CONSIDERACIONES SOBRE EL AUTOENGAÑO. HACIA UNA ETIOLOGÍA ONTOLÓGICA DEL AUTOENGAÑO

*Juan Diego Moya**

RESUMEN

El texto se propone tematizar el tratamiento ontológico del autoengaño, fundado sobre los presupuestos de la ontología general y de la psicología racional spinozianas. El enfoque de la etiología del autoengaño se cimenta sobre el monismo ontológico de Spinoza, monismo de la substancia, y sobre el presupuesto metafísico del isomorfismo metafísico.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es profesor de la Escuela de Filosofía de la UCR. Estudioso del racionalismo de la temprana modernidad, particularmente del spinoziano. Docente de filosofía de la religión. Profesor de la Cátedra de Filosofía de la UNED.

Notas introductorias

Abordaremos en este artículo la etiología ontológica del autoengaño: la elucidación ontológica de la etiología subyacente en el fenómeno, concebido como un estado psíquico. Desde nuestro punto de vista, la psiquis es una realidad funcional y cogitativa correlativa de la corporeidad, mas irreductible a ésta. No nos ocuparemos de la fenomenología del autoengaño, objeto de innumerables contribuciones harto valiosas, sugerentes y significativas. No tenemos la intención, por otra parte, de abordar descriptivamente sus modalidades o su tipología, esfuerzo clasificatorio y taxonómico (o cartográfico) plasmado con singular acierto, en nuestro medio, por Rafael Ángel Herra R. (*cf.* Herra, 1993:11-16).

Nuestra inquietud emana de la admiración y del sobrecogimiento causados por la constatación de que el sujeto actuante y moral se esfuerza, denodadamente, por restaurar, a cualquier costo, su buena conciencia, como si hubiese en él un pravo imperativo categórico incitativo a exculparse por conducto de cualquier medio posible (cf. Herra, 1993:11). El profesor Herra ha proporcionado una adecuada descripción del mecanismo subyacente en el fenómeno: el autoengaño responde al mismo mecanismo de

la metáfora o de la transferencia semántica, aquella figura retórica literaria merced a la cual un sentido es connotado por un vocablo cuya comprensión lógica inmediata es otra, aun cuando vinculada, remota o propincuamente, con la intensión primariamente connotada. Cuando sobreviene el autoengaño, un motivo latente o real, motivación auténtica de cierta acción emprendida por el agente moral y recusable (vituperable) desde un punto moral de vista (el de los principios prácticos rectores) es rebozado por un motivo intersubjetivamente esgrimible como justificación del acto, el cual recibe una sanción moral (en términos de aceptación o de encomio). El autoengañante aduce como un motivo latente un motivo manifiesto, el cual no es el determinante de la voluntad (no es el fundamento auténtico de la determinación de la voluntad).

El profesor Herra ha sugerido, acertadamente, que la posibilidad de la exculpación reside en la condición misma de la moral, o -añadimos nosotros- del lenguaje moral, cuya constitutiva o inherente ambivalencia de índole semántica -de la cual no escapa ninguna lengua natural, como lo subrayó Lord Russell-, a la cual aúnase la vaguedad, posibilita fenómenos como el considerado. El presente ensayo se interroga sobre las condiciones ontológicas de la posibilidad (condiciones necesarias) del autoengaño, no a propósito del mecanismo psíquico fundante de aquél; *i.e.*, por las características del escenario en que el autoengaño aflora: el psiquismo humano, *Idea Corporis*, no por la causalidad fáctica inmediata del *Explanandum* (el autoengaño). La conciencia humana es, en efecto, el ΤΟΠΟΣ del autoengaño.

