

Rentería Tinoco, P. (2020). Sobre el conato de B. Spinoza como réplica al dualismo cartesiano. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 65-74.

Prett Rentería Tinoco

SOBRE EL CONATO DE B. SPINOZA COMO RÉPLICA AL DUALISMO CARTESIANO

Resumen: En este ensayo se exponen algunas particularidades sobre la noción de alma en Baruch Spinoza, tal como lo establece en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), con la intención de contrastar las perspectivas de la metafísica (Aristóteles, Descartes) para comprender de manera integral sus propuestas. El análisis se centra en el libro II de la obra mencionada, titulado *De la naturaleza y el origen del alma*. Las opiniones de algunos comentadores facilitan la asimilación y contextualización de sus teorías al evidenciar las coincidencias y confrontaciones con la metafísica tradicional, y resaltan la originalidad del paralelismo epistemológico del filósofo holandés.

Palabras clave: metafísica, filosofía moderna, epistemología, racionalismo, ética

Abstract: In this essay some peculiarities about the notion of soul in Baruch Spinoza are exposed, as established in his work *Ethics, demonstrated in geometrical order* (1677), with the intention of contrasting the perspectives of metaphysics (Aristotle, Descartes) to understand in an integral way his proposals. The analysis focuses on book II of the aforementioned work, entitled *Of nature and the origin of the soul*. Some commentator's opinions facilitate the assimilation and contextualization of his theories by evidencing coincidences and confrontations with traditional metaphysics, and highlight the originality of the epistemological parallelism of the Dutch philosopher.

Key Words: metaphysics, modern philosophy, epistemology, rationalism, ethics

Introducción

El dualismo alma/cuerpo es un presupuesto filosófico presente en la mayoría de las teorizaciones sobre el hombre y su relación con la totalidad. Desde sus diversos orígenes, el concepto de alma mantiene una relación constante con la filosofía, hasta el punto en que es difícil discernir cuándo dejó de ser una premisa religiosa para convertirse en un problema filosófico. ¿Qué es el alma?, ¿cuáles son sus características?, ¿qué función sostiene en relación con el cuerpo?, ¿es acaso un antagonismo? Estas y más preguntas han orientado las reflexiones metafísicas de numerosos pensadores desde la antigüedad hasta el presente. Pero podemos decir, de acuerdo con los historiadores

de la filosofía, que no es sino hasta el siglo XVII (Hegel, 2013, p. 261), con Descartes y sus sucesores, que dicho problema suscita un análisis estrictamente racional.⁷ Es entonces cuando la disciplina filosófica “cristaliza” las nociones religiosas sobre el alma y le transfigura en un concepto incompatible con el cuerpo.⁸ Sin embargo, un filósofo de ascendencia judía focalizará sus cavilaciones sobre este concepto fuera de la metafísica misma, es decir, desde la materialidad del mundo físico y de los cuerpos, al afirmar que el alma es solo un atributo (o expresión) de esa Sustancia divina que es Dios. Este filósofo es Baruch Spinoza (1632-1677).

Este giro epistemológico anula las concepciones cartesianas sobre la mente (sinónimo de alma para el filósofo francés) y coloca al mismo nivel toda cuestión relativa al pensamiento y a la extensión, lo cual brinda una solución al problema del dualismo alma/cuerpo por medio del *conato* spinozista, uno de los temas centrales de su *Ética demostrada según el orden geométrico*. De igual manera, resulta enriquecedor puesto que abre otro panorama sobre la modernidad y el racionalismo, al proporcionar nuevas herramientas de análisis al momento de evaluar los aportes de Spinoza en los campos de la epistemología y la ontología de su tiempo.

¿Qué es el alma para Spinoza?

Después de las proposiciones, explicaciones, escolios y lemas del primer libro que trata sobre Dios (o Sustancia), Spinoza procede de la misma manera sobre la naturaleza y el origen del alma humana. Según Oliva Ríos (2015), podríamos entender este segundo libro como una antropología cuyo “objetivo es restablecer el lugar del hombre como parte de la naturaleza y no como un imperio dentro de otro imperio” (p. 122). En otras palabras, sentar las bases del no-dualismo en lo que refiere al alma y al cuerpo para más tarde, en el tercer, cuarto y quinto libro, discurrir sobre las afecciones del hombre y su libertad.

