una antropología particular, de corte fuertemente naturalista y en la cual el ser humano es una realidad modal y no sustancial.

2. ALGUNAS CONSIDERACIONES ONTOLÓGICAS: SUSTANCIA, ATRIBUTOS, MODOS, COSAS

Los principales desarrollos ontológicos de la *Ética* están a lo largo de la primera parte y en las primeras páginas de la segunda. Allí constatamos que conserva los elementos y terminologías cartesianos, pero introduce algunas modificaciones en las relaciones que establece entre ellos, que dan un resultado diferente. La *sustancia* es aquello que tiene independencia ontológica de todo lo demás, es causa de sí misma (E1D1, P7) y se comprende por sus solos con-

⁶ En los *Principios de filosofía de Descartes* Spinoza ofrece una definición de «pensamiento» muy afín al sentido de E2AX2 con el agregado holandés y puede servir de referencia. Dice: «Bajo el término pensamiento incluyo todo aquello que está en nosotros y de lo cual somos inmediatamente conscientes. Y así, todos los actos de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero he añadido inmediatamente para excluir todos aquellos que se siguen de éstos como, por ejemplo, el movimiento de la voluntad: tiene como principio el pensamiento, pero él mismo no es pensamiento» (PPC1DEF1). De todas maneras, siempre hay que tener presente que este texto es, primero, un manual sobre Descartes y, segundo, un texto de juventud publicado más de una década antes que la *Ética* estuviera finalizada y por ello no es prudente considerarlo una exposición definitiva de la propia filosofía.

ceptos. Es única (E1P14) e infinita (E1P8), de manera tal que nada hay ni puede concebirse sin ni fuera de ella. Su esencia y su potencia son infinitas, suma realidad y perfección (E1P34, E2D6). Por último, para Spinoza sustancia es un término intercambiable tanto con el de Dios (E1P11), como con el de Naturaleza (E4P4D), lo que refuerza la idea de que toda la realidad está contenida en y es producida por la sustancia, Naturaleza o Dios de forma inmanente (E1P16). Del «otro lado» de la sustancia están los *modos* o afecciones de la sustancia, de la que son dependientes ontológica, causal y gnoseológicamente (E1D5, P1). Mientras que la sustancia es causa libre de sus efectos (E1P17), los modos son, casi universalmente, compelidos a obrar de formas determinadas, tanto por la sustancia como de forma inmanente por otros modos, también determinados (lo cual redundaría en la refutación del libre albedrío). Los modos corresponden a esencias individuales, producidas por Dios pero sin implicar su existencia necesaria (E1P24-26), de manera tanto finita (*e.g.*, cosas particulares) como infinita (E1P21-23). Los modos infinitos inmediatos y mediatos, novedades de la filosofía spinoziana, permiten el pasaje del monismo sustancial a la pluralidad modal, de la infinitud a la finitud. Mientras «sustancia» es el término metafísico para referirse al conjunto de toda la realidad, en tanto esta se autoproduce, «modo» (en sus tres tipos) es el término para referirse a cada porción de lo que existe, que se halla interrelacionada y en una situación de dependencia recíproca con todo su entorno, circunscrito por un atributo. El modo infinito inmediato es lo primero producido por la sustancia, y el modo infinito mediato es lo que se sigue del inmediato: toda la variedad de modalizaciones, o, como dice Spinoza en una carta, «el aspecto de todo el universo» (EP64), que varía de infinitos modos y permanece siempre igual.

Con los conceptos que hemos introducido hasta aquí no podemos ejemplificar; todavía, qué es un modo. Para ello es necesario explicitar el significado y función de un concepto más, que normalmente se pone como «intermediario» entre la sustancia y los modos. Se trata del *atributo*, cuya definición dice que es «aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia» (E1D4). La sustancia tiene infinitos atributos que expresan una esencia eterna e infinita de aquella, siendo ellos mismos también eternos e infinitos (E1P19). Spinoza identifica dos: extensión y pensamiento, que son accesibles a las capacidades humanas. La diferencia entre ellos es cualitativa y conceptual. Cada atributo es la forma en que la realidad será concebida bajo su registro, siendo ideal en el caso del pensamiento y corpórea en el caso de la extensión. Así, el atributo es la forma en que conocemos a los modos y la realidad de la sustancia. Otro término que aparece para referirse a los atributos es el de *natura naturans*, o la expresión de la esencia de Dios como causa libre. Su contrapartida es la *natura naturata*, que se compone de todo aquello que se sigue necesariamente de la esencia de Dios en cada atributo (*i.e.*, en cada expresión de la *natura naturans*), esto es, el universo modal (E1P29S). Ahora podemos ampliar lo expuesto y decir que, bajo el atributo extensión, el modo infinito inmediato es movimiento-reposo, el infinito mediato es el aspecto de todo el universo creado y los modos finitos son los cuerpos particulares. Bajo el

atributo pensamiento, el modo infinito inmediato consiste en el entendimiento y la voluntad absolutamente infinitos, el infinito mediato es la cosmovisión de todas las ideas y los modos finitos son las ideas particulares (EP64, E1P32C2).

Este cuadro se completa con una cuarta categoría, generalmente pasada por alto. Se trata de la noción de *cosa singular*, que aparece en la última definición de *De Mentis*:

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos concurren en una sola acción de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (E2D2)

La cosa singular es un individuo compuesto que no es un mero agregado de partes sino una unidad modal finita, compleja y organizada. La cosa singular es la expresión en el universo modal de una esencia particular, que se organiza relacionándose con otros modos. Según Nicolás Vainer, podemos establecer relaciones de correspondencia entre la sustancia y las cosas singulares, por una parte, y entre cada atributo y los modos que se dan en él, por otra⁷. La sustancia y las cosas traban una relación en la cual la sustancia es el todo y las cosas son las partes, que se interrelacionan de forma causal directa e indirecta conformando el todo desde lo finito hasta lo infinito. Las cosas singulares, además, comparten con la sustancia una cualidad metafísica fundamental, que es la de inherencia. Esta relación es el «ser en», que además del ser en la sustancia de los modos o afecciones, se da como una inherencia afín entre las cosas singulares⁸.

En tanto los atributos son lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia, son un registro expresivo infinito en su género, en el cual cada modo es una de las infinitas expresiones que podemos percibir bajo sí. La relación modo-cosa entonces (siguiendo la equivalencia sustancia-cosa, atributo-modo) consiste en que el modo es un aspecto de la cosa, el que el entendimiento percibe de ella a través de un atributo⁹. Tomemos E1P16, proposición crucial para el pasaje de la sustancia al universo modal.

⁷ La distinción entre *modo* y *cosa singular* generalmente es pasada por alto en la literatura. Entre quienes señalan la relevancia de la cosa singular como categoría ontológica «neutral respecto de los atributos» (en palabras de Mills), seguimos a VAINER, N. (2004). «Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia», en: *Analogía filosófica* (18/1), 125-143, LEVY, L. (1998). «O conceito moderno de sujeito segundo a *Ética* de Espinosa», en: *Kriterion* (XXXIX/97), 137-157, MILLS, F. B. (2001). «A Spinozist Approach to the Conceptual Gap in Consciousness Studies», en: *The Journal of Mind and Behavior* (22/1), 91-102 y GARRETT, D. (2008). «Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination», en: Huenemann, C. (ed.), *Interpreting Spinoza*, Cambridge: CUP, 4-25.

⁸ Cf. E2P39S, E3P5 y P53S. Levy también pone en un lugar relevante al concepto de cosa singular para explicar la manera en que los individuos adquieren su unidad, unicidad e identidad (o. c., 143-144).

⁹ Cf. VAINER, N., o. c., 137-138.

Esta señala que «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse *infinitas cosas de infinitos modos*» (destacado propio). El uso de los conceptos de cosa y de modo está claramente diferenciado, jerarquizado y secuenciado: de la sustancia se siguen cosas, que se expresan en modos.