Nuestro marco teórico es el monismo substancialista de Baruch de Spinoza, amén de la ontología spinoziana de la mente, concebida por nosotros como una noética isomorfista, prefiguradora de la afirmación del paralelismo de la mente y del cuerpo. La ética spinoziana es una ciencia teórica, no prescriptiva, a saber: una disciplina especulativa, descriptiva de las leyes reguladoras del dominio de los afectos, de las asociaciones de los afectos (de la mecánica de los afectos). La ética (o etología spinoziana) examina las constricciones a que está sujeta la vida afectiva humana.

Marco teórico

El monismo de Baruch de Spinoza (Amsterdam, 1632-La Haya, 1677) podría visualizarse como un monismo supraatributivo de substancia,

de acuerdo con el cual, única es la substancia. Este monismo es correlativo de un monismo intraatributivo de substancia: no existen dos o más substancias con idéntico atributo (*Ethica*, I, V). Lo que nos parece rescatable es lo siguiente: la realidad, con arreglo a este enfoque, es única. Consta, por su parte, de maneras de ser, denominadas atributos, cada uno de los cuales es irreducible a otro. Los atributos son átomos metafísicos, con los cuales se identifica la substancia única. Estos atributos son parcelas de la realidad, cada una de las cuales debe estudiarse de acuerdo con su especificidad propia. El humano, subraya Spinoza, conoce solamente dos atributos: extensión y pensamiento. Habría que reconocer que el dualismo cartesiano de propiedad ejerció sobre Spinoza una influencia decisiva, de la cual no acertó a despojarse enteramente. Dualismo de propiedad es aquella tesis metodológica según la cual, para todo **X** (en donde **X** denota objeto), **X** es extenso o no extenso, *i.e.*, es descriptible en términos físicos o mentales. Spinoza, con todo, apunta en el respecto reflexivo a reformular el dualismo de propiedad en términos de pluralismo de propiedad: para todo **X**, existe un atributo **Y** en cuyos términos sea descriptible **X**. A priori, es imposible establecer la índole del atributo.

La etología de Spinoza reposa íntegramente sobre el concepto de *Conatus sui conservandi*. Este, probablemente inspirado por la consideración atenta del impulso primero según la filosofía estoica ΠΡΩΤΗ ΟΡΜΗ, no es substantivo, sino funcional y dinámico: se confunde con la esencia actuante de la cosa (*Essentia actuosa Rei*). Este esfuerzo involucra todo aquello -hablamos obviamente de operaciones- que pueda efectivamente hacer el agente en cada una de las fases de su duración. El agente no puede hacer más que lo que efectivamente hace. Esta manera de concebir el poder sitúa a Spinoza dentro de la línea de Diodoro Crono y, en general, en el principio de plenitud (Arthur Lovejoy, 1983:65-66).

El esfuerzo de conservarse se consigna, teoremáticamente, en estos términos:

> *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, III, VI).

Esta es una consecuencia de la forma en que Spinoza, por una parte, considera reflexivamente a Dios, *Essentia actuosa* (EOGD, II, III, Esc.);

y, por otra, aborda la relación entre Dios -o la substancia única- y los entes finitos, modificaciones suyas. Si la cosa, cuerpo o mente, no es sino una expresión, cierta y definida, de determinado atributo (EOGD, I, XXV, Cor.), y el atributo es actividad pura bajo una determinada especie (por EOGD, I, Df. IV y EOGD, II, III, Esc.), entonces es menester concluir que todo modo expresa actividad. Por otra parte, si el modo es expresión cierta y determinada de la esencia divina -*i.e.*, de la Naturaleza naturante, aspecto operativo de Dios (EOGD, I, XXIX, Esc.)-, y en Dios se identifican esencia y potencia (EOGD, I, XXXIV), entonces todo modo expresa potencialidad activa, no pasiva. Actividad y potencia son expresiones equipolentes.

Causa adecuada es aquella en la cual, o fuera de la cual, se produce un efecto concebible distintamente por la misma causa. Adecuada es, si se quiere, la causa cuyo efecto la expresa completamente, como si propiedad suya fuese (EOGD, III, Df. I).

