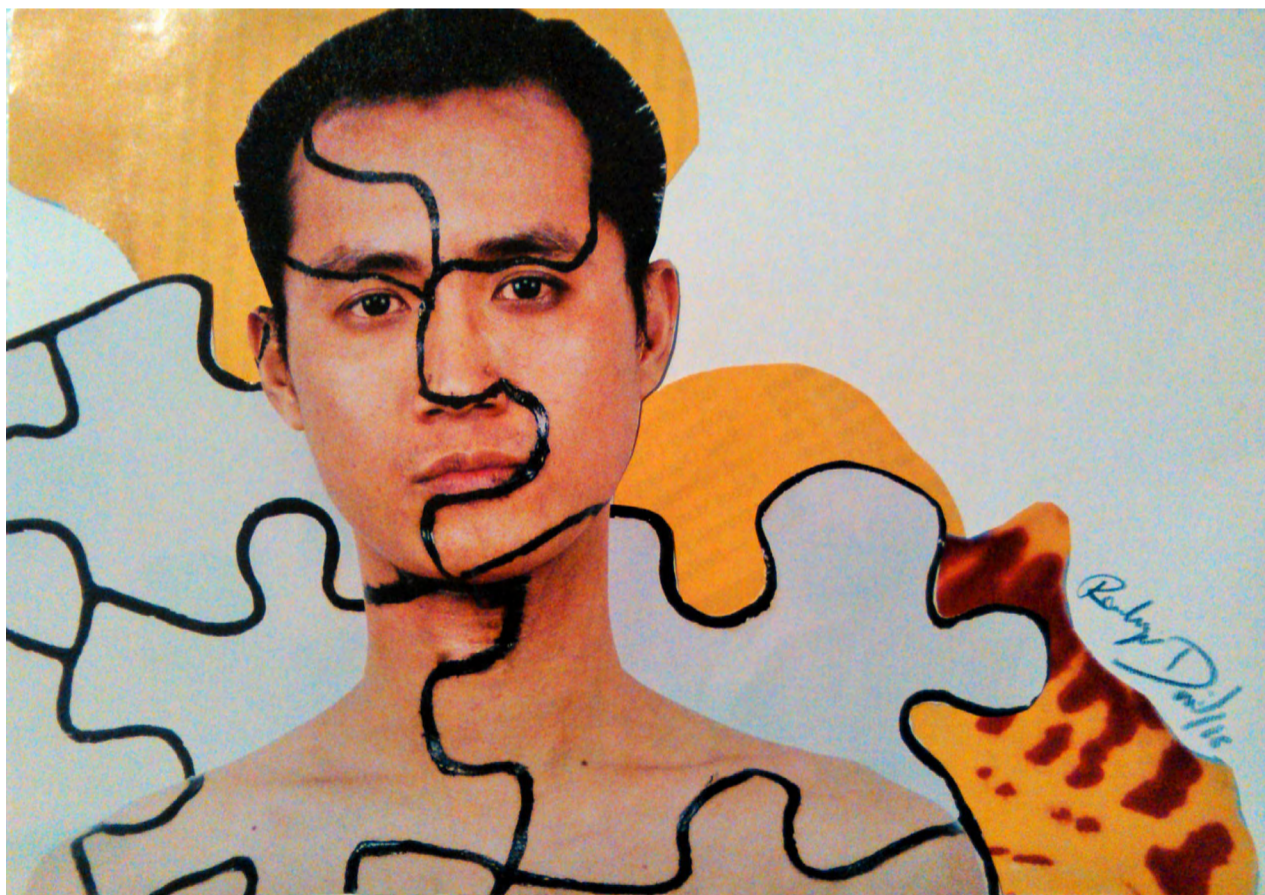


ENSAYO

Conciencia y afectividad.

Del monismo spinoziano a la filosofía de la mente

Autor: Jean Carlos Sirias*



* Jean Carlos Sirias es estudiante de Filosofía de la UCR.

Si se finge una Máquina cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, podrá concebirse aumentada, conservando las mismas proporciones, de suerte que pueda entrarse en ella, como en un molino. Supuesta tal máquina, no hallaremos, si la visitamos por dentro, más que piezas empujándose unas a otras; pero nunca nada que explique una percepción...
G. W. Leibniz

1. Introducción.

Este trabajo pretende abordar un tema contemporáneo como lo es el problema de la mente, desde el punto de vista del pensamiento de un filósofo clásico de la modernidad como lo es Spinoza. Mi punto de partida es que el conflicto de la mente se da, de manera determinante, con la ontología dualista de Descartes¹. Se ha mantenido la tendencia de la idea de una separación entre mente y cuerpo, de manera tal que el eje central de las discusiones ha sido: ¿cómo se relacionan mente y cuerpo (más específicamente: cerebro)? El interés se ha centrado en determinar quién es causa y quién es efecto: si mente o cuerpo. Allanao el campo de esta manera, las respuestas se han inclinado bien al reduccionismo, bien a una especie de misticismo según el cual la conciencia es inexplicable, bien por la identidad mente-cerebro, entre otras posibilidades (y variables de estas). De la misma manera, la introducción del fisicalismo en una disciplina naciente determinó los posibles caminos que se podían seguir desde aquel punto de partida, implantándose como un método que debía estar a la base de esta disciplina². Mi propósito en este trabajo, por lo tanto, no es cuestionar las posturas a las que se ha llegado en este ámbito, sino cuestionar su punto de partida, es decir: el dualismo (de cualquier tipo). En este sentido, los intereses de este trabajo no son enteramente epistemológicos, aún cuando es abordado el tema del conocimiento. Antes bien, este trabajo tiene un carácter ontológico.