Modo y cosa singular no solo tienen definiciones propias y no equivalentes, sino además sus usos están claramente diferenciados. Realzar el lugar de la categoría ontológica de cosa singular nos permite librarnos de lo que consideramos un equívoco muy difundido, y que hace a la filosofía de la mente spinoziana destinataria de objeciones que son, como veremos, improcedentes. Se trata de la interpretación de la llamada «doctrina del paralelismo» de E2P7. Según versa el citadísimo texto, «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas» («*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ord, & connexio rerum*»). Normalmente, el término «cosas» es interpretado como «cuerpos». Creemos que esta es una enorme desatención, fundamentalmente porque el término «cosa» (singular) es precisamente definido pocas páginas atrás, pero además porque el resultado que obtenemos al nivel de la explicación ontológica es muy distinto.

Como indicamos, el texto dice «cosas», vertido del sustantivo latín *rerum*, En ningún lugar dice «cuerpos» (*corpora*). Si lo dijera, el orden y conexión de las ideas sería idéntico al de los cuerpos y ambos atributos deberían ser idénticos en cuanto a qué pueden expresar. A nivel corpóreo y a nivel ideal se sucederían exactamente los mismos modos y no hay evidencia de que ello sea así (¿soy consciente acaso de mis órganos internos todo el tiempo que conforman mi cuerpo?). Sin embargo, si tomamos el texto literalmente y leemos «cosas», nos salvamos de muchos problemas: la cosa singular expresa finitamente en los atributos una esencia en un individuo compuesto de otros individuos. Los atributos expresan mediante modos aspectos de la esencia de la sustancia, esencias singulares que son nodos causales y conforman cosas singulares. Además, cada atributo expresa a su propia manera, en sus propios conceptos, estos aspectos. Una misma cosa, en tanto realidad ontológica neutral e independiente de su expresión en atributos, puede ser expresada de una manera en un atributo y de otra manera en otro(s), sosteniendo el mismo orden causal para ambos, con expresiones diferentes. Leer la proposición 7 enfatizando que se refiere a una cosa nos permite explorar mejor la potencia infinita en su género de cada atributo, sin restringirla a que debe tener un correlato punto a punto en cada uno de los otros. Fundamentalmente, el énfasis en la cosa y no en el supuesto paralelo nos permite concebir una solución a la brecha explicativa entre mente y cuerpo sin introducir nuevos órdenes causales ni correspondencias punto a punto. En cada atributo se expresa lo que está en su potencia expresar del orden causal de la sustancia y las cosas.

A modo de síntesis de lo expuesto hasta aquí, la totalidad de la realidad es la sustancia, que se expresa en infinitos atributos, dentro de los cuales se compone una realidad modal infinitamente compleja en la que podemos distinguir cosas singulares y modos, como partes más pequeñas que se componen en el resto de las cosas más grandes. En este contexto ontológico estamos contenidos los

seres humanos como entidades de expresión psicofísica. A continuación, mostraremos cómo estos desarrollos se conectan con las definiciones preliminares de la mente que analizáramos en la sección anterior.

3. LA NOCIÓN SPINOZIANA DE MENTE HUMANA

Así como Spinoza desarrolla su metafísica general partiendo de conceptos cartesianos pero torciéndolos para obtener resultados muy distintos, en su desarrollo respecto de qué es un ser humano esta reacción frente al cartesianismo es todavía más fuerte y virulenta. Dada la restructuración general de los conceptos ontológicos, la antropología de Descartes es insostenible: no son posibles la «unión sustancial», el interaccionismo ni el libre arbitrio de la voluntad como opuesto al determinismo de la extensión mecanicista. Podemos sintetizar la caracterización spinoziana del ser humano con la metáfora del «autómata espiritual» (TIE§85), que intenta capturar a la vez el mecanicismo y la autonomía a través de una explicación del ser humano como una máquina autodirigida, en la que su funcionamiento es determinado mecánicamente por sus ideas y afecciones.

En esta sección analizaremos la caracterización ontológica del ser humano, esto es, sus características compositivas y esenciales, como se siguen a partir la ontología descrita en el apartado anterior. En *Ética* II, Spinoza empieza a concentrarse explícitamente en los rasgos específicos del ser humano. Al comenzar esta parte, antepone a las definiciones un breve párrafo sin título en el que señala que en esta parte tratará sobre todo lo que debe seguirse necesariamente de la esencia de Dios (Sustancia, Naturaleza) para la mente humana y lo que concierne a su felicidad¹⁰. Asimismo, sugiere que desarrolla su teoría de la mente en oposición a Descartes. Entonces todo apunta a una mente que piensa y es consciente de ello, como indica el axioma 2, y que este pensar es la capacidad de formar, percibir y alterar ideas.

Las demostraciones en torno al ser humano comienzan en E2P10. Allí dice que el ser humano no es una sustancia, sino un individuo cuya esencia se halla constituida por modificaciones de los atributos de Dios, y que es, entonces, un ser modal, finito y de existencia contingente. En adelante (hasta E2P23), el movimiento general consiste en probar que el ser humano es un individuo finito de composición modal, que consiste en una mente y un cuerpo que son modales y finitos.

En E2P11 indica que el contenido es que el ser actual de la mente es la idea de una «cosa» (*rei*, dejando indeterminado todavía qué tipo de «cosa») existente en acto. Específicamente, lo que interpretamos de esta proposición es que la

¹⁰ Cabe destacar, desde esta observación, que al acotarse a mentes humanas Spinoza se escuda frente a acusaciones como la de Wilson sobre que no hay criterios para distinguir mentes conscientes (e.g., la humana) de no conscientes (e.g., la de un oso de peluche).

esencia del ser humano está constituida por modos de los atributos divinos y la de la mente lo está por modos ideales, del pensamiento. Estos modos del pensamiento a su vez son la ideación de una cosa singular de existencia contingente y realidad finita. Esto es, la mente es una idea, un estado intencional que menta otro estado o cosa. De esta manera, el pensamiento tiene una potencia exclusiva reflexiva respecto del resto de los modos que constituyen al ser humano. Ahora bien, si consideráramos que esta idea es de una naturaleza distinta a la de cualquier otra, podríamos caer en un antropocentrismo o en la suposición, que Spinoza quiere desterrar, de que los humanos somos «un imperio dentro de otro imperio» (E3PR). Esto no es así. En la proposición 13 se expande sobre que aquella cosa singular de la cual es idea la mente humana no es otra cosa que un cuerpo¹¹. Esta famosa proposición tensiona nuevamente con el cartesianismo. La mente es idea de un cuerpo, pero este cuerpo no es *suyo* o dirigido por ella, como podría ser el caso de un piloto en su navío (recordando la metáfora de la *Sexta meditación*). La relación es de unidad, «(...) el hombre consta de una mente y un cuerpo (...)» (E2P13C) y «En virtud de esto entendemos no solo que la mente humana está unida a un cuerpo, sino también qué se ha de entender por unión de mente y cuerpo (*Mentis, & Corporis unionem*)» (E2P13S). Mente y cuerpo no sólo no pueden constituir dos cosas diferentes, sino que son expresiones de la misma cosa singular. En tanto los atributos son conceptualmente distintos, prescinden uno del otro y se comprenden por sí mismos. No hay explicaciones conjuntas ni interactivas, sino que en un registro se representa lo sentido en el otro sin que un estado produzca el otro porque el orden causal es común y corresponde a las cosas. Para Spinoza cada modo es, en tanto modificación de un atributo, un tipo de expresión exclusiva de aquel. Ahora bien, en tanto cada modo es una expresión de una cosa, y en el caso particular que nos interesa, esta cosa es la esencia de un ser humano, podemos salvar la brecha explicativa entre la consciencia y la fisiología remitiéndolas a una misma cadena causal pero expresada en distintas disciplinas, supóngase, neurofisiología y psicología. Tomando al ser humano como cosa singular, podemos salvar esta teoría de problemas como que no tenemos una idea consciente sobre las funciones que los órganos desempeñan de forma involuntaria o refleja (como la apertura del cardias). Esto es así porque es potencia de la extensión ejecutar esas acciones, pero no de la mente (que puede, en todo caso, ser consciente confusamente de alguna idea sobre dichos mecanismos fisiológicos, como cuando puede suponer una apertura del cardias al sentir reflujo gástrico en el esófago).