Un ente actúa en la medida en que es causa adecuada de sus efectos; padece en cuanto es causa inadecuada de sus efectos (EOGD, III, Df. II).

El afecto es la afección del cuerpo y su correlativo psíquico, *scil.:* un estado mental. La afección no es más una variación en la potencia de actuar propia del cuerpo. En la medida en que el cuerpo es causa adecuada de la afección, la afección es *Actio*; en la medida en que el cuerpo es causa inadecuada de la afección, la afección es *Passio*. Así, pues, un afecto de alegría podría ser *Passio*. Alegría y *Actio* no se identifican, aun cuando la alegría jamás sea directamente perniciosa.

Toda cosa, según Spinoza, involucra en cuanto tal afirmación de ser. Nada envuelve la autonegación. La negación es siempre extrínseca. De ahí que:

> *Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui* (EOGD, III, IV).
>
> (Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa.)

De esto se desprende que cualquier cosa, en cuanto existe en sí, se esfuerza por perseverar en su ser, *i.e.*: en su estado entitativo. Esta perseverancia, empero, no connota pasividad alguna, sino esfuerzo por continuar existiendo contra la oposición de otros. La continuidad del existir se garantiza mediante la expansión de la propia potencia. Curiosamente, el agente se esfuerza por permanecer en la existencia, intentando ser más de lo que es en el presente. El

apetito de continuidad entitativa es apetito de ser, apetito ontológico. El *Conatus* no es distinto de la esencia real de la cosa (EOGD, III, VII). El esfuerzo es, asimismo, crónicamente indefinido (EOGD, III, VIII), y acontece sean cuales fueren las ideas constitutivas de la mente (EOGD, III, IX).

Las ideas de aquellos objetos cuya influencia induce en nuestro cuerpo un medro o desmedro de la potencia operativa, hacen incrementar o decrecer la potencia operativa de la mente, la cual es *Potentia cogitandi*, a fuer de que el ser actual -o real- de la mente es el pensar (EOGD, III, XI). La mente, en cuanto le es posible, se esfuerza por imaginar aquellos estímulos que incrementan o auxilian la potencia de actuar del propio cuerpo, *Ideatum* de la mente *(Idea Corporis*) (*cf.* EOGD, III, XII). Lo mismo cabría decir sobre la mente: se esfuerza por representarse aquellos estímulos que incrementan su potencia de pensar (*cf.* EOGD, III, LIII).[1]

1. *Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.*

   (Cuando la mente se imagina a sí misma y a su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto más distintamente imagina su potencia de actuar.)

Por *imaginación* no se significa, en este contexto, más que la fuerza por la cual puede la mente, en ausencia de objeto exterior, representarse este objeto como presente. La imagen es una idea; por lo tanto, es un estado mental, no somático. Con todo, es concomitante con un conjunto de afecciones corpóreas, las cuales reciben el nombre de vestigios, cuyo asiento es el cerebro humano. La imaginación vendría a ser el poder mental de la afirmación de la presencia de estímulos exteriores, en cuanto inductores del vestigio. La imagen más representa la afección corporal que los rasgos constituyentes del ente exterior. Su *Ideatum* es una afección del propio cuerpo sentiente, no el cuerpo extrínseco (*cf.* EOGD, II, XVII, Esc.).

La dinámica de los afectos no es otra que la siguiente: la mente, realidad funcional eminentemente afirmativa (afirmación pensante de un cuerpo humano), tiende espontáneamente -se esfuerza por- a afirmar cuanto se representa como favorable, *i.e.*: como contribuyente a la afirmación de su propio ser, y a negar cuanto se representa como desfavorable. Esto ha de matizarse un tanto: la favorabilidad de que hablamos no tendría por qué interpretarse en el sentido de la cruda utilidad, sino en un sentido capaz de abarcar todo estímulo imaginativamente

asociado a la eclosión, *in Mente,* de un estado afirmativo o expansivo. Obsérvese que hemos hablado, básicamente, de imágenes y representaciones, no de cogniciones *stricto sensu*. De la vida emotiva del sabio nos ocuparemos ulteriormente.