De esta manera, pretendo desligarme del planteamiento típico que se atribuye al dualismo cartesiano, ubicándome en un punto de vista ontológicamente monista. El propósito consiste en

desarrollar la forma en que se plantearía el problema de la mente si optamos por un punto de vista monista. Por tanto, adhiero a la exposición del sistema spinoziano³ fundamentado principalmente en la obra cumbre del sefardí: *Ethica*. El objetivo del trabajo es determinar la forma en que se resolvería el problema de la mente desde un punto de vista spinoziano. No me detendré a exponer por extenso las tesis spinozianas⁴ ni los fundamentos de la discusión que se desarrolla sobre filosofía de la mente. Por el contrario, doy por sentado el desarrollo de dichas tesis y hago uso de ellas asumiendo que el lector conoce, al menos de manera tangencial, las cuestiones aquí abordadas (con lo que, además, me distancio de hacer una historia de las ideas)⁵.

Por lo tanto, para desarrollar lo que me propongo, será necesario determinar elementos relativos al conocimiento, a la relación entre el sujeto y el objeto, apelando a una bi-direccionalidad en el proceso cognitivo según la cual el objeto se presenta de una determinada manera al sujeto para ser aprehendido, al tiempo que el sujeto pone en el objeto determinaciones propias (§ 2). En este punto, el objetivo será introducir los elementos propios de la afectividad en el proceso cognitivo. Hecho lo anterior, podremos pasar al desarrollo de una postura monista de la mente (§ 3). Para poner fin a esta introducción, vale decir que no expondré de manera extensa el conocido *Monismo Anómalo* de Donald Davidson, sino que simplemente dedico algunas pocas palabras para señalar lo más importante de dicho *Monismo*. Pretendo señalar que no es sino una idea errónea de monismo, y que, si algo de monismo

1 Para las referencias a las obras de Spinoza, cito por párrafo (TP, DIE), por proposiciones (E y PPC), por número de carta (Ep) y suelo indicar la paginación de la edición de C. Gebhardt señalando la página y el número de línea, separado por el símbolo /. Así, E 2P40S2 = *Ethica*, segunda parte, Escolio segundo de la proposición 40 (véanse las abreviaturas en nota 3). *TTP praef.* G. 12/10 = *Tractatus theologico-politicus*, prefacio, página 12, línea 10 de la edición de Gebhardt; etcétera. Cfr. Molina, M. (2009); p. 156. Asimismo, sobre la distinción cartesiana entre cuerpo y mente véase, principalmente: *Meditaciones Metafísicas* (Meditación Segunda), *Principios de la filosofía* (Parte Primera) *Principios de filosofía de Descartes* (Spinoza, B.; proposiciones 1-5; G. 151/20 – 153/25).
2 Cf. González-Castán, 1999, pp. 116-125.

3 Cito las obras de Spinoza como es el uso. (i) Para las obras: CM = *Cogitata Metaphysica*; DIE = *De intellectus emendatione tractatus*; E = *Ethica*; Ep = *Epistolae*; TP = *Tractatus politicus*; TTP = *Tractatus theologico-politicus* (ii) Para las referencias a la *Ethica*: Præf. (prefacios), Def. (definiciones), Ax. (axiomas), Pt. (postulados), Dem. (demostraciones), S (escolios), C (corolarios), Ap. (apéndices). Las traducciones a partir del latín son propias. Se presenta el texto en español para conservar la uniformidad del cuerpo del texto, sin embargo, para todos los casos en que aparezca una traducción del latín, presento al lector, en una nota al pie, el texto original. Vale señalar que las traducciones han sido confrontadas, en caso de ser posible, con otras ediciones en español.

4 En las notas se darán referencias oportunas en las que Spinoza desarrolla los temas en cuestión.

5 En la bibliografía que se presenta al final del trabajo, el lector podrá encontrar todos los elementos teóricos de la filosofía de la mente de los que hago uso.

habrá de tener, se limitará al nombre⁶.

2. Conocimiento y afectividad

Esta sección del trabajo, aun cuando no es la más extensa, sí tiene una gran relevancia. En este apartado, me propongo evidenciar el proceso para la adquisición del conocimiento desde un punto de vista según el cual la interacción entre sujeto y objeto está mediada por la afectividad, por los afectos. Además de esto, es importante señalar la forma en que esta carga afectiva determina al sujeto de una manera específica, lo que, a la larga, implica una cierta composición de la mente del mismo. Esto exige señalar la distinción que se presenta en la teoría spinoziana entre *mens*, *anima* y *animus*. Aunque los traductores suelen hacer un uso casi indistinto de estos vocablos (por distintos prejuicios), el pensador moderno utiliza los mismos de manera muy bien demarcada. El vocablo *anima*, por ejemplo, casi es imposible encontrarlo en la *Ethica*⁷. Éste es utilizado según el sentido que comúnmente ha tenido, haciendo referencia a una instancia que forma parte de aquello que se encuentra animado y que usualmente es traducido al castellano por el vocablo 'alma'. *Animus*, en cambio (aún cuando también ha sido traducido muchas veces por 'alma'), refiere a una integración de los dos elementos que, en el sistema spinoziano, pueden ser distinguidos analíticamente: cuerpo y *mens*⁸; es decir, implica la afección del cuerpo y la idea que la *mens* se forma de la misma. Finalmente, *mens* también ha sido traducido abiertamente por 'alma'. Este es el término que más nos interesa. Hay que decir que la mayoría de las justificaciones utilizadas por los traductores⁹ parten de la idea según la cual traducir *mens* por 'mente' puede provocar que se "cargue" la *mens* spinoziana con elementos contemporáneos, limitándola a "procesos cerebrales"¹⁰. Hay que conceder que esta justificación no es del todo descabellada, ya que la *mens* en Spinoza no remite únicamente a procesos cerebrales, sino que incluye otros elementos, sin embargo, el uso

que del término en latín hace Spinoza, evidencia que para el autor neerlandés la *mens* no es algo así como una instancia, sino que es una operación, por lo que, señalada la salvedad, no encuentro problema alguno en traducir *mens* como 'mente' y, más aún, no veo problema con que se relacione (en cierta medida) con connotaciones contemporáneas (aunque no necesariamente reduccionistas).