Es importante observar la discusión no velada que Spinoza sostiene con la metafísica tradicional, principalmente con la aristotélica, puesto que, al eliminar la causa

⁷ Entiéndase en un sentido hegeliano, al indicar como característica del periodo racionalista la siguiente división (según su lectura de Spinoza): sustancia = lo general; atributo = lo particular; modo = lo individual.

⁸ El antagonismo alma/cuerpo está presente desde Platón (*soma-sema*), pero para los propósitos del texto el análisis inicia con Descartes como interlocutor directo de Spinoza (*cf.* Guthrie, 1994).

formal de cada ente, como necesaria para poder concebir al mismo como una entelequia (es decir, ser en acto y no en potencia), Spinoza sugiere que el movimiento de los seres individuales en acto sucede como un anclaje de causas y consecuencias, y no por una voluntad en potencia inherente a cada individuo. Recordemos que, según como lo establece en *Acerca del alma*, Aristóteles atribuye el movimiento como una característica compartida por los “vivientes”, pensantes o no. No obstante, la diferencia radica en que para los vivientes que no poseen una facultad intelectual, el movimiento surge a partir de sensaciones determinadas; mientras que para el hombre se puede dar también a partir de una deliberación, facultad propia de todo ser racional (Aristóteles, 2003, p. 250). Este salto abismal entre la dinámica aristotélica y el mecanicismo racionalista es evidente para muchos historiadores de la ciencia (Kuhn, 1986), pero lo que aquí nos interesa es la re-focalización de Spinoza en cuanto a la voluntad como mera ilusión especulativa, que para los cartesianos fue la piedra de toque explicativa de su mecánica corpuscular. Así pues, se vuelve patente la necesidad de distinguir qué función cumple el alma para Descartes y cuál es la solución de Spinoza al problema del dualismo al enfocar su atención en el conato.

El prescindir de las cuatro causas para explicar el movimiento de los cuerpos pone fin a las teorías antigua y medieval del primer motor inmóvil, lo que da paso a una nueva manera de entender el movimiento de los cuerpos por propia voluntad como mera ilusión, tal como vimos. En pro de brevedad de la exposición omitiré exponer proposición por proposición, sin embargo, me detendré en la explicación de las partes que considero como más importantes para comprender el objetivo del segundo libro, hilo conductor de este artículo.

Primeramente, debemos entender que Spinoza pone en el mismo plano de la realidad el de la perfección, o sea, que el ente (o cuerpo) es perfecto en la medida en que participa de la Sustancia en su existir: “Por realidad y perfección entiendo la misma cosa” (Spinoza, 1984, p. 68). Después, en la definición VII, establece a las cosas singulares como las cosas finitas y que tienen una existencia determinada, pudiendo las mismas reunirse y formar un individuo de mayores proporciones, el cual se entendería, a su vez, como otra cosa singular. En esta proposición Spinoza parece dar algunas primeras pistas sobre su concepción de individuo, la cual ya no parte de la manera tradicional por la división género/especie, sino que más bien los individuos son entendidos a la manera de corpúsculos con ideas y afecciones propias, los cuales también están formados por

cuerpos más pequeños (entiéndase extremidades, órganos vitales, etcétera). Podemos aquí vislumbrar algo del mecanicismo cartesiano aplicado a su ontología; no obstante, sucede una discrepancia enorme puesto que Descartes coloca al hombre por encima de cualquier otro ente privado de razón⁹, pero Spinoza los concibe en un mismo plano ontológico, y así, concede igual perfección a un ser humano y a un animal por el simple hecho de poseer lo que él llama “conato”, o perseverancia por existir (Oliva Ríos, 2015). En otras palabras: “El conato de un ser, señala Spinoza, es su esencia actual, o en acto, por la cual se determina al oponerse a ‘todo lo que puede excluir su existencia’. Existir es resistir” (Comte-Sponville, 2010, p. 211). Dichas aseveraciones costaron al filósofo, relata Deleuze, ataques directos por parte de teólogos, quienes veían en sus argumentos una absurda herejía que anulaba la dignidad del ser humano como creación divina según las Sagradas Escrituras; por deducción, el paralelismo entre alma/cuerpo de Spinoza homologa toda esencia a su ser en acto (o existencia), puesto que ambos forman parte de una misma Sustancia.