Prosigamos. Supuesto que la mente imagine estímulos contrarios a la potencia de su cuerpo, se esforzará por imaginar su inexistencia o aniquilación:

> Cuando la mente imagina aquellas cosas que disminuyen la potencia de actuar del cuerpo, o la obstaculizan, esfuérzase, cuanto puede, por recordar las cosas que excluyen la existencia de éstas.[2]

La mente rehúsa imaginar los contraestímulos de la potencia operativa de su cuerpo, o de sí (EOGD, III, XIII, Cor.).

Supóngase que sean **A** y **B** objetos similares, y que **A** suscite en la mente un afecto de alegría, en tanto que **B** provoque en aquella un afecto de tristeza. Si suponemos, asimismo, que **C** guarda semejanza con **A** y **B**, entonces **C** desencadenará en la mente, simultáneamente, afectos de alegría y tristeza, *scil.*: un estado de *Fluctuatio animi* (EOGD, III, XVII, Esc.):

> Si imaginamos que la cosa que suele afectarnos de tristeza tiene algo similar con otra, la cual suele, igualmente, afectarnos con magno afecto de alegría, tendremos odio hacia ella misma, y simultáneamente la amaremos.[3]

Examinemos ahora una serie de teoremas conexos:

> Quien imagina que se destruye lo que ama, se contristará; si imagina que se conserva, se alegrará.[4]

> Quien imagina destruirse aquello hacia lo cual profesa odio, se alegrará (EOGD, III, XX).[5]

Así, pues, la representación imaginativa de la destrucción de la cosa odiada, *scil.:* del contraestímulo de la potencia operativa del propio

2. *Cum Mens ea imaginatur, quae Corporis agendi potentiam minuunt, vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.*

3. *Si rem, quae nos Tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno Laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus, et simul amabimus* (EOGD, III, XVII).

4. *Qui id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur* (EOGD, III, XIX).

5. *Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur* (EOGD, III, XX).

cuerpo, procurará a la mente un afecto de alegría, la cual no es más que el tránsito desde una inferior hasta una superior perfección, desde un grado inferior hasta uno superior del *Conatus sui conservandi* (*cf.* EOGD, III, XI, Esc.). Basta que la destrucción sea parcial, no total, para que sobrevenga el afecto de alegría en el imaginante. Asimismo, se alegrará en la medida en que imagine conservarse la cosa amada, porque en tal caso el estado de la cosa amada no hará más que secundar el esfuerzo de la mente amante.

Si el amado se alegra o contrista, el amante se alegrará o contristará correlativamente (EOGD, III, XXI). Así, también, experimentaremos amor hacia quien alegre a la cosa amada, y odio hacia quien provoque en ella pesar (EOGD, III, XXII):

> Quien imagina a lo que ama, afectado por la alegría o la tristeza, experimenta también alegría o tristeza. Y tanto mayor o menor será este afecto en el amante, cuanto mayor o menor es en la cosa amada (EOGD, III, XXI).[6]

> Si imaginamos que alguno afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, contrariamente, imaginamos que él mismo afecta de tristeza a aquélla, seremos también afectados de odio haciá él mismo (EOGD, III, XXII).[7]

De la misma manera, amaremos a quien imaginemos contristando a la cosa odiada, a quien imaginemos embargándola con pesar; odiaremos, en cambio, a quien imaginemos causándole alegría (EOGD, III, XXIV). Esto porque la imagen de la alegría del odiado, provoca en quien odia tristeza; y a contrapelo, la imagen de su tristeza, engendra en quien odia alegría (EOGD, III, XXIII).