Así, en las páginas que siguen, como queda sugerido, planteo los fundamentos sobre los cuales recaerá el desarrollo ulterior. El elemento más significativo que constituye este apartado, es la tesis de que el conocimiento es constitutivo de la mente. Esto lo justificaremos a partir del sistema spinoziano de conocimiento, incluyendo otros elementos.

Con lo expuesto por Kant en la *Crítica de la razón pura* quedó determinado el hecho de que en el proceso cognoscitivo, el sujeto no extrae todo lo del objeto, sino que el mismo sujeto pone algunos elementos en el objeto. Claro está que el autor prusiano alude, en un primer momento, al espacio y al tiempo, a lo cual se añaden posteriormente las demás *categorías*. No me detendré a exponer las ideas kantianas en lo relativo al conocimiento, por supuesto¹¹, lo que interesa es señalar que en este proceso se dan por sentado dos elementos: (i) que el sujeto es el que *extrae* la información del objeto, dando así, una posición completamente pasiva al objeto y (ii) que en el proceso de conocimiento median elementos que no están, por así decirlo, contenidos en el objeto. En este trabajo, no me apegó a lo sugerido por (i). Me separo de esta afirmación basado en las tesis husserlianas relativas a la relación entre ciencia y *mundo de la vida*. El autor, en este respecto, nos dice que "el mundo de la vida es el reino de las evidencias originarias" (Husserl, 1976, p. 130). Siendo así, las ciencias son anteceditas por una serie de pensamientos al respecto del mundo, y por conocimientos, por relaciones cognoscitivas con el mundo antes de que siquiera se hubiese planteado la posibilidad de la ciencia. Toda persona forma en sí mismo conocimientos antes de que llegue a imperar en esa persona cualquier interés teórico. No obstante, esto no quiere decir, claramente, que anterior a la ciencia no existiese conocimiento alguno¹². Desde este punto de vis-

6 Para un desarrollo del *Monismo anómalo* de Davidson, véase: Davidson (1970) *Mental events* y Ordóñez (2006) *Monismo anómalo, intencionalidad, falacias mentales e inteligencia artificial*.

7 Véase su aparición en E 3P57S. Asimismo, véase el tratamiento que Vidal Peña hace al respecto del término cuando Spinoza habla sobre las tesis de Descartes acerca del dualismo: *Nam statuit animam seu mentem unitam præcipue esse cuidam parti cerebri, glandulæ scilicet pineali dictæ cujus ope mens motus omnes qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit quamque mens eo solo quod vult, varie movere potest* (E 5 Præf.)

8 Para las separaciones analíticas de estos elementos, revítese la correspondencia del autor con Hugo Boxel: *Ep.* 51-56 (G. 241 – 262).

9 Es el caso, por ejemplo, de la edición consultada elaborada por Vidal Peña, quien en la nota 24 que hace a la primera parte de la *Ethica* (específicamente en el apéndice) da las razones por las que, "a riesgo de mantener aquellas connotaciones espiritualistas", traducirá *mens* por 'alma'.

10 Nótese, dicho sea de paso, que este trabajo pretende alejar, precisamente, esta postura y confusión que presenta Vidal Peña al respecto, es decir, se posiciona contra la idea de que la mente no es más que procesos cerebrales.

11 Para la *estética trascendental*, véase *KrV* (A19/B33 – A50/B74), así como las lecciones que a ella dedica García Morente, 1977; pp. 184 – 206. Para la forma en que Kant extrae las categorías del entendimiento, a partir de la clasificación lógica de los juicios (según: cantidad, cualidad, relación modalidad) Cf. *KrV* A70/B95 – A84. Cf. también, el esquema presentado por García Morente en sus *Lecciones preliminares de filosofía* (1977), pp. 210 – 212.

12 Tampoco debe concluirse, claro está, que el científico existe "en otro mundo". El mundo en el que se da el conocimiento científico es el mismo mundo de la vida. Cf. *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología*;

ta, se puede atribuir un carácter práctico al conocimiento así adquirido, definitivamente existente. Existe, antes de las ciencias, el conocimiento, y es evidente que es la ciencia el modo en que el conocimiento está mediado por un mayor esfuerzo de “extraer” del objeto lo que podemos conocer. De ninguna manera podría decirse que alguien (fuera de la actitud científica), conociendo un objeto sin ningún interés teórico, esté “extrayendo” del objeto algo. Por el contrario, parecería más bien que el mismo objeto (un trozo de madera, una piedra, etc.) presenta al sujeto su utilidad. El sujeto no “extrae” del objeto la utilidad que este pueda tener, sino que el objeto mismo muestra al sujeto la forma en que puede resultarle útil.