Ampliaremos esta breve explicación analizando dos puntos más: la ciencia de los cuerpos en la llamada digresión física y la ciencia de las mentes en la teoría de las ideas de ideas, que cimentan la aparición, a comienzos de *Ética III* de la consciencia como rasgo distintivo del pensamiento.

¹¹ E2P12 ya había anticipado, por hipótesis, dos ideas que se confirman de E2P13 en adelante: que el objeto de la idea que es la mente es el cuerpo y que la mente debe tener una idea de sus afecciones.

3.1. La llamada «digresión física»: la ciencia de los cuerpos

En la llamada «digresión física» que sigue al escolio de la proposición 13 de *Ética II* Spinoza compendia su teoría física. Antes de comenzar, señala que su objetivo no es desarrollar una física general sino llegar a una física especial, orientada especialmente al cuerpo que le interesa trabajar, que es el humano.

Las tres categorías principales que utiliza en esta física son cuerpo, movimiento y reposo. El cuerpo es definido como un modo que expresa la esencia de la sustancia de una manera específica y determinada, en la *natura naturata* del atributo extensión (E2D1). Movimiento y reposo componen el modo infinito inmediato del mismo atributo, es decir, son lo primero que se sigue necesariamente de la esencia de Dios en dicho atributo. Cada modo de la extensión contiene un grado de cada uno de estos dos factores, primando más el movimiento o el reposo según su estado principal¹². Desde estas categorías primitivas podemos decir, con Spinoza, primero, que todos los cuerpos tienen algo en común: todos y cada uno se dan dentro de la misma extensión y bajo las mismas leyes generales (*i.e.*, dentro del mismo atributo; E2P13S-L2). En este sentido, no hay cuerpos absolutamente incompatibles o incommunicables entre sí. Segundo, podemos decir que cada cuerpo se mueve (más rápido, más lento) o está en reposo (E2P13S-AX1-2), y que la distinción entre cuerpo y cuerpo dentro de la infinita extensión se mide en función de su proporción específica de estos factores (E2P13S-L1). En su coexistencia y convivencia, los cuerpos particulares se determinan mutuamente (E2P13S-L3), siendo los unos causas de los movimientos o del reposo de los otros. Por otra parte, no es posible que se de un cuerpo indeterminado¹³; todos los cuerpos se determinan entre sí infinitamente, y van a permanecer en un estado particular hasta tanto un cuerpo externo (o varios) los impacte de forma tal que salgan de ese estado, provocándoles el contrario o alterando su velocidad (E2P13S-L3C). El resultado del impacto depende de la constitución actual del cuerpo afectado, pero también de la constitución del o de los afectantes (E2P13S-L3AX1). Incluso, si un cuerpo A impacta a un cuerpo B pero no puede causarle movimiento, el efecto es que el cuerpo B se vea movido de modo reflejo (E2P13S-L3AX2). Puede suceder que un cuerpo no logre mover a otro por varias razones, como que el cuerpo a afectar sea más duro y resistente, o porque sea más grande o complejo. Sin embargo, en principio todos pueden contactarse y comunicarse movimiento.

La primera distinción entre tipos de cuerpos es de grado: *simples* y *complejos*, de forma correlativa. Los complejos se componen de simples, que se

¹² Para Spinoza no hay cuerpos aislados, sino que todos están coimplicados mutuamente. Cf. LÉCRIVAIN, A. (1986). «Spinoza and Cartesian Mechanics», en: GRENE, M. G. y NAILS, D. (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 15-60.

¹³ La imposibilidad de la indeterminación o des-determinación causal es afirmada en múltiples ocasiones, tanto para la sustancia como para los modos. Cf. E1P26-29.

comunican mutuamente movimientos en grados tales que permanecen unidos, conformando una unidad que se mueve junta. La segunda distinción es por densidad: *duros*, *blandos* y *fluidos* (E2P13S-L3AX3). Los cuerpos duros son aquellos cuyas partes tienen superficies grandes y se apoyan unas sobre otras uniéndose. Los cuerpos blandos siguen la misma lógica, pero en superficies pequeñas. Los fluidos, por último, son los más pequeños y cuyas partes se mueven unas entre otras.

Mediante la combinación de todos estos tipos de cuerpos simples o de complejidad menor en cuerpos de complejidad mayor se conforman *individuos*. El rasgo distintivo del individuo es que se mantiene unido por una proporción específica de movimiento y reposo de sus partes. Los cuerpos de este nivel de complejidad y unión permanecen siendo los mismos aunque su forma se altere ligeramente, pierdan o incorporen partes (E2P13S-L4), crezcan o decrezcan (E2P13S-L5), e incluso si son afectados externamente (en la medida en que conserven su forma, E2P13S-L6). Los individuos así son pasibles de ser afectados por movimientos externos e internos de infinitos tipos en la medida en que puedan conservar su equilibrio de partes de manera tal que puedan comunicarse entre ellas los movimientos necesarios para preservarse (E2P13S-L7). Spinoza señala que estos individuos compuestos pueden tener distinto grado de complejidad y englobarse entre sí unos a otros (conformando géneros de individuos). Esta proyección de composición de cuerpos acaba por abarcar a toda la naturaleza, un individuo cuyas partes varían sin alterar la composición total (E2P13S-L7S).

De esta forma, en un excursus de pocas páginas, Spinoza explica cómo el conjunto de la materia se articula mediante unos pocos principios, conformando todo lo que existe físicamente. En el caso de la sustancia bajo el atributo extensión, logró pasar de partes ínfimas al conjunto de la naturaleza en un entramado de partes. Sin embargo, no olvida que su finalidad era explicar la física del cuerpo humano, razón por la cual cierra esta digresión con seis postulados en los cuales sintetiza en líneas generales qué sucede con este individuo particular (E2P13S-P1-6). Otra vez, Spinoza marca que los desarrollos de esta parte se aplican al tipo de individuos particular que son los humanos y sus dinámicas particulares¹⁴. El ser humano es así un individuo complejo, compuesto de muchísimos individuos complejos de todo tipo (duros, blandos, fluidos). Tanto el individuo total como sus partes tienen una sensible y elevada capacidad de ser afectados por cuerpos externos, de los cuales requiere para preservarse y regenerarse continuamente. El ser humano a su vez es un ser que interactúa con su ambiente y opera de forma situada, en relación de dependencia con elementos de su entorno. Sus encuentros con su exterior

¹⁴ Esto mismo se refuerza más adelante, cuando introduce las nociones de propiedades comunes a ciertos cuerpos en E2P39. Allí señala que se trata de propiedades comunes entre el cuerpo percipiente y el percibido. A diferencia de las nociones comunes que se refieren a lo más general y teórico, estas nociones de propiedades comunes se refieren a lo que cada individuo puede constatar que se compone, o no, consigo.

inmediato y los cuerpos que lo rodean e impactan alteran sus superficies y le imprimen vestigios y marcas, en base a las cuales desarrolla y aprende habilidades de movimiento, a través de las cuales ordena y dispone cuerpos a su alrededor. No es meramente pasivo, sino que su complejidad constitutiva lo hace también se-moviente.