EOGD, III, XXII y XXIII se relacionan con la alegría y la tristeza en cuanto experimentadas por otro. Alegría y tristeza son afirmaciones o negaciones parciales. Estos estados son imaginativos (en el contexto de que hablamos). No es me-

6. *Qui id, quod amat, Laetitia, vel Tristitia affectuum imaginatur, Laetitia etiam, vel Tristitia afficietur; et uterque hic affectus major, aut minor erit in amante, prout uterque major, aut minor est in re amata* (EOGD, III, XXI).

7. Si aliquem imaginamur Laetitia afficere rem, quam amamus, Amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur Tristitia eandem afficere, econtra Odio etiam contra ipsum afficiemur (EOGD, III, XXII).

nester que la cosa amada u odiada experimenten efectivamente *Laetitia* o *Tristitia*.[8]

Continúa Spinoza:

> Nos esforzamos por afirmar respecto de nosotros y de la cosa amada, todo lo que imaginamos que nos afecta con alegría a nosotros o a la cosa amada. Por contra, nos esforzamos por negar todo eso que imaginamos que nos afecta con tristeza a nosotros o a la cosa amada (EOGD, III, XXV)[9].
>
> Todo lo que imaginamos que afecta con tristeza a la misma (cosa que odiamos), respecto de la cosa (que odiamos) nos esforzamos por afirmar; y contrariamente, todo eso que imaginamos a la misma afecta con alegría, nos esforzamos por negar (EOGD, III, XXVI).[10]

Lo anterior es un epítome: la mente tiende espontáneamente a afirmar cuanto afirme su entidad, *i. e.*: cuanto de alegría la afecte. La alegría es una afirmación parcial del ser. Así, también, se esfuerza por afirmar cuanto afirme parcialmente el ser de su amado. Contrariamente, se esfuerza por negar cuanto niegue parcialmente (entristezca) su ser o el de su amado. Respecto de los contraestímulos de la potencia operativa del cuerpo correlativo de la mente, esta última se esfuerza por afirmar cuanto los niegue parcialmente, y propende espontáneamente a negar cuanto los afirme parcialmente.

La mente se alegra en la medida en que se imagina a sí misma en forma clara y distinta, porque en tal caso considera lo que en sí existe, a saber, lo que en ella expresa la perfección del ser. Asimismo, se alegra en cuanto considera su potencia operativa (EOGD, III, LIII). De acuerdo con esto, se esfuerza por imaginar cuanto afirme o siente (o ponga) su *Potentia agendi* (EOGD, III, LIV). Correlativamente, se entristece en la medida en que imagina su impotencia de actuar (EOGD, III, LV), y se esfuerza por negar -o remover- cuanto niegue su potencia operativa, la cual es, específicamente, *Potentia cogitandi*.

8. EOGD, III, XIX; EOGD, III, XX; EOGD, III, XXI, y EOGD, III, XXIV, manifiestan lo que también destacará EOGD, III, XXVII: se experimenta como propio el afecto del otro.

9. I*d omne de nobis, deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam Laetitia afficere, imaginamur; et contra id omne negare, quod nos, vel rem amatam Tristitia afficere, imaginamur* (EOGD, III, XXV).

10. *Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam Tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam Laetitia afficere imaginamur* (EOGD, III, XXVI).

Idénticamente, podría establecerse que cuando la mente imagina su carencia de bondad moral, *i. e.*, su maldad o pravedad, se contrista. De ahí que se esfuerce por imaginar todo aquello que excluya los estímulos que la compelan a prestar atención a su carencia de bondad moral. El autoengaño es uno de los mecanismos mediante los cuales realiza esta evasión atencional: a través del autoengaño, la mente, la cual se imagina libre en cuanto a la contradicción, la especificación y el arbitrio, transfiere su atención a un motivo de comportamiento sucedáneo, distinto de la volición o motivo auténtico. La volición auténtica es la volición estigmatizada por la mente como moralmente vituperable.