Sin embargo, el punto (ii) se mantiene. Es decir, aunque neguemos que el sujeto “extrae” del objeto, o que el mismo da sentido al objeto, no podemos negar que, efectivamente, en el proceso de conocimiento median elementos que no parecen ser propios del objeto. Ya dijimos que Kant señala algunos elementos, pero podemos introducir otros que no son comúnmente considerados, a saber, los elementos afectivos, los afectos. El punto es, entonces, que los afectos juegan un papel determinante en el proceso de conocimiento. En el caso de Spinoza, de quien aquí nos ocupamos, “la mente humana es apta para tener muchas percepciones, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda ser dispuesto su cuerpo” (E 2P14)¹³, y un afecto está definido por una de dichas modificaciones de la disposición corporal aunado a la idea de dicha modificación¹⁴. Cualquier objeto con el que nos enfrentemos cambiará de una manera determinada nuestra disposición corporal. Lo que implica, además, que “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras” (E 3P1P-t)¹⁵. Esta exposición, dicho sea de paso, se mantiene conforme con lo que hemos dicho acerca de (i), cuando señalábamos el desacuerdo con la postura según la cual el objeto tiene un papel inherentemente pasivo, mientras que es en el sujeto donde radica la actividad. No obstante, según esta postura, al ser el objeto el que determina al cuerpo de una determinada manera, entonces el objeto no tiene una postura pasiva.

Lo que acabamos de exponer se puede entender de una mejor manera si se considera la postura spinoziana al respecto de los cuerpos, postura que encontramos en el conjunto de axiomas, lemas, postulados y definiciones que están después

de E 2P13S y antes de E 2P14¹⁶. Según esto, los cuerpos no son sino una cierta proporción de movimiento/reposo (m/r)¹⁷. Así, decir que un cuerpo se mueve sería, según la concepción spinoziana, una redundancia. Lo anterior (la proporción m/r) es el principio de individuación inherente a la materia según Spinoza¹⁸. No obstante, los cuerpos también se distinguen “categorialmente”, lo que quiere decir que existen cuerpos que son compuestos por otros cuerpos, y que estos se vuelven a unir y forman otros cuerpos, etcétera¹⁹. Finalmente, los cuerpos simples se distinguen entre sí por su comportamiento. Así, los cuerpos simples pueden ser (i) duros, (ii) blandos o (iii) fluidos²⁰. Digo que los cuerpos simples se distinguen entre sí por su comportamiento, y no por su naturaleza, porque esta última resulta variable, y será de un tipo o del otro, de manera relativa. Es decir, si un cuerpo se aplica con otro por medio de una superficie grande (lo que implica una relación con otro que tenga superficie proporcionalmente pequeña), será un cuerpo duro, pero en el momento en que dicho cuerpo empieza a moverse entre otros cuerpos (definición de cuerpo fluido según Spinoza), ya no será un cuerpo duro, sino uno blando. Resta por señalar, sobre este tema, que el cuerpo humano es un cuerpo compuesto por muchos cuerpos (“muy compuestos”) que son duros, blandos y fluidos. En esta composición, al ser afectado el cuerpo humano por un objeto externo, los cuerpos fluidos son compelidos a chocar con los otros cuerpos, lo que deja una huella, “un vestigio” en las superficies de dichos cuerpos, una vez que la mente (*mens*) se forme una idea de esta disposición corporal, se tendrá el *animus* del que hablábamos al inicio. Lo importante del caso es que la mente tendrá la capacidad de recordar, por medio de la imaginación, dicha disposición corporal, por lo que el cuerpo la “emulará”²¹.

Planteado lo relativo al cuerpo, podemos volver a los afectos. Las afecciones (entre las que Spinoza define unas ochenta, aun cuando la cantidad es infinita, ya que dependen de la modificación corporal, y hemos visto que los cuerpos pueden ser modificados de infinitas maneras) son ciertos modos de pensar, pertenecen al atributo del pensamiento, pero aun cuando no se acepte que esto sea suficiente para llegar al conocimiento, Atilano Domínguez nos aclara que, dado

p. 132. (En lo sucesivo, las referencias a este texto las hago con la abreviatura *La crisis*...)

13 El texto latino reza: *Mens humana apta est ad plurima percipiendum et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.*

14 Cf. E 3P3Def.

15 *Corpus humanum potest multis affici modis.*

16 Remito a este segmento, como es el uso, llamándolo *Breve Tratado de Mecánica (BTM)*. Las referencias hechas a esta sección, presentan la siguiente forma (p. ej.): E 2P13S/Ax.2, debe leerse: “axioma segundo que se encuentra después del Escolio de la proposición trece de la segunda parte”.

17 Cf. E 2P13S/Ax.2.

18 Cf. E 2P13S/Lema1.

19 Cf. E 2P13S/Lema7S.

20 Cf. E 2P13S/Ax.3.

21 Para la última parte del párrafo, cf. E 2P13S/Pt.1-6.

que nuestro cuerpo se trata de una “proporción o armonía de movimiento y reposo y esta continuamente sometido al impacto de los múltiples y variadísimos cuerpos que lo rodean, nuestra alma refleja esos choques e impactos y, a través de ellos, conoce los cuerpos externos”²² (1986; p. 17). Así, esta relación afectiva nos permite conocer a los objetos exteriores. No conocerlos en su totalidad, claro está, ya que cuando somos afectados por un cuerpo conocemos más de nuestra propia disposición corporal que del cuerpo externo²³, pero esta interacción con los objetos sí exige aceptar la existencia en acto del cuerpo externo por el que somos afectados²⁴. En esta medida, en conformidad con lo dicho en *E 2P16C2*, el conocimiento que de nosotros mismos formemos (sea racional y adecuado, sea, por el contrario, imaginativo y mutilado²⁵) está determinado por nuestra interacción con otros modos finitos²⁶.