A la base de esta teoría hay un elemento fundamental para la composición: aquel que hace que puedan permanecer siendo los mismos más allá de la infinidad de cambios que los afectan. Se trata de la *ratio*, término latino que podríamos traducir por razón, definición, principio o proporción según la cual se organizan los individuos. Por definición, la *ratio* es «aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual la cosa no se da» (E2P10S). Gracias a la *ratio*, un cuerpo (humano o no) no sólo puede seguir siendo identificado como el mismo, sino que además por el sostenimiento de la *ratio* evita su disgregación en infinitos otros cuerpos. Su función es comunicar el movimiento y el reposo a las partes componentes de forma estable, coherente, sistemática y persistente en el tiempo. El individuo compuesto se ve afectado de muchas maneras (internas, externas) y tiende a conservar su naturaleza. No importa el atributo en que nos posicionemos para pensarlo, las partes últimas que componen todos los cuerpos y todas las ideas y mentes son las mismas, ora de extensión, ora de pensamiento. Así, la noción spinoziana de individuo no se funda en el material del cual se conforman las cosas, ni se basa en el sustrato de todos los cambios, sino que lo definitorio es la *ratio* y los movimientos que permite.

3.2. *Las ideas de ideas*

Una vez terminada la digresión física, Spinoza comienza a trabajar sobre la mente y lo que encontramos es una explicación similar a la física, que comparte los mismos regímenes causales, pero con vocabulario psicológico. Dedicó sólo dos proposiciones a disponer sus desarrollos en los conceptos del pensamiento, y lo hace muy sucintamente. Se trata de las proposiciones 14 y 15. Comenzaremos por la segunda. En E2P15 argumenta que la mente humana «no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas». En primera instancia, esta proposición enfrenta visiblemente a un grupo de teorías tradicionales, de raigambre judeo-cristiano, que sostienen tesis como la de la simplicidad del alma. Entre estos estaría, por ejemplo, Descartes, que rechaza la divisibilidad del pensamiento (cf. AT VII, 12-13 / IX 10), pero la discusión es mucho más amplia e incluye al sentido común y la religión. En segundo lugar, nos direcciona de lleno a E2P11 y P13, que decían que la mente era idea de una cosa (un cuerpo) existente en acto. Así como para explicar los cuerpos Spinoza realiza la «digresión física» y desarrolla una breve teoría física, para explicar la mente introduce un nuevo concepto: el de *idea de ideas* (*idea ideae*). Entonces, en tanto la idea que constituye la mente humana es la idea de un cuerpo existente en acto (lo que sostiene E2P13), la mente humana es tan compleja como este cuerpo. Luego, así como el cuerpo humano es un individuo sumamente compuesto, constituido por distintas partes también muy complejas, que interactúan sosteniendo una misma

ratio, lo mismo sucede con la mente humana. La mente es como un núcleo que procesa numerosas ideas, en conformidad con lo que sucede a la par a nivel físico (esto es, en el cuerpo, que le da material en tanto sus ideas son ideas del cuerpo). E2P14 señala que una mente es tanto más apta para percibir cosas cuanto más apto sea su cuerpo. Esto es, en la medida en que el cuerpo sea más complejo, la mente será más compleja también, y esta aptitud para ser afectada estará más desarrollada en la medida en que el cuerpo lo esté también. El grado de complejidad de la capacidad de afección del cuerpo permite que adquiera una característica muy importante de la consciencia, que es la autopercepción: no solamente se produce en la mente una idea correspondiente al cuerpo en acto que le es correlativo, sino que también se da la idea de la idea, una idea que, como explicaremos, es la forma de esa idea y habilita la posibilidad de conocimiento de sí.

Aunque Spinoza haya presentado esto de forma tan breve, las ideas de ideas no fueron pasadas por alto ni aceptadas sin más. Se trata de una teoría bastante más polémica y resistida que su equivalente físico. Algunos estudios han señalado que son muy ambiciosas y que, aunque suenen muy bien, son poco efectivas¹⁵. Estas críticas en general son excesivas y cartesianizantes¹⁶. Wilson sostiene que Spinoza introduce las ideas de ideas para dar cuenta de la mente humana, pero que su especificidad es dudosa porque, así como lo hace en E2P13 respecto de los cuerpos, la dinámica adscrita a la mente humana podría extenderse a todas las ideas¹⁷. En este sentido, para esta intérprete Spinoza corre el riesgo de que todos los cuerpos tengan una idea de sí y, por lo tanto, sean conscientes de sí mismos (esto es, que tanto un ser humano como su hígado sean autoconscientes). Ciertamente, no pareciera que en el contexto de la *Ética* interesara sostener esto. Aunque Spinoza aboga por una unidad del conocimiento y un holismo explicativo, y algunos estudios sostienen que da lugar a un pampsiquismo¹⁸, hay diferentes niveles explicativos más o menos específicos para determinados fenóme-

¹⁵ Cf. WILSON, M. D., *o. c.*, 137-138 y BENNETT, J. (1990). *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, trad. J. Robles, México: FCE, 191-198.

¹⁶ La crítica por traspolarse criterios cartesianos a la mente spinoziana está también en MARTIN, C. (2007). «Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind», en: *The Southern Journal of Philosophy* (XLV/2), 269-270 y RICE, L. C. (1990). «Reflexive Ideas in Spinoza», en: *Journal of the History of Philosophy* (28/2), 203.

¹⁷ WILSON, M. D., *o. c.*, 134.

¹⁸ En general se acepta que para Spinoza todas las cosas tienen algún grado de mentalidad (o que están «animadas»), en tanto tienen una idea en el pensamiento. Sin embargo, es discutible si estar animado implica poseer consciencia. Cf. MARRAMA, O. (2017). «Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's *Ethics*», en: *British Journal for the History of Philosophy* (25/3), 520-523 y RICE, L. C., *o. c.*, 208. NADLER, S. (2008). «Spinoza and Consciousness» en: *Mind*, New Series, 117/467, 585 y MARTIN, C., *o. c.*, 280 y ss sostienen que están dados los elementos para distinguir pampsiquismo de pan-consciencia (que sería lo verdaderamente problemático). De todas formas, el pampsiquismo no es necesariamente un problema: actualmente se aplica como modelo de mente trabajados en diversas áreas de investigación actuales. Cf. VAN GULICK, R. (2018) «Consciousness», en: ZALTA, E. N. (ed.), *o. c.*, §8.1.

nos. En este sentido, es importante dar una interpretación de E2P20-23 que revele esto.

E2P20 está escrita desde la perspectiva divina e indica que se da en ella una idea o conocimiento de la mente humana, y que esta idea o conocimiento se refiere a Dios de la misma forma que la idea se sigue del conocimiento del cuerpo: «En Dios se da también una idea, o sea, un conocimiento de la mente humana, que se sigue en Dios del mismo modo, y que se refiere a Dios del mismo modo, que la idea, o sea, que el conocimiento del cuerpo humano». Esto ha sido interpretado como que en el pensamiento se produce un paralelismo pensamiento-todo: para cada modo en cualquier atributo (incluso el pensamiento), existe una idea que lo representa en el pensamiento, produciendo una regresión al infinito¹⁹. Entendemos que esta proposición se refiere, en el mismo sentido que E2P7, a aspectos causales de la realidad. En Dios (en tanto pensamiento) se da una idea de la mente humana de la misma forma que se da una idea del cuerpo humano (porque la mente humana es idea de cuerpo existente en acto). Expresado en lenguaje ontológico, lo que explica esta proposición es que en tanto el orden y conexión entre los modos de distintos atributos es igual al orden y conexión de las causas²⁰ en la sustancia, cualquier idea del pensamiento se sigue adecuadamente de la misma manera en la sustancia como causa. La reflexividad de las ideas de ideas, considerada desde esta proposición, depende de la presencia de la esencia de las cosas ideadas en Dios.