Spinoza niega que las voliciones sean causas o motivos reales de actos físicos. La volición es la *Expressio*, en el dominio de la conciencia o en el del pensamiento, de aquella determinación mecánica que en el ámbito de la extensión sustenta el acto físico (muscular). Volición y determinación física son manifestaciones de una misma realidad en dos atributos distintos de una misma substancia (EOGD, III, II, Esc.).

El motivo latente y el manifiesto son ambos estatuidos como tales en y por la percepción del sujeto moral. Por moral inteligimos, en este contexto, valorante. El contenido latente es la volición concomitante con el acto. El contenido manifiesto es aquel hacia el cual se transfiere la atención en la medida en que el latente se califica como moralmente vilipendiable.

En *Ethica*, III, XXVII, Spinoza sienta las bases del tratamiento axiomático o sintético de los afectos sociales. De acuerdo con este teorema:

> Por el hecho de que imaginemos afectada, con algún afecto, una cosa semejante a nosotros, y por la cual no hayamos experimentado afecto alguno, somos afectados por similar afecto (EOGD, III, XXVII).[11]

Consecuencias del presente teorema son algunos corolarios que translucen muy relevantes rasgos de la vida humana en sociedad. Señalemos primeramente que el afecto descripto por el teorema XXVII recibe, en cuanto se relaciona con la *Cupiditas*, el nombre de emulación. En la medida en que hace referencia a la tristeza, recibe la denominación de *Commiseratio.* Si imaginamos (EOGD, III, XXVII, Cor. I), en cambio, que **B**, a quien no conocemos, causa

11. *Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.*

alegría en **A**, a quien imaginamos semejante a nosotros, amaremos a **B**. Este afecto es el *Favor* (EOGD, III, Affectuum Definit., XIX).

A propósito del doble

Lo que no me agrada en mí, es algo cuya existencia me esfuerzo por negar. Esta existencia se dice impropiamente, pues expresa negación antes que afirmación de realidad. Suponer que una imperfección depende de mi volición implica ignorancia respecto de la concatenación natural de causas y efectos. Spinoza, por otra parte, no reconoce distinción alguna entre la negación y la privación (Spinoza: 1988:XIX), y no admite la posibilidad entitativa del mérito o del pecado.

En *Ethica,* III, XVI, se esclarecen las condiciones de posibilidad de la simpatía y la antipatía. Esta temática se relaciona con la del doble. El doble es aquel personaje cuya semejanza conmigo me constriñe a considerar propiedades que en mí son motivo de vituperio. En la medida en que la consideración del doble desencadena procesos de asociación que indefectiblemente conducen a la conciencia respecto de la propia imperfección moral -*lato Sensu*-, la mente se esfuerza por negar cuanto afirme la existencia del doble, y por afirmar cuanto niegue la existencia del doble. Las afirmaciones y negaciones de que hablamos son tanto parciales cuanto totales. La mente se esfuerza por imaginar todo aquel estímulo que afecte al doble con accidente de tristeza (negación parcial del doble), y por no imaginar -esto es: por remover del dominio de la atención- todo aquello que conduzca a inducir alegría en el doble. Asimismo, la mente se esfuerza por remover imaginacionalmente todos aquellos estímulos que suelan conducir a la consideración del doble, incluidas las circunstancias en que el doble habitualmente se revela al percipiente. En conexión con esto, cabría traer a colación EOGD, III, XXXVI:

> Quien de la cosa de la cual ha gozado se acuerda, apetece posesionarse de la misma con las mismas circunstancias con que primero ha gozado de la misma (EOGD, III, XXXVI).[12]

Argumentando por oposición, cabría inferir lo siguiente a partir del teorema anterior: si el imaginante se esfuerza por recordar la cosa alguna vez gozada, conjuntamente con todas aquellas circunstancias con que se deleitó con ella la vez

12. *Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est* (EOGD, III, XXXVI).

primera, entonces se esforzará también por negar, en relación con la cosa odiada, todas aquellas circunstancias que acompañaron a la cosa en ocasión de la experiencia causante del odio.