Lo importante, en suma, es que el conocimiento está mediado por afecciones. Y son determinantes. Así, si una persona se enfrenta a algo a lo que le teme, no lo podrá conocer de la misma manera que podría hacerlo alguien que ama dicha cosa. No es lo mismo acercarse a una persona con abyección que con sobreestima. Los procesos de la persona serán distintos. El objeto al que nos acerquemos nos dará algo de sí, pero esto que nos dé, también estará determinado por el *animus* del sujeto. Los afectos son un límite para la razón humana. No podemos llegar a algo así como a un conocimiento “in-afectivo”²⁷.

Por lo tanto, se da una doble direccionalidad en el siguiente sentido: el sujeto, por imaginación²⁸, proyecta algo en el objeto, toda vez que aquel ya había sido afectado de una determinada manera por el objeto, al tiempo que el objeto da algo al sujeto, en la medida en que es el mismo objeto el que determina la afección. Se da una doble determinación: el sujeto es determinado por el objeto (en la medida en que es el objeto el que afecta al sujeto) al tiempo que el objeto es determinado de una manera por el sujeto, quien lo cataloga como bueno, malo, problemático, despreciable, etc. En la medida en que el sujeto cambie la determinación que le ha asignado al objeto, la relación será distinta y lo que se conozca del objeto también lo será. Y, vale decir, este

22 Cf. *E 2P13*; *2P21*; *2P17*.

23 Cf. *E 2P17C2*.

24 Cf. *2P16*.

25 Cf. *E 2P40-41* (incluyendo los respectivos escolios).

26 Cf. la “jerarquía de los modos” de Spinoza en *Ep. 64* (G. 277-278).

27 Tómese por caso, por ejemplo, la sentencia bastante conocida de Aristóteles según la cual “todo hombre desea por naturaleza saber”. La situación anterior implica un vínculo imposible de deshacer entre el conocimiento y los afectos (el deseo). En el caso de que una persona dejase de lado los afectos, no tendría, por así decirlo, naturaleza humana.

28 Cf. *E 2P18S* y *E 2P40S2*.

cambio de determinación es posible, ya que un afecto puede ser suprimido, por un afecto contrario y más intenso. Debe tenerse en cuenta que Spinoza acepta la posibilidad de “enfrentarnos” a un sujeto (claro está, lo mismo aplica para los objetos) sobre el que no hayamos proyectado afecto alguno con anterioridad²⁹. Sin embargo, en el caso de los sujetos, estos comparten, en mayor o menor medida, su naturaleza con nosotros. Los objetos, por su parte, compartirán su naturaleza³⁰ con otros objetos. Estos objetos, por lo tanto, nos recordarán a otros objetos con los que comparten su naturaleza. Esto es bastante evidente³¹: la manzana que ve una persona y que le afecta de alegría, no es la misma que le afectó por primera vez.

Esto era lo que nos proponíamos plantear en este apartado: la forma en que se da una doble determinación en el proceso cognoscitivo entre sujeto y objeto. Esto, como dije al inicio del apartado, es determinante para lo relativo a la mente si consideramos que la mente está, asimismo, determinada por el conocimiento y los modos del pensamiento (*modi cogitandi*). Esto lo desarrollaremos en el próximo apartado, el supuesto que mueve nuestra argumentación es, sin embargo, el siguiente: si el proceso cognoscitivo tiene influencia en el “proceso de formación de la mente”³², entonces la mente está relacionada con la disposición corporal, ya que indicamos que la disposición corporal (en cuanto que es un elemento constitutivo de los afectos) está vinculada con el proceso de conocimiento. Falta, entonces, un elemento por desarrollar: el papel que juega el conocimiento en este proceso. El papel que juega, a la larga, el cuerpo en este mismo proceso. Esto lo desarrollaremos en el apartado que sigue, y lo que va a marcar el camino a seguir es la proposición spinoziana según la cual “el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y

29 Cf. por ejemplo, *E 3P29* y la nota que a esta proposición hace Spinoza. 30 El uso de esta palabra en el sistema de Spinoza es relativamente complicado, ya que, al parecer, *natura* se dice, en Spinoza, con muchos sentidos; identifico, cuando menos, tres: (i) *natura* entendida como Dios (el *Deus sive natura* spinoziano). En este sentido, todo es parte de la *natura*. (ii) *Natura* como refiriendo a algo que es propio de un conjunto de seres, y que es característico y compartido por los seres de este tipo (en este sentido se usa en *E 1P1*, así como aparece, también, en *DIE*). Finalmente, (iii) hay otro modo en que se entiende *natura* en el sistema spinoziano, pero que no es tan fácil de catalogar. Es del tipo que aparece en *TTP XVII*, G. 217/18-25. Según lo que ahí se establece, las naciones no son producidas por la *natura*, por lo que no se usa *natura* en el sentido de (i), y no hay manera de que parezca a *natura* según (ii). En nuestro caso, hablamos ahora de naturaleza en el sentido de (ii).

31 Sin embargo, para despejar cualquier conflicto, el lector puede revisar desde la proposición 10 y hasta la 19 de la segunda parte de la *Ethica*.

32 Utilizo casi indistintamente los vocablos ‘mente’ y ‘conciencia’.

conexión de las cosas" (E 2P7)³³.