E2P21 comienza un cambio de registro: dice que esta idea de la mente humana está unida a la mente humana misma como lo está la mente unida al cuerpo: «Esta idea de la mente está unida a la mente del mismo modo como la mente misma está unida al cuerpo». Esto es, existe una unión entre cuerpo (C), mente (M) e idea de mente en Dios (I): $C \cup (M \cup I)$. Esto se sigue, señalan la demostración y el escolio, de las proposiciones 7 (sobre la unidad de los atributos en las cosas singulares) y 13 (sobre la relación entre mente y cuerpo como aspectos de una misma cosa). La misma relación que hay entre mente y cuerpo se da entre la mente y la idea en Dios de la mente humana: «la idea de la mente y la mente misma son una y la misma cosa concebida bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento» (E2P21S). Hasta este punto las ideas de ideas están en la mente de Dios (*i.e.*, Dios en tanto que pensamiento) y son determinadas a existir y obrar por el atributo pen-

¹⁹ Esta es la reconstrucción de BENNETT (*o. c.*, 191-192). Según sus palabras, «la doctrina de las ideas de ideas arruin[a] el sistema de Spinoza». Para Wilson esta proposición tampoco se refiere a la mente humana sino a la de Dios, pero salta directamente a la conclusión de que esta doctrina no permite distinguir entre pensamiento consciente e ideas no conscientes en la mente, *cf.* WILSON, M D., *o. c.*, 135.

²⁰ La demostración de E2P20 dice: «Pero el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas (por la proposición 7 de esta parte). Luego esta idea de la mente, o conocimiento, se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo».

samiento²¹. No nos dice mucho, todavía, de la actividad puntual de la mente humana. Más todavía, lo que nos señala es que una cosa singular se expresa con una idea en el pensamiento y un cuerpo en la extensión, lo que es tan general que nos permite pensar en el cuerpo y la idea correspondiente (la mente) de un ser humano como de una tostadora. Esta generalidad puede ser salvada sin demasiado esfuerzo. La complejidad constitutiva del individuo humano promedio es exponencialmente superior, en prácticamente cualquier etapa de su vida, a la de una tostadora. Esta complejidad, conforme a E2P14, genera mayor aptitud para percibir y disponerse a interactuar con su ambiente a los seres humanos que a individuos de constitución menos dinámica y más rudimentaria.

Esta aparente «duplicación» se produce en el atributo pensamiento, pero no se da algo similar en la extensión. Esto se debe a que la potencia del pensamiento permite esta expresión más compleja de las mismas cosas. Por otra parte, también debemos pensar que si a nivel pensamiento la unidad de la cosa singular humana permite la realización de los procesos mentales conscientes, en tanto lo que afecta causalmente a la mente afecta también al cuerpo, a nivel corpóreo tiene que haber algún tipo de correlato (digamos, neuronal) que funciona de manera similar pero en base fisiológica. Más allá de esto, no debemos pensar en esta aparente «duplicación» como en una duplicación ontológica real. Se trata de una distinción explicativa de los conceptos de una misma cosa pero no de dos cosas distintas, pues, como dice el escolio de E2P21, «la idea de la mente, esto es, la idea de la idea, no es nada otro que la forma de la idea en tanto que esta es considerada como un modo del pensar, sin relación a su objeto».

El foco de las objeciones a estas dos proposiciones está en que (según las lecturas críticas) tienen un carácter genérico. Wilson señala que aunque aquí dice «mente humana», podríamos aplicar la conclusión a cualquier cosa de la Naturaleza porque debería haber en Dios una idea de cada idea, como hay una idea para cada cuerpo²². Este riesgo es latente, porque en principio Spinoza sostiene en algunas partes un holismo según el cual todo lo que explica la mente humana, explica cualquier cosa de la Naturaleza y viceversa. Sin embargo, encontramos en el texto sugerencias de que estas consideraciones son específicas para mentes humanas. Fundamentalmente tenemos que contemplar que las referencias son dirigidas a las mentes humanas y nunca a otras cosas indeterminadas. Los postulados de la digresión física son declaradamente específicos para el cuerpo humano, así como el axioma 2 es exclusivo para la mente humana. En cuanto al uso de pronombres para referirse a estas ideas de ideas, utiliza «alguien» (*aliquid*), personalizando a aquello que es idea e idea de idea. Además, Spinoza contempla la existencia de propiedades comunes a algunas cosas en un grado real y no como universales o trascendentales imaginarios

²¹ Cf. RICE, L. C., *o. c.*, 207.

²² Cf. WILSON, M. D., *o. c.*, 134, basándose en E2P13S.

(E2P39). Por otra parte, y retomando lo señalado en el párrafo anterior respecto de la posible duplicación, también indica que por la potencia del pensamiento este puede concebir una idea de una idea, que es la «forma» de esa idea. Esto quiere decir que la idea de la idea concibe la idea sin referencia a su objeto. O sea, la idea en tanto la manera en que idea algo pero sin pensar en su referencia objetiva (o, mejor dicho, corpórea). Esta «potencia» del pensamiento podemos vincularla a los desarrollos que repasamos en la sección 2 de este trabajo, *supra*. Primero, que el ser humano piensa y sabe que lo hace. Segundo, que si bien no hay una definición precisa y explícita sobre qué es pensar y bajo qué condiciones se logra hacerlo, es legítimo definirlo como percibir pasivamente imaginaciones, modalizar contenidos mentales a través de afectos y concebir activamente o formar ideas. En este sentido, tener una idea de idea en el sentido humano (ser consciente de uno) es ser capaz de formar o concebir estas ideas sobre uno mismo, con abstracción del cuerpo pero en función de lo que sentimos y experimentamos corporizadamente. La distinción entre la mente (idea de cuerpo, M) y la idea de la mente (consciencia, I) en el caso humano es una distinción conceptual, pero tanto M como I son, dice Spinoza, la misma idea. La idea de la idea del cuerpo es una idea siendo consciente de sí misma como idea²³.

Por último, hay otro rasgo distintivo entre la mente humana y cualquier idea de cuerpo. En los postulados que siguen a la digresión física de la segunda parte de la *Ética* se dan las especificaciones de la fisiología del cuerpo humano, no de cualquier cuerpo en particular. A diferencia de otros cuerpos, el humano tiene un grado de complejidad y aptitudes diferenciales. En base a sus disposiciones naturales y sus interacciones con el entorno desarrolla y aprende nuevas habilidades. Su complejidad inherente da cuenta de una constitución orgánica y aptitudes específicas. Si lo pensamos con una analogía, tanto la ameba como un humano estamos constituidos de elementos de una misma naturaleza (átomos, células, minerales, etc.), dispuestos de modo particular pero con mayor riqueza y complejidad en un caso que en otro. En el caso humano, sin por ello dejar de ser parte de la naturaleza, se da una complejidad en el sistema nervioso central y periférico que habilita la realización de muchos procesos y acciones, que van desde la semoviciencia a la ejecución de actividades cerebrales complejas, como el aprendizaje de un idioma o la lectura de la *Ética* de Spinoza. En este sentido van las dos proposiciones que siguen, que se concentran en la capacidad de percibir que tiene la mente humana.

E2P22 indica que la mente humana no solamente percibe las afecciones del cuerpo del cual es idea, sino que además percibe las ideas de estas afecciones. ¿Qué entiende Spinoza por afección? El término afección (*affectio*) aparece

²³ Sobre esto, cf. MARTIN, C., o. c., 276-277. En esta misma línea podemos afirmar también que hay una identidad formal entre la percepción del cuerpo (la idea de una afección del cuerpo) y la reflexión sobre ella (la idea de la idea de la afección del cuerpo).

por primera vez en la definición de modo, como una forma de inherencia del modo en la sustancia. En el caso del modo sobre la sustancia, la afección es una expresión, alteración o cambio respecto de un estado anterior. Pero, como vimos, este tipo de inherencia también se da sobre las cosas finitas, sobre las que también inhiere modos y afecciones. Lo que se agrega en esta proposición es que la mente percibe una idea de la afección, esto es, que percibe aquella comunicación de movimientos en su cuerpo a través del pensamiento. La base para demostrar esto está en la proposición anterior: en tanto las ideas de dichas afecciones se dan en Dios en cuanto constituyen la esencia actual de la mente (y, por tanto, se encuentran en la naturaleza), la idea de la idea se dará en la mente humana a la vez. La mente percibe tanto las afecciones del cuerpo como sus ideas de dichas afecciones y así se sabe pensándolas. Como destaca Christopher Martin, esta es la primera ocasión en que en el contexto de la *Ética* en que se demuestra que la mente es capaz de formar ideas de sus propios estados mentales y así ser autoconsciente²⁴.