Según el corolario de EOGD, III, XXXVI, el descubrimiento, por parte del recordante, de la ausencia de una sola de las circunstancias, provocará en él desazón. Cabría, en acuerdo con esto, estatuir: el descubrimiento de circunstancias asociadas con la experiencia ocasionante del odio, suscitará también desazón en el imaginante.

Aun cuando no coincida con la causa de la alegría o del pesar en el respecto -la cualidad- realmente causativo,

> Una cosa puede ser, accidentalmente, causa de alegría, tristeza o deseo (EOGD, III, XIV).

El corolario de EOGD, III, XIV, dilucida los fenómenos psíquicos de la simpatía y la antipatía renunciando a lo denunciado por los modernos -contra los medievales y renacentistas- como apelación a cualidades ocultas:

> Por esto solo: que hayamos considerado alguna cosa con afecto de alegría o tristeza, a esa misma podemos amar u odiar (EOGD, III, XIV, Cor.).

> Por esto solo: que imaginemos que alguna cosa tenga similitud con un objeto, el cual suele afectar a la mente con alegría o tristeza, la amaremos u odiaremos, aunque aquello en que al objeto se asemeje no sea la causa eficiente de estos afectos (EOGD, III, XVI).[13]

Con unos mismos factores explicativos -en este caso: epistemontológicos-, Spinoza rinde cuenta de una gama mucho mayor de fenómenos mentales, poniendo en práctica una máxima ya encarecida por Aristóteles: "*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*". Apelando a un mínimo de factores explicativos -o factores ónticos fundamentales (en ontología)-, Spinoza aborda la tarea de rendir cuenta explicativa del mayor número posible de fenómenos psíquicos.

El sabio

¿Tendría necesidad el sabio de recurrir al autoengaño? El autoengaño es un mecanismo de exculpación y de restauración de la buena conciencia. Es explicable en fun-

13. Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod Mentem Laetitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus (EOGD, III, XVI).

ción de la espontánea propensión mental a afirmar su propio ser, y a negar cuanto imposibilite la afirmación. Empero, el sabio es libre. Actúa por sí. Sus acciones se conciben adecuadamente por la naturaleza del actuante. Es causa adecuada. Mentalmente, todas sus operaciones son intelectivas. En él, la imaginación es comparativamente ínfima.[14] Tanto más sabio y libre es, cuanto más conoce por medios puramente intelectivos, y cuanto menos finge, *i. e.*: cuanto menos recurre a la *Imaginatio*.

El sabio se percata de la ineluctabilidad del acaecer natural. Todo acaecimiento y todo proceso son naturales, y todo lo natural es etiológicamente necesario, *i. e.:* existente o actual por causa de antecedentes y concatenaciones causales irrefrangibles. De ahí que el sabio sea consciente de que lo real no habría podido ser de otra manera (EOGD, I, XXXIII). Luego, no es posible que lamente lo no hecho. El sabio no conoce el remordimiento y no conoce la culpa. Por ende, no requiere de instrumentos de exculpación. En consecuencia, no tendría por qué recurrir al autoengaño.

El sabio es puramente afirmativo. Niega que en la naturaleza haya bien o mal. La realidad y la perfección se identifican (EOGD, II, Df. VI). Cuanto ocurre, ocurre necesariamente. Sinsentido es reprocharse a sí mismo la carencia, por parte de una acción efectuada por el agente, de cierta perfección debida, carencia de cuya percatación emerge el sentimiento de culpa.