3. La Conciencia spinoziana

La proposición que hemos dicho constituirá el núcleo de este apartado debe ser aclarada. Esta es tan afamada como, en muchos casos, mal entendida. Las razones son diversas, y puede ser, incluso, un problema de traducción, como en el caso de la edición de Vidal Peña³⁴. El punto es que, de esta proposición, se ha solido deducir un perfecto correlato entre pensamiento y extensión para todos los casos, sin embargo, los elementos que deben ser considerados no son dos, sino tres: pensamiento, pensamiento-humano y extensión³⁵. El conflicto que aquí se presenta parece suficientemente claro: plantea un par de órdenes que presentan, como por necesidad, correlatos (este es el conflicto de la "teoría del paralelismo"), mientras que, lo que realmente se da, es un único orden que, por lo mismo, no puede tener algo así como un correlato. Sin detenerme mucho en ello, debo señalar que para Spinoza la mente humana no es solo una idea que Dios tiene de nosotros (interpretación que puede ser fácilmente atribuible a Spinoza), sino que se trata de una idea que el propio hombre se forma de su cuerpo y de sus afecciones³⁶, de la cual, luego, Dios se formará una idea. En esto radica la diferencia, y por eso es que Spinoza puede decir "*homo cogitat*" (E 2P2Ax). No obstante, la idea que es formada, no es simple, sino que involucra muchísimas otras ideas³⁷, y aquí es determinante lo dicho en E2P18S. Según lo ahí establecido, si una persona es afectada por dos cosas al mismo tiempo, al recordar una de ellas, recordará la otra. En esto consistiría entonces la memoria: una "concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas externas, y que se produce en la mente según el orden y conexión de las afecciones del cuerpo" (E 2P18S). Esta es conocida como la *teoría de grafos*, y es importante aquí porque, entonces, volvemos al punto de que las afecciones de cada una de las personas, determinará a las personas a pensar de una manera y no de otra, e implicará una cierta forma de actuar³⁸.

La importancia que para nuestros intereses tiene lo que se ha planteado radica en que, según

33 *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

34 Cf. la edición de V. Peña (2013), p. 129. La traducción que ahí se nos ofrece ("el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas"), parece estar más apegada a la doctrina de la armonía preestablecida de Leibniz (véase, v. gr., *Monadología* art. 76, 87, entre otros pasajes) que al monismo de aspecto dual de Spinoza.

35 Cf. la nota 4 que Peña pone en la segunda parte de su edición de la *Ethica*.

36 Cf. E 2P13.

37 Cf. E 2P15.

38 Cf. TTPV, G. 80/25.

esto, lo constitutivo de la mente está determinado por afectos que están a la base de lo que las personas conocen, hacen, etcétera³⁹. Claro está, dos personas no podrán tener los mismos afectos, por lo tanto no podrían tener la misma mente. Podemos detenernos un momento a ver algunos aspectos de la corriente fuerte de la IA⁴⁰. Se pretende construir máquinas que logren tener conciencia, y se asegura que tal cosa se puede lograr con una serie de algoritmos que determinen tal o cual reacción. Concediendo que sea posible reducir todo lo producido en la mente a algoritmos matemáticos⁴¹, aun habría que preguntar: esos algoritmos, ¿a la conciencia de *quién* corresponden? Esto es, si el proyecto consiste en poner algoritmos que "produzcan", incluso, afectos, ¿qué afectos se elegirá producir? ¿A razón de qué, además? Porque, hay que tenerlo claro, una persona no está determinada por ciertos afectos en ciertas circunstancias, sino que una misma cosa puede afectar de muchas maneras a una misma persona⁴². Así, pues, una serie de algoritmos estaría subordinada a una conciencia específica. Esta conciencia en cuestión está determinada por ciertos afectos; no obstante, si una máquina está *reproduciendo* los afectos de otra persona, esa máquina no se distingue en nada de aquellas que (siguiendo el ejemplo de Searle) solo emulan tormentas o erupciones volcánicas. Estas no están *produciendo* erupciones, sino solo simulándolas. Asimismo, aquella no *producirá* conciencia, sino que solo la simulará. De esta manera, quienes se dedican a limitar la consciencia a un conjunto de algoritmos, "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran" (TP I, §1).

No me extenderé más en estas cuestiones porque hay aun unas objeciones a las que hay que hacer frente. Primeramente, "no es necesario –se nos dirá– aceptar ningún tipo de monismo para llegar a hablar de los afectos de la manera en que lo hemos hecho". A éstos respondo que, de no aceptarse esta afirmación, habrá que explicar, entonces, en virtud de qué se da una comunicación entre las afecciones del cuerpo y la mente, de manera tal que sea posible que esta última se forme una idea del cuerpo. Sería ciertamente triste volver a los espíritus animales y la glándula pineal de Descartes; el problema de la comunicación de las sustancias se mantendría⁴³ y habría que dar cuenta de la misma. El monismo,

39 Véase un ejemplo del realismo de Spinoza en TP I, §§ 1-5 (G. 273/10 – 275/25).

40 Me hago eco de lo establecido por Searle en su *Mentes, cerebros y programas*.

41 Véase el epígrafe que encabeza nuestro trabajo.

42 Cf. E 3P17S.

43 Cf. E praef.5P.

sin embargo, nos salva de este problema: si no hemos separado nada (la separación del cuerpo y la mente), ¿a razón de qué habrá que unirlos? Aquí muestra sus ventajas el monismo.