Así como E2P22 va por la afirmativa y abre el campo de la aptitud para percibir de la mente humana, E2P23 va por la negativa y afirma que «La mente no se conoce a sí misma sino en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo». Esto es, la idea de sí de la mente se limita a las ideas de las afecciones. Así, pone coto a esta capacidad reflexiva de la mente. Si bien desde la perspectiva del todo Dios tiene conocimiento del cuerpo y de la mente (*i.e.*, se dan en Dios las ideas y están interconectadas con el resto de la realidad), desde la perspectiva finita de la mente humana el acceso se limita a las ideas de las afecciones recibidas por el individuo. La consciencia de la mente se da en la relación entre ella y las afecciones de las que es consciente. La autopercepción descrita en esta proposición establece la tesis de que la mente se percibe a sí misma cuando percibe las ideas de sus afecciones porque estas afecciones están referidas al cuerpo del cual la mente es idea. Por otra parte, de esta proposición podemos inferir contornos para los procesos inconscientes de la mente. Se trata de procesos de los cuales no se produce una idea de afección, pero que sin embargo podemos suponer que se dan en la cadena causal para producir las ideas de las cuales sí hay afección. Pensemos, por ejemplo, en la idea de la afección de una quemadura en un dedo. A nivel fisiológico, se suceden una serie de conexiones causales entre el dedo entrando en contacto con algo caliente y la marca cerebral final del calor que hace consciente la idea de la afección de «mi dedo está quemándose» y las acciones subsiguientes (por ejemplo, acudir a primeros auxilios). Hasta que se conforma la afección de la cual hay idea se da una cadena causal entre el dedo y el cerebro, la única idea que reportamos de todo ese proceso es la del final. Así, si bien en otra parte dice que la mente percibe todo lo que sucede a su cuerpo, podemos especificar

²⁴ Véase MARTIN, C., *o. c.*, 278. Como vimos, en E2AX2 Spinoza postula que la mente puede percibir y concebir ideas, pero esta es la primera ocasión en que esto aparece en una demostración.

que «todo lo que sucede» equivale solamente a las afecciones y no a todos los procesos subyacentes²⁵. De esta manera, la *Ética* nos ofrece una base explicativa naturalista para dar cuenta de los procesos subconscientes del cuerpo, los cuales no ocupan el espacio de la consciencia, o no todo el tiempo, de los procesos conscientes, que son aquellos de los cuales tenemos idea de idea actualmente, que podemos llamar a ser conscientes o que pueden aparecer en la consciencia de un momento a otro²⁶.

Esta tesis marca a su vez dos bases más para la consciencia de sí. Por una parte, una base filogenética. Si tenemos en cuenta la reconstrucción que venimos haciendo en las secciones anteriores sobre la particularidad de la constitución humana, vemos que en promedio los seres humanos estamos dotados de una complejidad y aptitudes similares. Todos los individuos que llamamos humanos comparten estos rasgos y están igualmente dotados para tener experiencias conscientes. Ahora bien, también hay una base de desarrollo de lo que se conoce como ontogénesis. Cada ser humano, en las distintas etapas de su vida y de acuerdo a los estímulos recibidos, desarrolla distintos modos de interacción con su entorno y de sus habilidades cognitivas²⁷. Las ideas de ideas permiten dar cuenta de cómo un grado determinado de complejidad constitutiva permite que las mentes humanas puedan configurar sus experiencias y conocimientos de la forma que lo hacen y, fundamentalmente, que sepan de ello. Esto termina de completarse en la tercera parte de la *Ética*, a donde vamos ahora.

3.3. *El conatus, esencia actual del ser humano*

Como vimos, los cuerpos y las mentes no son individuos simples, sino sumamente complejos, y se mantienen como el mismo individuo en la medida

²⁵ De hecho, la pretensión de que la mente sea consciente de cada evento en el cuerpo y no sólo de algunas afecciones sería muy poco económica adaptativamente. La mente tendría que manejar conscientemente enormes caudales de información de procesos mecánicos, gastando mucha energía en ello y perdiendo oportunidad de enfocarse en aspectos que le son más relevantes.

²⁶ De esta manera, la explicación que ofrecemos de la consciencia en el plano del pensamiento como un aspecto de una unidad es perfectamente compatible con que la mayoría de los procesos de los subsistemas del cerebro sean inconscientes y no podamos dar cuenta de forma consciente de un importante número de ellos. Dentro del espectro de estos procesos podemos considerar información codificada que podría volverse consciente y que permanece en almacenes de memoria transitorios, estados subliminales o estímulos muy breves, débiles o confusos que resulta dificultoso hasta lo imposible hacer conscientes, acciones como la respiración, que requieren de una actividad neuronal muy importante pero que se hallan encapsuladas en áreas profundas del cerebro y conocimiento codificado en conexiones o microconfiguraciones de actividad cerebral (pequeñas informaciones que quedan diluidas en patrones más complejos de la actividad cerebral).

²⁷ Spinoza realiza ciertas indagaciones al respecto, aunque no suficientemente detallados, cf. E4P39S y E5P39S y para un interesante análisis, véase LEBUFFE, M. (2010). «Theories about Consciousness in Spinoza's *Ethics*», en: *Philosophical Review* (119/4), 540-553.

en que conservan su *ratio* o proporción entre partes constituyentes esenciales. Ahora bien, ¿de qué depende esta conservación? Para resolver esta cuestión aparece la noción de *conatus*, término que literalmente significa esfuerzo. La conceptualización del *conatus* está en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, dedicada a los tipos, causas y consecuencias de los afectos. *De Affectibus* aporta mayor dinámica a los desarrollos de *De Mentis*, con un conjunto de consideraciones respecto de las acciones y pasiones en tanto surgen de o afectan al individuo. Como señalamos anteriormente, no hay interacción por medio de la cual la mente pueda actuar sobre el cuerpo o viceversa²⁸. Mente y cuerpo son dos registros en los que se expresa el mismo orden causal. Así, se dirigen conjuntamente en cualquier sentido en que se orienten. A continuación, una seguidilla de proposiciones introduce la noción de *conatus*. En un primer momento, aparece por la negativa: la causa de destrucción de una cosa nunca depende de su esencia (en tanto su esencia la afirma, en lugar de negarla), sino de causas externas que la afectan negativamente (E3P4-5). Despejado esto, afirma que «Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser» (E3P6). En tanto nada hay en las cosas que las hagan tender a su destrucción, su esfuerzo (*conatus*) se dirige necesariamente a su preservación. En otras palabras, podemos decir que todo lo que respecta a la esencia de la cosa se afirma en la naturaleza con toda su potencia. Más todavía, este esfuerzo es la esencia «dada, o sea, actual» (E3P7D) de la cosa, que va a afirmarse por un tiempo indefinido: por una parte, no está predeterminada su destrucción y por otra, en tanto su destrucción no depende de sí ni está signada, su esfuerzo va a extenderse indefinidamente en el tiempo y va a seguir existiendo por su propia potencia hasta que causas exteriores la venzan (E3P7-8).