El sabio se conoce a sí mismo. Se percata de su perfección o realidad y de su consideración procede, en él, la *Aquiescentia in se ipso*. Esta *Aquiescentia* tanto es mayor, cuanto más distinta es la consideración de sí y de su propia potencia operativa. A una mayor eficacia del sabio

14. La ficción nada nuevo produce. Recurre a representaciones de la memoria y se aplica simultáneamente a su consideración. Cuanto menor es el conocimiento, mayores (en número) son los *Figmenta*. En el *Tractatus de Intellectus Emendatione,* LVIII, se señala lo siguiente:
(...): quod, quo mens minus intelligit, et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur.
((...): que, cuanto menos entiende la mente y -sin embargo- más cosas percibe, tanto mayor potencia de fingir tiene; y cuanto más cosas entiende, tanto más disminuye aquella potencia.)
Cuanto mayores -en multitud- son las percepciones, y menores las intelecciones, medra la potencia de fingir o imaginar. Cabe estatuir entre ambas una relación de proporcionalidad inversa. Spinoza diferencia la imaginación de la ficción. La imaginación corresponde a lo denominado por Kant: imaginación reproductiva. La ficción -y su correlativa potencialidad-, a lo nominado por Kant: imaginación productiva.

en el inteligir, corresponde una *Aquiescentia* más intensa y perfecta. En cuanto a perfecciones no poseídas por el sabio, cabría decir que son meramente negaciones, las cuales no son concebibles. El sabio no se ocupa de ellas. El sabio sabe lo que es. Lo que él no sea carece de sentido para él.

El sabio no establece, por otra parte, distinciones entre privaciones y negaciones (Spinoza: Correspondencia, XIX). Es incapaz de visualizarse a sí mismo como sujeto de privaciones. No es posible que experimente sentimientos de culpa o remordimientos de conciencia. No porque sea inmoral o disoluto, o cínico en el sentido vulgar del vocablo, sino porque se halla allende la moral, en el sentido de ubicarse más allá del bien y del mal, denominaciones puramente extrínsecas (EOGD, IV, XXXVII, Esc. II). Su nivel de comprensión metafísica, no la ignorancia y el soslayamiento, lo incapacitan para proyectar moralidad en la naturaleza o substancia, o para concebirse a sí mismo como sujeto de las libertades de contradicción, especificación o albedrío.

La libertad del sabio, raigalmente noética y elicitiva, es la que corresponde a una cosa libre: la existente y actuante por sí, por virtud de las leyes de su propia entidad operatoria (*cf.* la definición correspondiente en EOGD, I, Df. VII). La cosa libre es también una causa libre. Mas la libertad causal no implica, en modo alguno, contingencia, sino necesidad y certidumbre entitativas. La libertad y la necesidad no se oponen. Opugnantes son, en cambio, la libertad y la compulsión (*cf.* EOGD, I, Df. VII, Expl.). El sabio es libre en cuanto actuante, y es actuante porque comprende el acaecer, comprensión cimentada sobre su comprensión racional de la substancia única. Es libre, asimismo, a fuer de autonómico: se percata conceptualmente de la razón determinante y suficiente de su proceder. No es ajeno a su actuar. Su actuar no le es opaco, sino perspicuo, por lo cual el sabio no es un operador enajenado. Todas sus operaciones son, para él, modos de la autoposición y de una plena y transparente autoposesión reflexiva. *In Summa*, quimérico y contradictorio en los términos mismos de su enunciado sería el recurso del sabio (o del hombre libre) al autoengaño.

BIBLIOGRAFÍA

HERRA, Rafael Ángel. (1993) "Autoengaño y desculpabilización o crítica de la ética global". *En: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.* Vol. XXXI, N.° 74, julio, pp. 11-16.

SPINOZA, Baruch de (1988). *Correspondencia.* Alianza Editorial. El Libro de Bolsillo. Madrid, Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez B.

SPINOZA, Baruch de (1994) *Traité de la réforme de l'entendement.* Librairie philosophique Joseph Vrin. Bibliotheque des textes philosophiques Paris. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré.

Spinoza, Benedicti de (1963). *Ethica.* Sansoni. Classici della Filosofia Firenze. Testo latino tradotto da Gaetano Durante. Note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti.

Spinoza, B., (1963). *Ethica Ordine Geometrico Demostrata,* Firenze: ed. Sansoni. Testo latino tradotto da Gaetano Durante.