En la proposición I, el filósofo holandés asienta que la Sustancia (o Dios) es cosa pensante, o sea, que el pensamiento es uno de los dos atributos de la Sustancia que el hombre posee; esto repercute de manera directa en los grados de perfección del ser presente, ya que, cuantas más cosas pueda pensar, mayor perfección (o realidad, recordemos que son lo mismo) alcanzará. Es por lo cual, tradicionalmente, se le ha reconocido como panteísta. No obstante, me atrevo a decir, la postura de Spinoza difiere enormemente de otros panteísmos (como, por ejemplo, el de Parménides), ya que los modos singulares se encuentran en una posición ontológica diferente desde el momento en que no son solo una representación de la Sustancia, sino que también son partes constitutivas y activas de la misma, desde el momento en que participan a través de los atributos pensamiento/extensión. Por otro lado, dicho pensamiento es su vez enriquecido por la experiencia, mientras más experiencias sean adquiridas por el cuerpo mayor será la cantidad de ideas de las afecciones resultantes y, por lo tanto, mayor su expresión de la Sustancia, ya que el ente se perfecciona conforme desarrolla nuevas potencialidades: “Cuanto más apto es un cuerpo en comparación de los demás para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es el alma de este cuerpo para percibir muchas cosas a la vez” (Spinoza, 2015, p. 80). Esta nueva posición que

⁹ Lo cual coincide con la concepción cristiana sobre la dignidad del alma humana como creación divina dotada de razón.

adopta la experiencia en el proceso del conocimiento difiere de las posturas enteramente racionalistas, pero también de las empiristas, ya que ambas funcionan por medio del dualismo alma/cuerpo, cosa que Spinoza descarta desde un inicio, tal como afirma Comte-Sponville (2010): “Spinoza supera la oposición del materialismo y el idealismo, es decir, de la materia y el pensamiento, al elaborar la teoría de su unidad ontológica preservando su tipo específico de objetividad y de racionalidad” (p. 216).

Asimismo, prescinde de una explicación innatista al estilo de Leibniz, para quien, según su *Discurso de metafísica* (1686), todo conocimiento posible se encuentra ya en esa entidad metafísica que él denomina como “mónada”. El cuerpo es entonces, para Spinoza, no solo un órgano de conocimiento, sino también de pensamiento, lo cual coloca nuestra atención en la relevancia de ver al mismo ya no como un problema epistemológico, como ocurrió durante varios siglos en occidente, sino como parte constitutiva de todo análisis de las teorías del conocimiento articuladas según la historia del pensamiento filosófico, que ha ignorado categóricamente las valiosas aportaciones de Spinoza.

Más adelante aparecen las tesis fuertes del filósofo al dar una definición del alma que discrepa en varios sentidos con la judeocristiana, por un lado, y con la aristotélica, por el otro. Primero, se establece en la proposición V, libro II, que “el ser formal de las ideas es un modo del pensar (como es evidente por sí), esto es, un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios en cuanto cosa pensante...” (p. 71). Es decir, que, en el terreno del pensamiento, el ser formal de las ideas (o la idea de las ideas de las afecciones) es solo un modo que expresa con mayor perfección la realidad de la Sustancia, en cuanto que la Sustancia *es pensamiento*. Recordemos que para Spinoza el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas, lo que permite una comunicación *ipso facto* entre las mismas, obviando así lo que representó un gran problema para Descartes al tratar de explicar cómo se comunican *res cogitans* y *res extensa*¹⁰. Incluso, pareciera que Spinoza ironiza sobre la respuesta cartesiana al problema de la comunicación de las sustancias cuando dice:

Dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, y éstas son palabras de que no tienen idea alguna, porque todos ignoran lo que es la voluntad y cómo puede mover al cuerpo. Los que tienen más pretensiones y forjan una residencia del alma o morada del alma, excitan habitualmente la risa o el hastío. (Spinoza, 1984, p. 101)

¹⁰ Dicho problema sería resuelto por Descartes en su *Tratado sobre las pasiones del alma* al afirmar que las sustancias se comunican a través de la glándula pineal.

Se puede rastrear dicho problema a partir de la noción hilemórfica de forma y materia, bajo la cual Descartes sigue operando, claro, con términos diferentes como alma (o mente) y extensión (o cuerpo). Segundo, Spinoza sostiene que sería absurdo que cada ente tuviese una propia sustancia o causa formal individual, ya que entraría en conflicto con la Sustancia infinita; es decir, que lo que Descartes entiende por alma para Spinoza es solo un modo de expresión de la Sustancia por medio del pensamiento, y lo mismo en lo que refiere a la extensión. De la sustancia siempre se deriva la existencia como necesidad¹¹, por lo tanto, sería contradictorio decir que la sustancia de cada ente que existe lo hace necesario:

En efecto, el ser de la sustancia envuelve la existencia necesaria. Por consiguiente, si el ser de la sustancia perteneciese a la esencia del hombre, habiendo supuesto dada la sustancia, el hombre sería dado necesariamente, y por consiguiente, el hombre existiría necesariamente, lo cual es absurdo. (Spinoza, 1984, p. 76)

Estas puntualizaciones y contrastes con Descartes son importantes para comprender el objetivo del libro II, definir al alma como expresión o modo de la Sustancia. Todo ente animado o vegetal participa de ambos atributos (pensamiento y extensión) pero en distintos grados de perfección, lo cual pone en un mismo plano ontológico al ser humano y a un helecho y neutraliza el problema ontológico que representa el dualismo cartesiano. Alguien puede objetar lo siguiente: ¿acaso los helechos piensan?, a lo que Spinoza probablemente respondería que no, sin embargo, buscan la supervivencia por otros medios, y ese simple hecho refleja ya una reacción del conato inherente a la Sustancia divina; sobre lo que F. Jacobi (1996) comenta que “este impulso natural originario puede ser llamado ‘deseo a priori’ o deseo absoluto del ser individual. Los innumerables deseos individuales no son sino aplicaciones o modificaciones ocasionales de este deseo general inmutable” (p. 70). Me parece que Spinoza asocia constantemente problemas considerados como propios de la epistemología con cuestiones de orden ontológico, pero no por una carencia de metodología, sino porque es justo aquí donde se vislumbra el papel central del conato como bisagra entre dos conceptos otrora antagónicos, y que, al mismo tiempo, unifica dos ramas de la filosofía dispares, según la tradición racionalista. Lo cual no demerita su labor, sino, al contrario, evidencia una vez más la relevancia del carácter resolutivo de sus propuestas para la historia del pensamiento filosófico de occidente.

¹¹ Según la metafísica tradicional, entiéndase Aristóteles-Descartes.

Así pues, Spinoza establece en la proposición XI que lo que constituye (o lo que es) el alma humana es solo la idea de una cosa singular existente en acto; es decir, algo parecido al reflejo intelectual del cuerpo y sus afecciones. En el corolario de la misma proposición explicita que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, no en cuanto infinito, sino en cuanto se explica a través del alma humana. Dichas aseveraciones causaron molestia a teólogos y filósofos por igual (como ya vimos). El atrevimiento de decir algo como que nuestras acciones humanas, contingentes (según la tradición) e individuales afectan la magnanimidad del Dios cristiano o judío era algo inconcebible para la época, lo cual, según nos dice Deleuze, le costó a Spinoza la expulsión de la sinagoga y la enemistad con varios de los grandes pensadores de la época. André Comte-Sponville (2015), en su libro *Sobre el cuerpo*, contrapone a Spinoza y a Pascal con intención de dibujar cómo el individuo, para el primero, se constituye a partir de las ideas como imágenes de las afecciones del cuerpo, lo opuesto al alma cristiana glorificada por el segundo, como ejemplifica a continuación con la alegría y la tristeza:

Spinoza, al contrario: “El amor es una alegría que acompaña a la idea de una causa exterior”. ¿Acaso no puede haber amor por uno mismo (una alegría que acompañaría a la idea de una causa interior)? ¡Claro que sí! Spinoza lo llama “contento de sí mismo”, que es “una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”. Este amor por uno mismo es el estado propio del sabio, que “nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo”. Spinoza contra Pascal. La sabiduría contra la religión. (p. 167)

Es decir, que la potencia de obrar, como vimos acrecentada por las experiencias, es considerada por el sabio spinozista como reflejo de la consideración que siente por sí mismo, lo que se traduce, siguiendo a Comte-Sponville, en una alegría. Las afecciones juegan un papel crucial para Spinoza, ya que estas pueden disminuir o aumentar el conato o perseverancia por existir, y son las que realmente encauzan las acciones humanas a un determinado fin: la tristeza para el primer caso, la alegría para el segundo. La voluntad es entonces una mera ilusión para Spinoza, en oposición abierta con Descartes, que en *Las pasiones del alma* afirma que los afectos no son malos en sí mismos, sino solo si estos no pasan primero por el escrutinio de la razón (Descartes, 1997). El filósofo francés deposita gran confianza en la voluntad y la razón del hombre; Spinoza acepta alegremente, desde su paralelismo epistemológico, que tanto las afecciones, como la razón, pueden acrecentar o disminuir *en la misma medida* (y no una sobre la otra) la perseverancia por existir. Esto se puede observar claramente en la proposición XLVIII del libro II: “No hay en el alma voluntad alguna absoluta o libre, sino que el alma es

determinada a querer esto o aquello por una causa que es determinada también por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta lo infinito” (Spinoza, 1984, p. 113).

De ahí que la teoría de los afectos represente para Spinoza un punto crucial para su noción de alma, la cual, como se ha expuesto, viene a ser algo parecido a una idea del cuerpo, pero no en el sentido de una fantasmagoría, sino como reflejo inmediato de las afecciones que atraviesan al individuo. Pensar al hombre como un “modo singular” que expresa a la Sustancia a través de los dos únicos atributos que es capaz de concebir (pensamiento y extensión) y que, además, carece por completo de una auténtica voluntad que dirija sus acciones es considerado por muchos autores, entre ellos F. Jacobi, como un determinismo/pesimismo. No obstante, si leemos con detenimiento los restantes tres libros de la *Ética*, comprenderemos que otro tipo de libertad es posible en Spinoza, el que surge de la vida misma, de las experiencias y, por su puesto, del pensamiento. Aquella imagen lóbrega del filósofo introspectivo que vive ensimismado casi todo el tiempo, que ha llegado hasta nosotros por las innumerables anécdotas relatadas en los libros de historia de la filosofía, es complementada con una figura alegre, que no deja de reflexionar, pero que, sin embargo, supera la discrepancia entre pensamiento y vida o, en otras palabras, entre cuerpo y alma.