La historia del concepto de *conatus* puede rastrearse en la física, como una superación del principio de inercia como lo entendía Descartes. Para Descartes los cuerpos tienden a *permanecer* en un mismo estado, pero el cuerpo humano es semoviente, esto es, su organización le permite además dirigir movimientos en función de sus necesidades²⁹. Spinoza va más allá: no es solo la constitución del cuerpo humano la que tiende a ello, sino que todas las cosas (ya no sólo los cuerpos, puesto que no se admiten regímenes causales distintos) hacen un esfuerzo, por mínimo que se perciba, para perseverar en su ser. La piedra, más allá de que parezca totalmente inerte, tiene un esfuerzo por

²⁸ En E3P2S, dice que: «el orden y concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones de la mente». Nótese que este pasaje también apoya la lectura que hicimos anteriormente sobre E2P7: en tanto el orden y concatenación de las *cosas* es el mismo, el orden y concatenación de eventos en la mente y el cuerpo se corresponden con aquél.

²⁹ Cf. *Tratado de las pasiones*, art. 4, donde habla del carácter semoviente del cuerpo humano.

permanecer en su ser y no desintegrarse: por más fuerte que sea una corriente de agua, hará cuanto esté a su alcance para resistir a la erosión. De la misma manera, el *conatus* oficia la tendencia de perseverar en todas las cosas. El ser humano, que no se rige por leyes distintas de las del resto de la naturaleza, también tiene *conatus*.

El *conatus* humano aparece en E3P9. En su formulación, indica que: «La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una cierta duración indefinida y es consciente [*est conscia*] de este esfuerzo suyo». En la primera parte de esta conjunción encontramos una condensación, en términos ideales, de la caracterización que acabamos de dar del *conatus*: la mente se esfuerza por perseverar en su ser (esto es, por mantenerse unificada), en la medida en que tiene ideas, sin importar cuán claras o confusas sean ellas. La segunda parte del conyunto tiene la novedad: la mente humana tiene, además, consciencia de su *conatus*. La parte de la demostración destinada a la consciencia es muy escueta y nos remite a las ideas de ideas: en tanto la mente se conoce a sí misma a través de las ideas de las afecciones del cuerpo, y estas ideas son las que determinan su *conatus*, la mente es necesariamente consciente de sí.

Es recién en el escolio donde encontramos un mayor desarrollo y especificación de esta teoría de la consciencia. En primer lugar, en este texto Spinoza ofrece nombre al *conatus*: en cuanto se refiere a la mente sola, lo llamamos voluntad, cuando a la mente y el cuerpo, apetito y cuando al cuerpo solo, por lo dicho en la explicación de la definición del deseo (E3DAF1EX), podemos inferir que lo llamamos impulso. El apetito es entonces la manifestación del esfuerzo del ser humano por perseverar, la fuerza que lo lleva a afirmar o negar, dirigirse a o alejarse de, aquello que lo ayuda a conservarse. Ahora bien, el término deseo (*cupiditas*) es definido primero como «el apetito con consciencia de sí» (E3P9S) y, más adelante, como «la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada» (E3DAF1).

El deseo es, de esta manera, la fuerza con que se afirman o niegan las ideas en la mente, que desencadenan acciones del individuo en uno u otro sentido; en pocas palabras, el afecto estructurante del eje psicofísico del individuo. Es una actividad mental mecánica, determinada por sus propias ideas y afecciones, que son a su vez determinadas por sus causas anteriores y se hallan a su vez determinadas *ad infinitum* en el plexo de la sustancia, respecto de la cual cada cosa sin embargo conserva un margen de autonomía³⁰. La actividad de la mente humana en cuanto piensa es considerar su duración y la del cuerpo del cual es idea, organizando las relaciones entre las ideas que lo constitu-

³⁰ Cuán grande es esta autonomía depende del grado de conocimiento que tenga cada mente (*i.e.*, en su potencia de ser causa adecuada). Sin embargo, en la medida en que cada mente es expresión actual de una esencia modal, tiene una potencia que no se diluye en la sustancia sino que es singular y se esfuerza por sus medios finitos para conservarse.

yen de tal forma que ellas afirmen la unidad en un conjunto organizado de relaciones causales. Por ello el vocabulario está relacionado a cuestiones volitivas (apetito, deseo, voluntad, impulso): el esfuerzo, en cuanto se refiere a la mente, es por afirmar la verdad de las ideas, independientemente de que estas sean o no verdaderas. Y así, en tanto la mente es un conjunto de ideas, este esfuerzo por afirmar cada una de sus ideas es el esfuerzo por afirmarse a sí misma.

A partir de esto podemos extraer algunas consecuencias en las que cabe detenernos un momento. Primero, vemos que el apetito, en tanto esfuerzo, es primitivo, pero que no ocurre lo mismo con la consciencia. Esta no es ni primitiva ni está garantizada por la presencia del esfuerzo. El apetito lo encontramos en todos los seres por la sola condición de que existan, pero la consciencia requiere de un grado de complejidad constitutiva superior que determine al mismo individuo a percatarse de sus ideas. En este sentido, al axioma de que «El hombre piensa» (E2AX2) y la definición preliminar de pensar, ahora sumamos nuevos factores en juego. «Pensar» no es una actividad espontánea ni una cualidad *a priori* o innata, sino un efecto de la complejidad y aptitudes de la mente humana, en una serie de determinaciones inmanentes, que además implica su percatación, pues en la medida en que la mente piensa cualquier cosa, la está pensando a través de la determinación de su *conatus* que la afirma o niega. Segundo, es importante detenerse en la idea de la determinación de la esencia. El deseo no es solamente la esencia en tanto potencia, sino además la esencia en tanto que determinada a hacer algo por alguna afección *dada*. Es necesario que se de la esencia de la cosa, en la medida en que es un aspecto central de su ser, pero la consciencia acaba de darse con la determinación efectiva de esa esencia. En palabras de Spinoza, «El *deseo* es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera *dada*» (E3DAF1). No importa el origen (interno o externo) de la determinación; en tanto se de, determinará al deseo, que volverá a determinarse. Spinoza señala:

Pues podría haber dicho que el deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo. Pero de esta definición (por E2P23) no se seguiría que la mente pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para implicar a la causa de esta consciencia ha sido necesario (por la misma proposición) añadir *determinada en virtud de una afección suya cualquiera dada*, etc. Pues por *afección de la esencia humana* entendemos cualquier constitución de esa esencia, ya sea innata, ya venida de fuera, ya se conciba por el solo atributo del pensamiento, ya solo por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos simultáneamente. (E3DAF1EX)

Así, para entender por qué somos conscientes de nuestro apetito no solamente es necesario considerar que estamos determinados a hacer tal o cual cosa interna o externamente, sino que estamos determinados por otra afección que se da en nosotros, que ya estamos determinados por nuestra constitución. Lia Levy propone interpretar esta secuencia de afecciones como un «mo-

vimiento inmanente de determinaciones»³¹. Este movimiento, más allá de que reciba estímulos de afecciones externas, es inmanente porque estas afecciones se ven filtradas por nuestra constitución, que es la afectada y que se reafecta. El tercer punto entonces es que la consciencia se da solamente en el plano de la duración y no como una característica propia del atributo pensamiento. La mente es consciente en la medida en que experimenta este movimiento inmanente de determinaciones en su constitución, que se esfuerza por perseverar en su ser a lo largo del tiempo. Hay consciencia en la medida en que se mantiene integrada la unidad de nuestro ser de *determinada* y particular manera. Esto es, en la medida en que el equilibrio de partes implica una determinada relación entre ellas, única a esa cosa singular. En tanto estas cosas singulares son finitas, complejas y dinámicas, la consciencia de sí es un proceso con los mismos rasgos. Y en la medida en que la mente es consciente de sus afecciones (se percata de ellas y las conoce adecuada o inadecuadamente), en tanto estas están mediadas por su naturaleza, es consciente de sí a través de sus ideas de otras cosas.