Aparece, sin embargo, otra objeción que me parece resulta más seria: “si la mente es una idea del cuerpo, entonces, ¿no es la mente un efecto del cuerpo? Sin embargo, en la introducción se había prometido que lo que se pretendía era separarse, precisamente, de estas cuestiones que pretenden otorgar primacía a una u otra”. Y es que, efectivamente, según lo que hemos venido desarrollando, parece que la objeción procede con total validez. Ahora bien, el conflicto, visto de fondo, no es sino un conflicto de exposición. Aun cuando ha parecido lo contrario, de las proposiciones referidas no debe desprenderse un momento (*T1*) en el que el cuerpo es afectado, y otro (*T2*) en el que la mente se forma la idea de las afecciones. Lo anterior, implicaría aceptar dos órdenes y dos conexiones, dos planos distintos en la naturaleza que, aun cuando son idénticas, no son la misma. Esta es la base de la crítica que señalaba al inicio de este apartado al hablar de la traducción de Vidal Peña y al referir a la *armonía preestablecida* de Leibniz. Si aceptamos que primero se da una afección del cuerpo, y luego la idea, tendremos que pensar que se trata de dos cadenas separadas, de manera tal que una de ellas (la del pensamiento) está un poco “atrasada” respecto de la otra (la de la extensión), por lo que primero se da la afección del cuerpo y luego la idea de la misma. Sin embargo, apegados a Spinoza, no se trata de dos cadenas distintas, sino de una sola y la misma. No se trata de que se tenga un deseo y *después*, en función del mismo, se mueva el brazo, por ejemplo. Por lo tanto, cuando un eslabón llega a un punto, llega el eslabón completo (esto es: pensamiento y extensión), de lo que se sigue que estamos hablando de una simultaneidad. Siendo tal el caso, no es el cuerpo quien hace que la mente piense tal o cual cosa, sino que se dan de manera simultánea.

Lo anterior lo vemos reflejado, también, en *E3P2*: “ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo ni a otra cosa alguna (si la hay)”. Ésta, junto con la proposición 7 de la segunda parte, son las que plantean la distinción entre los ámbitos: aquella de forma negativa, ésta de forma positiva⁴⁴. Por tanto, no estamos en presencia de una causación de la una a la otra, que era lo que pretendíamos. Ahora bien, acep-

44 Estas no son las únicas proposiciones. Podemos señalar, en el sentido positivo, las proposiciones *2P7* y *5 P1*; mientras que en el negativo podemos ver *1P10*, *2P6* y *3P2* (señalo solo las más evidentes).

tado todo esto: si no es una causación ¿qué es? Estamos aquí en presencia de un correlato. Tenemos un correlato del atributo de la extensión, en el atributo del pensamiento⁴⁵. Usemos la imagen que ofrece Leibniz al explicar su *armonía preestablecida*. El autor alemán propone dos relojes perfectamente coordinados y pregunta, “¿cuál es la causa?” Ofrece varias opciones, correspondientes a las distintas doctrinas de la comunicación de las sustancias planteadas en la modernidad anterior a él. Así, dice que puede ser: (i) que los relojes se coordinen entre sí (Descartes: *comunicación inter-atributiva*); (ii) que alguien se ocupe de mantenerlos coordinados (Malebranche: *ocasionalismo unicausal*); (iii) que el relojero haya sido tan excelente, que los haya coordinado *ab aeterno* (Leibniz: *armonía preestablecida*). Si, manteniendo esta imagen, nos representáramos el monismo de aspecto dual de Spinoza, diríamos que no son dos relojes, sino que se trata de un solo reloj, que se puede ver por dos lados, y que se ve desde un lado de una manera, desde el otro de otra, pero que no es sino uno y el mismo reloj.

Por todo lo hasta aquí dicho, me separo del *monismo anómalo* de Davidson, así como de muchas otras posturas que plantean la identidad mente-cerebro. Estas posturas, en su mayoría, aun cuando parecen adherir al monismo, cosa que pretendo hacer aquí, se limitan a una identificación entre estados-procesos mentales y estados-procesos cerebrales. Ahora bien, el problema de esto es que tienen un carácter reduccionista, según el cual lo primero está determinado por lo segundo. Así, los estados mentales no serían sino el reflejo de estados cerebrales, mas, lo que realmente existe, son solo los segundos. Por tanto, la reducción se plantearía de manera tal que un estado-proceso mental específico es un estado-proceso cerebral específico⁴⁶. Estas posturas, por tanto, no son posturas monistas, ni plantean una identidad entre mente y cerebro, sino que son reduccionistas-eliminativistas. No se está planteando una identidad entre mente y cerebro (como veníamos haciendo nosotros), sino que se inclinan, más bien, a reducir lo mental a lo cerebral, llegando incluso (en algunos casos), a eliminar la mente, y dejarlo solo en lo físico.

No veo, sin embargo, necesidad de argumentar a favor de algo así como la mente. Hemos venido hablando de ella desde el inicio de estas páginas, la hemos remitido, además, a la idea de las

45 Hago uso de la teoría del paralelismo solo por cuestiones de lenguaje y expositivas, ya que esta teoría parece resultar más intuitiva, sin embargo, no debe suponerse que nos desligamos de lo que ya habíamos señalado al respecto de esta doctrina.

46 Cf. Ordóñez, 2006, p. 41.

afecciones del cuerpo (*modi cogitandi*). Asimismo, creo que es indudable que las personas tienen deseos y creencias, tienen sentimientos, pensamientos, ideas, etcétera; al conjunto de todo ello, le podemos llamar mente. Si conservamos el esquema según el cual las cosas de una naturaleza solo pueden producir cosas de su misma naturaleza, entonces los reduccionistas tendrán que dar cuenta de la relación que existe, o de la manera en que lo físico dé por resultado algo metafísico que, decíamos, parece que no puede ser puesto en tela de juicio (las personas no se topan con ideas por la calle). Esto es lo que se pretendía ilustrar con el epígrafe que encabeza estas páginas, y que parece ser bastante esclarecedor: de lo físico (mecánico), solo podemos concluir cosas físicas (mecánicas). El tránsito de lo físico a lo metafísico, es indebido e injustificado⁴⁷.