Por último, el filósofo holandés revela que eso que llamó “cosa singular en acto” no es nada menos que el cuerpo. O sea, que, como revisamos, el alma humana es la idea del cuerpo, de donde se deduce que es imposible la existencia de la primera sin el segundo. El paralelismo ontológico-epistemológico que establece Spinoza entre alma y cuerpo es más evidente en el corolario de la proposición XIII donde menciona que “el hombre consta de alma y cuerpo, y el cuerpo humano existe desde el momento en que lo sentimos” (Spinoza, 1984, p. 79). Lo cual pone de cabeza la epistemología cartesiana de las *Meditaciones* al invertir la relación pensar-existir, por existir (sentir corporal)-pensar, “lo que tenemos son ideas y las tenemos porque somos cuerpo” (Oliva Ríos, 2015, p. 132). Más adelante, reitera la tesis cuando establece que las ideas generadas por las afecciones de los cuerpos exteriores envuelven la naturaleza del propio cuerpo y de los cuerpos externos; o sea, que deduce que el alma humana percibe, al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo, el de un gran número de otros cuerpos, contrastando con el solipsismo cartesiano de la certeza individual del sujeto que piensa. Dichas consideraciones llevaron al mismo Hegel a ver en Spinoza una suerte de continuador de Descartes, cuando en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* realiza una división solo de

grado cuando determina a la Sustancia como lo general, al atributo como lo particular, y al modo como lo individual (p. 287), lo cual no es errado, pero sí reduccionista, en el sentido de que se pasa por alto las inestimables contribuciones del filósofo holandés a los diversos campos de la filosofía, y que a la vez resulta un preludio para lo que más tarde concluirá I. Kant con una teoría del conocimiento elaborada y precisa. Así pues, del paralelismo epistemológico spinozista surge toda una nueva teoría de los afectos que se abordarán en los siguientes tres libros de la *Ética*, a partir de la idea de conato como potenciador de toda acción humana.

Consideraciones finales

Primero, se estableció la diferencia entre la concepción tradicional del alma y la expuesta por Spinoza en el libro II de la *Ética*. Algunas referencias indirectas sobre el dualismo cartesiano fueron útiles para comprender la originalidad en el pensamiento del filósofo holandés, quien más allá de establecer un monismo ontológico (según Leibniz) redescubre un horizonte interpretativo olvidado por la filosofía de su tiempo. Spinoza articula sus teorías sobre el cuerpo, no como problema, sino como punto de partida para una nueva ética.

Segundo, pensar en el cuerpo como algo paralelo a la mente que, a la par, expresa en diferentes grados la perfección de esa Sustancia que todo lo contiene, ubica a Spinoza en un lugar aparte de la historia tradicional de la filosofía o, en palabras de Mariela Oliva Ríos, en otra modernidad. Su propuesta no es meramente epistemológica, sino que se enlaza de forma directa con una ontología muy particular, la cual enaltece y brinda un lugar a la experiencia vital que siglos después será revisitada por Nietzsche.

Tercero, si bien Spinoza da un giro al problema epistemológico de la comunicación entre las sustancias (*res cogitans/res extensa*), obviando dicho problema, puesto que ambas cosas vienen a ser solo dos atributos de la misma Sustancia, nos deja más interrogantes al prevenirnos, desde el libro II, sobre la servidumbre del hombre y la fuerza de sus afecciones. Lo cual, abre las siguientes interrogantes: ¿estamos determinados a ser esclavos de nuestras pasiones?, ¿qué papel juega el deseo en Spinoza?, ¿podemos pensar en un tipo de voluntad que no parta del individuo sino de la colectividad?

Podemos encontrar las respuestas si, a partir de la lectura del libro II y de la cabal comprensión su noción de alma, entramos de lleno en la lectura de los siguientes

apartados. El tener una claridad conceptual sobre algo tan importante para Spinoza nos otorga la seguridad y las herramientas para abordar su teoría de los afectos, parte central de la *Ética*.

Referencias

- Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo: apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Trad. Jordi Terré. Madrid: Paidós.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets.
- Descartes, R. (1997). *Tratado obre las pasiones del alma*. Trad. José A. Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos.
- Guthrie, W. K. C. (1994). *Los filósofos griegos*. Trad. Florentino M. Torner. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jacobi, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn y otros textos. Sobre la doctrina de Spinoza*. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Kuhn, T. S. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. W. (2002). *Discurso de metafísica*. Trad. Julián Marías, Madrid: Alianza.
- Oliva Ríos, M. (2015). *La inmanencia del deseo: un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. Ciudad de México: Gedisa.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Ángel Rodríguez Bachiller. Madrid, Sarpe.