CONCLUSIÓN

En este trabajo recorrimos los desarrollos ontológicos de la *Ética* en función de su caracterización de los seres humanos. Comenzamos deteniéndonos en que «El hombre piensa» (y es consciente de ese pensamiento) es un axioma, una verdad autoevidente. Esta afirmación adquiere más densidad cuando estudiamos la naturaleza del individuo humano en toda su complejidad: cómo es el cuerpo, cómo es la mente, cómo es la unidad que conforman. Dicho de forma sucinta, mente y cuerpo son dos expresiones cualitativas distintas de una misma cosa. La relación que mantienen no es, como se suele decir, de paralelismo, sino de unidad (*unitam*). Sobre el presunto paralelismo que sostendría Spinoza, dimos elementos para justificar por qué el esquema conceptual del paralelismo es, en realidad, inadecuado tanto si lo tomamos para abordar satisfactoriamente los fenómenos psicofísicos como si lo usamos para realizar una lectura fiel de la *Ética* (ya que la noción misma le es ajena).

Las bases de lo que resulta en una teoría de la consciencia en E3P9 están en la complejidad del organismo que decimos que es consciente. Esta complejidad se fundamenta, de modo general, en la ontología de *De Deo*: todo lo que es, es en la única sustancia, *sive* Naturaleza *sive* Dios. El universo modal se halla determinado de forma inmanente y ninguna cosa es constitutivamente simple o aislada, sino sumamente compleja e interconectada. El ser humano es una parte del plexo causal de la Naturaleza, sin la cual no puede ser ni concebirse.

³¹ Cf. LEVY, L. (2017). «'Causa Conscientiae' in Spinoza's *Ethics*», en: MELAMED, Y. Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: CUP, 197-198.

En tanto el orden de las causas en la sustancia es igual al orden de los modos en los atributos, el modelo de relación mente-cuerpo de Spinoza coincide con un tipo de dualismo de propiedades irreductibles que se corresponden con una misma unidad causal. Esto no es un golpe al monismo, sino perfectamente compatible con sus principios: el ser humano mantiene este estatus dual en la medida en que es finito y expresado modalmente a través de atributos, pero una unidad en tanto su esencia es parte de la esencia eterna de la sustancia. La mente no se explica por el cuerpo ni el cuerpo por la mente, pero ambos expresan una misma cosa.

En cuanto a las condiciones más específicas de la ontología aplicadas a las cosas finitas, vimos cómo el mismo orden causal tiene sus respectivas manifestaciones en la extensión y el pensamiento. La extensión es el ámbito de los cuerpos y la explicación se condice con la física, compendiada en la llamada «digresión física». Cada individuo se compone de incontables partes más pequeñas que se articulan en función de *ratios* que tienden a perseverar en esa composición. En E2P13S-P1-6 están los rasgos específicos del cuerpo humano: es complejísimo y compuesto, apto para ser afectado de muchas formas por cuerpos externos y por sí mismo, capaz de preservarse, regenerarse y reproducirse, situado en un ambiente con el cual interactúa y al cual modifica.

Así como para la física, en las proposiciones siguientes hay una explicación similar en términos psicológicos. Así como los cuerpos, las mentes también son individuos complejos, compuestos de muchísimas ideas articuladas de formas diversas en una idea principal. La estructura de «idea de ideas» aparece, en la potencia del pensamiento, como una característica crucial para pensar la consciencia. En pocas palabras, cuando decimos que la mente (que es idea de cuerpo) tiene una idea de sí (una idea de la mente), decimos que se concibe a sí misma en tanto forma de su idea, pero con independencia del objeto ideado (la mente en primera instancia, el cuerpo en segunda, pero a sabiendas de que todo es una unidad distinguible conceptual pero no realmente). La idea de la idea humana tiene, además, un rasgo que no se da en otros individuos: captarse a sí misma con alguna adecuación. Si bien Dios tiene una idea de la idea de cada cosa, no todas las entidades modales pueden llegar a tener una idea tan distinta de ellas mismas. De todo esto se sigue entonces que la consciencia no es dada ni inmediata, sino que tiene un carácter procesual. Esto lo encontramos en E3P9: la consciencia aparece a través de un afecto, el deseo, que es definido como el apetito con consciencia de sí. Al analizar la noción y sus componentes, comprendemos, primero, que es la esencia del humano, en tanto da cuenta de su esfuerzo por perseverar en el ser. Segundo, funciona como una determinación de su esencia que se halla sumergida en un movimiento inmanente de determinaciones a través del cual la constitución actual del individuo se apercebe de sí y de sus vínculos con su interior y su exterior.

A modo de cierre, a partir de la *Ética* podemos pensar una modalidad de consciencia y subjetividad desde una perspectiva no cartesiana. La unidad

de la cosa que piensa no está dada *a priori* ni se revela como innata, es un proceso dinámico y poco transparente a sí. La mente sabe que piensa y conoce su cuerpo a través de determinadas afecciones, pero no tiene un acceso completo a sí misma ni a aquello que sus ideas representan. El objetivo ético de la filosofía spinoziana se vincula con esto mismo: volverse más conscientes de sí, de Dios y de las cosas. Esto es, aumentar gradualmente la calidad y adecuación de las ideas de que cada mente es consciente en lo que revela una profunda trabazón entre consciencia y conocimiento. Estas conexiones entre la estructura de la mente, sus contenidos mentales (tanto de cosas externas como de sí misma) y su agencia ética quedan abiertos para futuras indagaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Bennett, J. (1990). *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, trad. J. Robles. México: FCE.
- Garrett, D. (2008). «Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination», en: Huenemann, C. (ed.), *Interpreting Spinoza*. Cambridge: CUP, 4-25.
- Jorgensen, L. M. (2018). «17th-Century Theories of Consciousness», en: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/> [revisado el 20/01/2019].
- Lécrivain, A. (1986). «Spinoza and Cartesian Mechanics», en: Grene, M. G. y Nails, D. (eds.), *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 15-60.
- LeBuffe, M. (2010). «Theories about Consciousness in Spinoza's *Ethics*» en *Philosophical Review* (119/4), 531-563.
- Levy, L. (1998). «O conceito moderno de sujeito segundo a *Ética* de Espinosa», en: *Kriterion* (XXXIX/97), 137-157.
- Levy, L. (2017). «*Causa Conscientiae*' in Spinoza's *Ethics*», en: Melamed, Y. Y. (ed.), *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: CUP, 187-204.
- Marrama, O. (2017). «Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's *Ethics*», en: *British Journal for the History of Philosophy* (25/3), 506-525.
- Martin, C. (2007). «Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind», en: *The Southern Journal of Philosophy* (XLV/2), 269-287.
- Miller, J. (2007). «The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind», en: Heinämaa, S. (eds.), *Consciousness*, vol. 4. Dordrecht: Springer, 203-220.
- Mills, F. B. (2001). «A Spinozist Approach to the Conceptual Gap in Consciousness Studies», en: *The Journal of Mind and Behavior* (22/1), 91-102.
- Nadler, S. (2008). «Spinoza and Consciousness» en: *Mind* (New Series, 117/467), 575-601.
- Rice, L. C. (1990). «Reflexive Ideas in Spinoza», en: *Journal of the History of Philosophy* (28/2), 201-211.
- Spinoza, B. de (1925). *Opera*, 4 vols., ed. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters.
- Spinoza (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, trad. A. Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. P. Lomba. Madrid: Trotta.

- Spinoza, B. (1985). *The Collected Works*, vol. 1, trad. E. Curley. Princeton: PUP, 1985.
- Vainer, N. (2004). «Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia», en: *Analogía filosófica* (18/1), 125-143.
- Van Gulick, R. (2018). «Consciousness», en Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/> [revisado el 20/01/2019].
- Wilson, M. D. (1980). «Objects, Ideas, and «Minds»: Comments on Spinoza's Theory of Mind», en: Kennington, R. (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington: CUA, 103-120.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
m.travaglia@conicet.gov.ar

MARCOS TRAVAGLIA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]