Por lo antedicho, estas líneas reduccionistas que, en algunos casos, son mal llamadas monistas, deberán hacer frente a todas las dificultades que se le vayan presentando. Eliminar la mente, no tiene sentido y es completamente gratuito. Hacer referencia a una causación, según la cual la mente es un producto del cerebro, comporta la obligación, para los que adhieran a esta postura, de explicar la forma en que se dé tal comunicación. No es posible, tampoco, tratar de atribuir a la materia una fuerza mística y superior que le permita justificar todo lo demás, y que todo sea, así, reducido a ella. Para hacer esto, habrá que dar cuenta de dicha decisión. Así pues, si se considera que todo esto es provocado, como señalábamos en nuestra introducción, por una cierta separación que se dio entre la mente y el cerebro (cuerpo-alma, en el esquema cartesiano), lo que nos puede ayudar a solventar los problemas es eliminar dicha separación. Pero no eliminando una de las partes, sino rechazando la idea de que, realmente, estén separadas. Ya hemos visto las ventajas que el monismo ontológico (que hemos visto desde el punto de vista de Spinoza) presta a esta situación y hemos presentado una explicación que, aunque muy breve, resulta suficiente para formar una idea del papel que la mente tendría en dicho sistema, así como de los alcances que se podrían obtener trabajando con verdade-

ras posturas ontológicas de carácter monista.

Bibliografía

Obras de Spinoza

(1925) *Opera* (ed. C. Gebhardt; vol. I y II). Heidelberg: C Winter.

(1986) *Tratado político* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(1988) *Correspondencia* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(1988) *Tratado de la reforma del entendimiento/ Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

(2013) *Ética* (trad. Vidal Peña). Madrid: Alianza.

(2014) *Tratado teológico-político* (trad. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.

Otras fuentes

Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (trad. Anselmo Torres). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Bergson, H. (1959). *Obras Escogidas*. México: Aguilar.

Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (trad. Juan Miguel Palacios). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Chalmers, D. (1999). *La mente consciente* (trad. José A. Álvarez). Barcelona: gedisa.

Copleston, F. (1960). *A History of philosophy. Volume IV. Modern philosophy: From Descartes to Leibniz*. Estados Unidos: Image Books.

Davidson, D. (1970). *Mental events. En Experience and theory* (Foster, L. and Swanson J. E. [eds.]). The University of Massachusetts Press.

Descartes, R. (1975). *Discurso del método* (trad. Constantino Láscaris; cuarta edición). San José: EDUCA.

--. (1983). *Discurso del Método/Reglas Para la Dirección de la Mente* (trad. de *Discurso del Método* de Antonio Rodríguez Huéscar; trad. de *Reglas Para la Dirección de la Mente* de Francisco P. Samaranch). Barcelona: Editorial Orbis. Colección Historia del Pensamiento.

--. (1995). *Los Principios de la Filosofía* (trad. Guillermo Quintás). Madrid: Alianza. Colección

47 Cf. E 5Ppraef.

Alianza Universidad.

Colección teorema.

Falgueras, I. (1976). *La Res Cogitans en Espinoza*. España: EUNSA

Gadamer, H. G. (2002). *Verdad y método II* (trad. Manuel Olasagasti). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. (trad. Oscar Cohan). Buenos Aires: Editorial Losada.

González-Castán, Ó. (1999). *La conciencia errante*. España: Tecnos.

González, A. (2000). El absoluto como 'causa sui' en Spinoza. En Cuadernos de anuario filosóficos, No. 2. España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Gurwitsch, A. (1979). *El campo de la conciencia* (versión castellana de Jorge García-Gómez). Madrid: Alianza.

Leibniz, G. W. (1981). *Monadología* (trad. de Julián Valverde). España: Pentalfa Ediciones.

--. (1982) *Discurso de Metafísica* (trad. de Julián Marías). España: Alianza Editorial.

Lycan, W. and Prinz, J. (ed.) (2008). *Mind and cognition. An anthology* (tercera edición). UK: Blackwell Publishing.

Molina, M. (2009). El estudio de la conciencia y la muerte de la filosofía. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVII (120-121), pp. 155-161.

Nagel, T. (2000). ¿Qué se siente ser un murciélago? *Ensayos sobre la vida humana* (pp. 274-296). México: Fondo de Cultura Económica.

Ordóñez, C. (2006). Monismo anómalo, intencionalidad, falacias mentales e inteligencia artificial. *Bajo Palabra. Revista de filosofía*; II época, No. 1, pp. 38-54.

Pozo, J. (2001). *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid: Ediciones Morata.

Rojas, S. (2009). *Spinoza: Fluctuations et simultanéité*. Tesis para la obtención del grado de Doctor en filosofía por la Universidad de Toulouse.

Searle, J. (1980). *Minds, Brains and programs*. En *The Behavioral and Brain Sciences* (pp. 417-424). Cambridge: Cambridge University Press.

--. (2000). *El misterio de la conciencia* (trad. Antoni Domenech Figueras). Barcelona: Paidós.

Williams, B. (1996). *Descartes: El Proyecto de la Investigación Pura*. Madrid: Editorial Cátedra.